

STUDI E TESTI PER LA STORIA RELIGIOSA
DEL CINQUECENTO

Collana fondata nel 1986 da
ANTONIO ROTONDÒ

Comitato scientifico

PETER G. BIETENHOLZ (Saskatoon), LUCIA FELICI (Firenze), MASSIMO FIRPO (Torino), CARLOS GILLY (Amsterdam), ALASTAIR HAMILTON (Leida), GIOVANNI NICCOLI (Trieste), OTTAVIA NICCOLI (Bologna), ALESSANDRO PASTORE (Verona), MICHEL PLAISANCE (Parigi), GUILLAUME H. M. POSTHUMUS MEYJES (Leida), ROBERTO RUSCONI (Salerno), MARTIN STEINMANN (Basilea), JOHN A. TEDESCHI (Madison), CESARE VASOLI (Firenze), NATALIE ZEMON DAVIS (Princeton).

Redazione

MARIO BIAGIONI, MATTEO DUNI, LUCIA FELICI

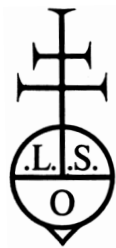
STUDI E TESTI PER LA STORIA RELIGIOSA
DEL CINQUECENTO

— 16 —

LUCIA FELICI

PROFEZIE DI RIFORMA
E IDEE DI CONCORDIA RELIGIOSA

Visioni e speranze dell'esule piemontese
Giovanni Leonardo Sartori



FIRENZE
LEO S. OLSCHKI EDITORE
MMIX

Tutti i diritti riservati

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI
Viuzzo del Pozzetto, 8
50126 Firenze
www.olschki.it

ISBN 978 88 222 5822 9

*In memoria di
Antonio e Miriam Rotondò*

PREMESSA

La vita di Giovanni Leonardo Sartori, conosciuto anche come Giovanni Leonardini, può apparire singolare. Agiato notaio di rango nobiliare, funzionario di fiducia del duca di Savoia Carlo II e di sua moglie Beatrice, in età ormai avanzata Sartori rinunziò a famiglia, beni, onori, per diffondere nei paesi dell'Europa protestante, con visioni e con scritti, il radicale messaggio spiritualistico e irenico di cui si diceva latore in veste di "secondo Mosè". Oltralpe, Sartori fu fatto oggetto di scherno e di rifiuti da parte degli esponenti delle chiese riformate, fino a essere giudicato "degnò della croce" da Calvino; in patria, trovò la morte mentre veniva processato per eresia dal Parlamento di Torino. La cesura nella sua esistenza fu così netta che storici autorevoli come Delio Cantimori e Giovanni Jalla ritennero che il funzionario ducale e il visionario fossero due persone diverse.

Scelte e destini siffatti non erano, invece, così inconsueti nell'Europa del Cinquecento. Sartori visse nel clima di fermento e di libertà religiosa creato dalla Riforma, sullo sfondo di crescenti attese apocalittiche, in cui molti si sentirono legittimati ad impegnarsi personalmente per il rinnovamento della società cristiana, svolgendo, nell'immediato e senza remore, le premesse culturali poste dai riformatori. Salvo poi essere emarginati o perseguitati come uomini stravaganti, isolati, pericolosi dagli stessi rappresentanti delle nuove chiese quando, di fronte a rinascenti ortodossie, si spinsero a rivendicare la libertà di ricerca religiosa e intellettuale per portare a compimento l'opera di restauratio omnium avviata dalla Riforma. Questo tentativo di svalutazione tuttoggi persiste ad opera di posizioni storiografiche che privilegiano il disciplinamento della società rispetto al non conformismo come chiave interpretativa della nascita dell'Europa moderna. E che, di fatto, in tal modo eliminano dalla storia europea componenti critiche che fornirono un contributo essenziale per la sua evoluzione e per l'affermazione di valori fondanti la modernità.

A farsi interpreti di queste istanze di rinnovamento, nell'arco che va dal Rinascimento all'Illuminismo, furono figure maggiori o minori. Furono spesso, benché non esclusivamente, "ribelli" alle tradizioni della società del loro tempo, ma profondamente radicati in essa e portavoce di esigenze reali, pur celate in formulazioni teologiche talvolta astruse, in profezie visionarie, in utopie rivoluzionarie.

Sartori si colloca all'interno di questa schiera, come una personalità minore ma certo rappresentativa.

*L'interesse di Sartori risiede innanzitutto nell'emblematicità della sua vicenda biografica nella temperie culturale e religiosa cinquecentesca. Anche il suo pensiero è però meritevole di attenzione. La riflessione di Sartori è una sintesi originale tra spiritualismo, irenismo, profetismo e i principi dottrinali della Riforma, interpretati con estrema coerenza in vista della costruzione di una nuova *societas Christiana*. L'esule piemontese reclamava la fedeltà assoluta a Cristo, al suo Spirito, all'originario messaggio evangelico, nella vita e nella dottrina; si adoperò per la realizzazione di un'Ecclesia Dei universale e spirituale, cercando le consonanze tra Corano, Bibbia e testi ebraici; rivendicò la legittimità dell'ispirazione individuale e profetica contro il monopolio ecclesiastico del sacro, sostenendo quindi l'illiceità della persecuzione per motivi di fede. Il carisma profetico, di cui l'esule si dichiarava investito, infuse forza e apoditticità alle sue idee, ma contribuì ad accrescere la pericolosità agli occhi degli ecclesiastici che, non a torto, le considerarono eversive delle chiese istituzionalizzate.*

*L'assenza di studi e di notizie sul Sartori mi ha impegnato in ricerche in archivi e biblioteche italiane ed europee, che hanno portato al reperimento di molta documentazione inedita e rara sulla sua vita e sul suo pensiero, qui puntualmente analizzata (i *Tabularum duarum legis evangelicae, gratiae, spiritus et vitae libri quinque, le Revelationes, i proclamii*). Data la loro importanza, si è ritenuto di mettere in appendice due di questi documenti: il commento al Corano, uno dei primi al testo islamico, incluso nelle *Tabularum duarum*; le *Revelationes*, vera e propria autobiografia di un visionario. Per metterne in luce tutto il significato, la vicenda di Sartori è inserita all'interno di un vasto affresco storico, animato da personaggi a lui affini per idee, aspettative, destini.*

La mia attenzione per la figura di Sartori è derivata pure da altri motivi, più generali. In tempi che mi paiono molto critici per il mio paese, ho trovato importante l'esempio di uomini che, contro le opposte evidenze della realtà, hanno lottato per la salvaguardia della libertà intellettuale al fine di realizzare un progetto ideale di miglioramento della società civile. Da qui, l'impegno a restituire la voce a uno dei tanti "profeti disarmati" che, seppure sconfitti, hanno indicato modelli di comportamento fertili di conseguenze per la nostra storia.

Il valore civile della ricerca storica è stato uno dei molti insegnamenti che Antonio Rotondò mi ha dato nel corso del nostro trentennale rapporto intellettuale. Ne parliamo a lungo pure a proposito di questo libro, che egli non ha potuto vedere concluso a causa della sua scomparsa, ma che è frutto anche delle conversazioni appassionate avute con lui, sempre ricche di spunti critici e di consigli. Spero che il mio lavoro possa continuare un dialogo ideale e colmare, almeno in parte, il vuoto di quello intrattenuto un tempo. A Rotondò va il mio primo pensiero nel

PREMESSA

pubblicare questo volume, e il mio ringraziamento più commosso. Moltissimo devo a Miriam Michelini Rotondò, che ha rivisto il mio lavoro con l'acribia, l'intelligenza e la passione consueti, guidandomi con affettuoso rigore nel miglioramento di esso. A queste due persone, che hanno profondamente segnato la mia vita con il loro esempio e con i loro insegnamenti, questo libro è dedicato. Desidero ringraziare sinceramente anche Rita Mazzei e Ottavia Niccoli, attente e acute lettrici del dattiloscritto, e fonti di preziosi consigli. La competenza di Giuseppe Girimonti Greco mi è stata di grande aiuto nell'ultima revisione del testo. Il personale delle biblioteche e degli archivi dove ho svolto le ricerche hanno reso assai più agevole il mio lavoro. Desidero in particolare ricordare Federica Paglieri e Maria Gattullo dell'Archivio di Stato di Torino, Ruth Heüsler della Zentralbibliothek di Zurigo, Vinzenz Bartlome dello Staatsarchiv di Berna, Jean Luquet e Corinne Touncey dell'Archive Départementale di Savoia e Vincenzo Tedesco dell'Archivio Storico Comunale di Chieri. Un ringraziamento sentito va a tutti i familiari, gli amici, i colleghi, gli allievi che mi sono stati accanto e con cui condivido ideali, speranze e la difficile arte del dubbio.

Firenze, gennaio 2009

L. F.

CAPITOLO I

IL FUNZIONARIO DEI DUCHI DI SAVOIA

Il profilo biografico e intellettuale di Giovanni Leonardo Sartori risultava finora, in molti punti, sfuocato e incompleto, nonostante le pagine importanti che gli erano state dedicate da Delio Cantimori e da Uwe Plath.¹ La stessa grafia del suo nome appariva oscillante fra Giovanni Leone Nardi, Giovanni Leonardi, Giovanni Leonardo Sertori o Sartori. Frederic Church, seguendo l'indicazione di Gerdes e di Tiraboschi, lo indicò come un fiorentino e si spinse a ipotizzare che si trattasse di un piagnone.² Anche Cantimori, che analizzò con grande finezza il suo pensiero, cadde in errore nel tentativo di identificare quello che denominava il «profeta» Nardi o Leonardi.³ Plath, autore di una ricostruzione

¹ GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte*, I, Torino, Claudiana, 1982 (rist. anastatica dell'edizione del 1914), pp. 66, 80, 99 e DELIO CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, in *Eretici italiani e altri scritti*, a cura di ADRIANO PROSPERI, Torino, Einaudi, 1992, pp. 169-175; UWE PLATH, *Ein unbekannter Brief Pierre Virets über Giovanni Leonardi, ein «Pseudomoses» aus dem Piemont*, «Schweizerische Zeitschrift für Geschichte», 22, 1972, pp. 457-469; ID., *Calvin und Basel in den Jahren 1552-1556*, Zürich, Theologischer Verlag, 1974, pp. 112-119, 140.

² Gerdes equivocò il nome dell'autore, denominandolo Gianleone Nardi fiorentino: DANIEL GERDES, *Specimen Italiae reformatae sive observata quaedam ad historiam renati in Italia tempore Reformationis evangelii, una cum syllabo reformatorum Italarum*, Leyden, Johann Le Mair et Cornelius van Hoogveen jun., 1765, p. 307. L'errore fu seguito da Tiraboschi (GIROLAMO TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, Modena, Società tipografica, 1772-1795, 14 voll., VII, 1, p. 341) e da Church, che lo definì un «fiorentino [...] probabilmente un piagnone, con tutta probabilità uno di quei domenicani coi quali Cosimo de' Medici era in contesa»: FREDERIC C. CHURCH, *I Riformatori italiani*, Milano, Il Saggiatore, 1958, 2 voll., I, pp. 369 sg., nota n. 93. Cantimori, curatore dell'opera, avvertiva però dell'infondatezza delle supposizioni del Church, in base alle indicazioni dell'*Opera omnia* di Calvino, dove il Sartori veniva detto piemontese o savoiaro.

³ Cantimori scrisse che il Leonardus Sertorius Pedemontanus, autore delle *Septem conclusiones*, era «probabilmente un membro della famiglia Sertori (emigrata a Ginevra, a cominciare da Jean-Gérard nel 1551) ma certo non identificabile con il Jean-Léonard morto

molto puntuale del soggiorno di Sartori oltralpe, lo denomina «Giovanni Leonardi».⁴ Causa delle variazioni del suo nome fu in parte lo stesso Sartori che, emigrando, abbandonò il proprio patronimico e iniziò a firmarsi «Iohannes Leo Nardus», forse per proteggere la sua famiglia insediatasi a Ginevra o, più probabilmente, per marcare la totale frattura tra la sua vita precedente e quella, nuova, di messo divino. Documenti autografi conservati negli archivi di Torino e di Chieri attestano ora con certezza la forma esatta del suo cognome.

La ricostruzione della biografia di Sartori è, comunque, molto difficoltosa soprattutto per quello che riguarda il primo periodo della sua vita, trascorsa in anni in cui il ducato sabauda fu teatro di guerra e di invasioni da parte della Francia e delle truppe imperiali (1536-1559), e in cui si registra una conseguente, grande dispersione del materiale archivistico. I documenti conservati negli archivi piemontesi consentono però di arricchire notevolmente le notizie fornite dalla fonte principale di cui sinora si disponeva sui primi anni della sua esistenza, vale a dire le *Notices généalogiques sur les familles genevoises* di Jacques-Augustin Galiffe.⁵ Ad essa hanno attinto tutti gli studiosi che si sono occupati del piemontese. Galiffe riferisce che fra i cittadini di Ginevra si trova registrato un «Jean-Léonard Sartoris», di nobile famiglia, nato a Chieri verso il 1500, divenuto notaio pubblico a venticinque anni, poi segretario e consigliere di corte del duca Carlo II, ed infine tesoriere della città e della contea di Asti fino al 1538. Nel 1551, data del trasferimento della sua famiglia a Ginevra, egli risulta sposato con Louise Albier e padre di sette figli.⁶

Giovanni Leonardo apparteneva, in effetti, alla famiglia Sartori di Chieri, presente nella città dall'inizio del XIV secolo. La famiglia godeva di una certa agiatezza, proveniente dal possesso di terre e forse dai com-

nelle carceri dell'Inquisizione a Torino, e consigliere della corte di Savoia»: DELIO CANTIMORI, *Eretici italiani* cit., pp. 171 sg., nota n. 22. Bietenholz suppone che fosse un monaco a causa del suo «unhumanistisches Latein und sein kruder Spiritualismus»: PETER G. BIETENHOLZ, *Der italienische Humanismus und die Blütezeit des Buchdruckers in Basel. Die Basler Drucke italienischer Autoren von 1530 bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1959, p. 35.

⁴ UWE PLATH, *Ein unbekannter Brief Pierre Virets* cit.; Id., *Calvin und Basel* cit.

⁵ JACQUES-AUGUSTIN GALIFFE, *Notices généalogiques sur les familles genevoises depuis les premiers temps jusqu'à nos jours*, Genève, C. Gruaz, 1836, III, pp. 425 sg.

⁶ *Ibid.* I figli erano Niccolò, Sebastiano, Giovanni Francesco, Filippo, Laura, Caterina, Carlo.

merci,⁷ e mantenne un buon livello sociale fino al Settecento.⁸ L'ascesa della famiglia al rango nobiliare fu legata al nome di Giovanni Leonardo, che risulta il primo titolare del blasone raffigurante un leone d'oro che impugna una spada, soprastante al motto «Olim et nunc», presumibilmente ottenuto per i servizi prestati a casa Savoia.⁹ Grazie ad essi, come vedremo, egli arrivò ad acquisire anche un cospicuo patrimonio immobiliare.

La famiglia di provenienza di Giovanni Leonardo Sartori doveva comunque essere già abbiente, in grado di garantirgli una discreta formazione scolastica e di avviarlo al lavoro di notaio.¹⁰ Questa professione apriva infatti buone possibilità di impiego e di affermazione sociale nella Chieri del Cinquecento.

⁷ Michele e Stefano, figli di Giacomo ed Elena de Sartoribus, sono indicati nel 1448 come titolari del giuspatronato della cappella dei santi Filippo e Giacomo, situata nel Duomo di Chieri e fondata dallo zio materno Lorenzo Tabusso; nel 1490 risultano ancora titolari: vedi BARTOLOMEO VALIMBERTI, *Spunti storico-religiosi sopra la città di Chieri*, Chieri, Ghirardi, 1928, I, p. 413 e Archivio della Curia arcivescovile di Chieri, *Protocolli notarili*, prot. 37, c. 233r. La cappella scomparve nel XVI secolo. Nel 1462 il mercante Matteo de Sartoribus diviene titolare del giuspatronato della chiesa rurale di S. Maria del Pino, situata nel territorio di Chieri, nelle vicinanze del castello di Montalto, e la fa riedificare a sue spese: vedi *ibid.*, prot. 34, c. 343r. Qualche informazione circa le condizioni economiche della famiglia si traggono dagli atti catastali conservati nell'Archivio Storico Comunale di Chieri: nel 1514, Sebastiano Sartori dichiara al Comune che i suoi beni ammontano a una casa in via de' Cannalli, del valore di 1 lira astese e 9 soldi, a 30 giornate di terra del valore di 11 soldi e 2 denari (*Catasto del quartiere Vayro*, art. 143, par. 1, vol. 50, anno 1514, c. 183r-v). Dalla dichiarazione di beni di Claudio Robbio, gli eredi di Francesco Sartorio risultano confinanti con un prato del dichiarante situato ai Sabbioni tra Santena e Trofarello o nella valle del rio Boirone (*ibid.*, vol. 58, anno 1533, c. 26r). Nel 1533 Sebastiano Sartorio di Pralormo denuncia come beni una casa del valore di 15 soldi, un terreno a Campazono di 1 giornata e 77 tavole di terra aratoria, confinanti con Ottaviano Robbio, del valore di 2 lire astesi, 6 soldi e 1 denaro; un'altra giornata di terra e 30 tavole del valore di 24 soldi a giornata e del valore complessivo di 1 lira 11 soldi e 3 denari (*ibid.*, vol. 57, anno 1553, c. 127r).

⁸ Dallo spoglio dei protocolli notarili del Piemonte, effettuato da Ernesto Bellone, emerge che la famiglia annoverò fra i suoi membri medici, notai, ecclesiastici e, nel Settecento, podestà, speciali, mercanti: vedi ERNESTO BELLONE, *Saggi di prosopografia piemontese*, Torino, 1996, *ad vocem*.

⁹ Archivio di Stato di Torino (d'ora in avanti AsTo), ANTONIO MANNO, *Patriziato subalpino*, vol. XXIV, pp. 221 sg. Manno attesta la presenza di rami nobiliari a Carmagnola e Scarnafigi.

¹⁰ Le opere del Sartori, a stampa e manoscritte, sono tutte redatte in un latino discreto, benché non umanistico. Altre conoscenze, ma molto comuni e generiche, emergono da una lettera al presidente Niccolò Balbo: «averia mandato [...] lipogrifo dastolfo et in doe hore maveria portato la»: vedi AsTo, *Archivio di corte, Lettere di particolari*, B, mazzo 6, da Asti, 20 luglio 1539, c. 34r. Sartori non risulta tuttavia in nessun elenco dei notai presente nell'Archivio di Stato di Torino e nell'Archivio Storico Comunale di Chieri.

A lungo rivale di Torino, Chieri era, con i suoi 10.000 abitanti e per la sua economia, la terza città nel ducato di Savoia.¹¹ La fonte primaria del suo sviluppo risiedeva nella fiorente industria tessile, impiantata nella metà del XIV secolo, la cui produzione di fustagni di cotone raggiungeva i più importanti mercati d'Europa, inserendo la città in un circuito di scambi internazionali. Alla fine del Cinquecento, grazie alla competitività dei panni e alle capacità imprenditoriali dei suoi membri, l'università del fustagno contava 150 unità di produzione. La fertilità della terra, che favoriva molti tipi di colture, e la frammentazione della proprietà rendevano piuttosto abbondante la produzione agricola, che restò comunque destinata al mercato interno. La presenza delle manifatture influì molto sulla creazione di un articolato sistema di credito e di usura che, se non trasformò Chieri in un centro finanziario e bancario, si caratterizzò per la sua ramificazione e penetrazione nel tessuto urbano. La fitta rete di intermediazioni finanziarie che fu messa in opera coinvolse molta parte della popolazione e determinò un forte antagonismo sociale. Nel corso del Cinquecento, i fattori salienti dell'economia chierese si sarebbero altresì intrecciati «in un viluppo inestricabile e originalissimo» con i processi politici messi in atto dalla dominazione sabauda, contribuendo al vistoso processo di «caratterizzazione verticale» che connotò la società chierese in quel secolo, ovvero alla sua forte gerarchizzazione, al formarsi di rapide fortune e di altrettanto crescenti squilibri sociali. Proprio tale strutturazione della società avrebbe, alla fine, privato la città della sua intraprendenza e mobilità, avviando Chieri a un lungo e irreversibile declino.¹²

Alle opportunità lavorative che questo reticolo produttivo e finanziario poteva offrire a un giovane notaio, si aggiungevano quelle derivanti dalla struttura giudiziaria esistente a Chieri. In virtù di un antico patto di infeudazione, la città godeva infatti dell'importante privilegio di ospitare un tribunale che esercitava funzioni giudiziarie nel centro urbano e nelle campagne circostanti in maniera del tutto autonoma, con tutti e tre i gradi di giudizio, e che richiedeva pertanto, per lo svolgimento della sua ampia attività arbitrale, la presenza di numeroso personale specializzato nel campo giuridico.

Non sappiamo se Sartori sfruttò il proprio titolo per operare nel mondo della finanza o dell'amministrazione della giustizia a Chieri. Sem-

¹¹ Per l'analisi della realtà economica e sociale di Chieri vedi LUCIANO ALLEGRA, *La città verticale. Usurai, mercanti e tessitori nella Chieri del Cinquecento*, Milano, Franco Angeli, 1987.

¹² *Ibid.*, pp. 14 sgg.

bra però attendibile la notizia fornita da Galiffe che, fra le attività che egli svolse a Chieri o altrove, vi fosse quella di notaio pubblico, poiché quel titolo era indispensabile per esercitare la funzione di segretario del duca Carlo II, incarico che assunse nel 1531.¹³ Anche le modalità con cui Sartori ottenne quella mansione ci sono del tutto sconosciute. Come possibile, benché remoto, fattore di agevolazione del suo ingresso nella burocrazia sabauda possiamo solo indicare l'esistenza di una tradizione di rapporti privilegiati che, dall'Atto di devoluzione (1347), legarono Chieri a casa Savoia e che favorirono la creazione di una trama di relazioni tra la città e la corte. Quel che comunque è certo è che la carriera di funzionario ducale del Sartori non poteva iniziare sotto migliori auspici.

La segreteria costituiva, tradizionalmente, un'istituzione centrale del ducato e uno dei «massimi centri del potere».¹⁴ Attestata sin dal XIV secolo, già dal 1461 essa era divenuta un organo stabile (benché privo di un organico fisso) e definito nelle sue funzioni, che consistevano nella stesura degli atti delle cause trattate nei consigli e degli atti fiscali e patrimoniali del principe; anche le successive riforme introdotte da Jolanda e da Carlo II mirarono a un suo consolidamento, attraverso una precisazione dei suoi compiti e una riduzione del personale. Carlo II, in particolare, nel 1521 organizzò una segreteria composta da otto funzionari (da lui nominati e a vita), diretta dal primo segretario; essi affiancarono il sovrano nei suoi spostamenti, redigendo tutti gli atti amministrativi della corte.¹⁵

La riforma della segreteria si inseriva nel più ampio, ancorché non organico, progetto di riorganizzazione amministrativa intrapreso dal duca al fine di rafforzare il potere centrale in uno Stato ancora feudale e molto eterogeneo, che aggregava città e comunità diverse, facenti parte di territori istituzionalmente e geograficamente a loro volta molto differenti, quelli transalpini compresi fra il Rodano, il Giura e le Alpi (in cui si trovavano i balivati di Savoia, Bugey, Bresse, Chablais, Faucigny, Vaud, Aosta, Genevese, la città di Nizza) e quelli cisalpini del Piemonte e della Lombardia. Fernand Braudel lo descrive come uno Stato «per metà impigliato nel mondo francese, legato ai Cantoni svizzeri, affacciato sul ma-

¹³ ALESSANDRO BARBERO, *Il ducato di Savoia. Amministrazione e corte di uno stato franco-italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 39.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, pp. 39 sg. Non vi era distinzione fra i suoi atti e quelli delle corti, come stabilito in precedenza da Jolanda.

re dalle finestre di Nizza e Villafranca e unito oltralpe alla grande pianura d'Italia, un mondo a sé». ¹⁶ Il suo principio unitario era rappresentato solo dalla figura del sovrano, che tuttavia doveva fare i conti con le numerose forze centrifughe presenti nel suo regno – una recalcitrante Assemblea degli stati, potenti gruppi nobiliari di vassalli, antichi comuni, le componenti savoiarda e piemontese del ducato – con le loro relative giurisdizioni, cariche e istituzioni locali gelose della propria autonomia tradizionale, nonché con i nuovi problemi di corruzione e di malversazioni derivanti dalla patrimonializzazione degli uffici, in forte aumento durante il suo regno. ¹⁷ Queste difficoltà di governo del ducato erano sensibilmente accresciute dalla grave e costante penuria di risorse finanziarie dei sovrani. Un ulteriore fattore di debolezza dello Stato sabauda era rappresentato dalla sua collocazione geografica che, se lo rendeva una zona nevralgica per gli equilibri europei, lo poneva anche in balia dei suoi potenti vicini, della Francia, della Spagna e delle città di Berna e di Ginevra, interessate a occuparne i territori o a sottrarre i propri alla tutela ducale.

Carlo II cercò di rinnovare le principali istituzioni del ducato, rimaste sostanzialmente immutate dai tempi di Amedeo VIII, dal *Consilium cum domino residens*, alla Camera dei conti, alle strutture giudiziarie. Furono promulgati importanti provvedimenti, a partire dagli Statuti del 1512, che però si scontrarono con le resistenze opposte dalle comunità e con quella dell'Assemblea dei tre stati, un istituto configurato secondo la struttura medievale degli *Ständestaat*, che era venuto assumendo un sempre più spiccato ruolo politico accanto a quello consultivo nella contribuzione fiscale. Fallì pertanto il tentativo di riforma definito nei nuovi statuti del 1532 e quello della segreteria. ¹⁸ Per quanto riguardava quest'ultima, l'Assemblea indusse Carlo II a lasciare aperto il numero dei segretari e a ripristinare la differenziazione delle loro funzioni, adducendo, oltre a ragioni di ordine pratico, la considerazione che la segreteria ga-

¹⁶ FERNAND BRAUDEL, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi, 1976, 2 voll., II, pp. 1012 sg.

¹⁷ ALESSANDRO BARBERO, *Il ducato di Savoia* cit. Esempio il caso del vicariato di Torino, l'istituto rappresentativo dell'autorità sabauda in città: vedi ID., *La venalità degli uffici nello stato sabauda. L'esempio del vicariato di Torino (1360-1536)*, in ALESSANDRO BARBERO, GIOVANNI TOCCI, *Amministrazione e giustizia nell'Italia del Nord fra Trecento e Settecento: casi di studio*, a cura di LINO MARINI, Bologna, Patron, 1994, pp. 11-40.

¹⁸ Per una buona sintesi sul regno di Carlo II vedi PIERPAOLO MERLIN, *Il Cinquecento*, in *Storia d'Italia, Il Piemonte sabauda. Stato e territori in età moderna*, diretta da GIUSEPPE GALASSO, Torino, Utet, 1979-1995, 24 voll., VIII, pp. 3-45 (con bibliografia). Per un profilo biografico del sovrano vedi la «voce» di LINO MARINI in *DBI*, XX, pp. 295-304.

rantiva potere, prestigio e rapide ascese sociali, essendo una «vera e propria, seppure informale, scuola di amministrazione pubblica»: «per aliquos subditos ponentur filii eorum ad doctrinam seu praticam, qui illas sequentes fient homines docti et pratici promptioresque ad prestandam servitutum dominationi vestrae ac ad relevandum parentes et affines totamque patriam».¹⁹

Mezzo di una celere e prestigiosa carriera la segreteria lo fu anche nel caso del Sartori, che ottenne incarichi progressivamente più importanti dopo la sua nomina a segretario. Nella lettera in cui pregava il duca di disporre che gli fosse inviata la pensione annua, ammontante a 100 fiorini piemontesi, «comment les aultres secretaires» (poiché «my aussi on me veult admettre a participer aux emoluments de la secretaire ou il vous a pleu me constituer»), egli si impegnava a «tout rendre mon debuoir» nello svolgimento delle sue mansioni.²⁰ La sua carriera e la fiducia, che seppe conquistarsi, di Carlo II e soprattutto di sua moglie Beatrice di Portogallo, attestano che egli tenne fede alla sua promessa. Già nel 1531, in considerazione delle sue «optimae qualitates» – come si dichiarava nella lettera di investitura –, Sartori fu insignito del titolo di ricevitore ducale, divenendo uno dei numerosi funzionari incaricati dell'esazione degli introiti di casa Savoia. Nel settembre del 1533 ebbe mandato di riscuotere il sussidio accordato a Carlo II dalla contea di Nizza, che godeva di uno *status* particolare all'interno del ducato non facendo parte, dal punto di vista amministrativo, né dello «stato» cismontano né di quello transalpino. Le capacità dimostrate nell'esecuzione dei suoi compiti lo fecero ben presto assurgere anche al ruolo di consigliere di corte.²¹

¹⁹ ALESSANDRO BARBERO, *Il ducato di Savoia* cit., p. 40, da cui traggio la citazione di ARMANDO TALLONE, *Parlamento sabauda*, Bologna, Zanichelli, 1928-1946, 13 voll., VI, pp. 424-426. In effetti, durante il regno di Carlo II, dalla segreteria emersero le figure dei «secretarii Camerae» e del «primarius secretarius», cioè dei segretari privilegiati che costituiranno il primo nucleo della Segreteria di Stato, con funzioni propriamente ministeriali, destinata ad affermarsi in Piemonte, come altrove, nell'età moderna.

²⁰ AsTo, *Archivio di corte, Lettere di particolari*, S, mazzo 45, che reca l'intestazione «Lettere scritte da Genova al Duca e alla Duchessa da Leonardo Sartorio Tesoriere d'Asti». Le carte all'interno del mazzo non sono numerate: le indicherò come documento 1, 2 ecc. seguendo l'ordine cronologico; due lettere non sono datate. Il carteggio contiene 12 lettere e due biglietti non datati. Le lettere al duca sono scritte quasi tutte in francese, quelle alla duchessa quasi tutte in italiano.

²¹ AsTo, *Materie politiche relative all'interno, Protocolli dei notai ducali*, 169, cc. 179v-180v, 194r. Si tratta delle minute delle patenti, datate 12 e 25 settembre 1533. Che egli esercitasse la funzione di ricevitore già dal 1531 emerge dalla patente di assegnazione dell'incarico di tesoriere rilasciata da Beatrice di Savoia nel 1535 (poi riprodotta dal figlio Emanuele Filiber-

Nel 1535, la duchessa Beatrice gli assegnò l'ufficio di vice tesoriere e poi di tesoriere della città e della contea di Asti, posta sotto la sua giurisdizione per volere dell'imperatore Carlo V nell'aprile del 1531, insieme con il marchesato di Ceva e la signoria di Cherasco, già appartenuti alla Francia. Sartori passò alle dipendenze dirette della sovrana, una donna molto volitiva e presente nella gestione della politica e delle finanze della casa sabauda, entrambe prive di una guida autorevole per la sostanziale debolezza di Carlo II, sovrano retto e pacifico, ma poco abile nel maneggio della difficile situazione internazionale nella quale si trovò coinvolto.²² Giunta sedicenne nella piccola corte sabauda dal ricco Portogallo, con una dote cospicua e un grande corteo di accompagnatori, sin dall'inizio la duchessa aveva invece mostrato fermezza di carattere e un vivo interesse per la conduzione degli affari del proprio Stato. Ella divenne così, come rivela il suo carteggio, un'attiva collaboratrice e una fedele consigliera del consorte, al corrente di tutte le questioni interne ed estere e spesso chiamata a dirimerle personalmente presso principi, dignitari e funzionari. Nella contea di Asti e a Ceva, Beatrice agì autonomamente da sovrana.

Quello affidato a Sartori era un posto importante nell'ambito della complicata e farragিনosa organizzazione finanziaria dello Stato sabauda: il tesoriere, la cui carica durava un anno, generalmente da ottobre, aveva il compito di riscuotere i «proventi e gli altri emolumenti sia ordinari che straordinari» del territorio assegnatogli e di provvedere alle spese;²³ dato l'obbligo di sopperire personalmente ad eventuali ammanchi di cassa, era in genere scelto fra persone facoltose. La sua amministrazione finanziaria veniva verificata dalla Camera dei conti, l'organo di sovrintendenza e di controllo sia finanziario sia giudiziario dell'intera contabilità del ducato, con poteri estesi su tutti gli ufficiali, di cui venivano verificati i conti pri-

to nel 1538), dove si afferma che egli ricopriva tale incarico «già da quattro anni»: vedi AsTo, *Protocolli dei notai ducali*, 16, cc. 3v-5r.

²² Per un profilo della duchessa vedi la «voce» di LINO MARINI in *DBI*, VII, pp. 363-367. Sulla sua attività politica vedi GIOVANNI FORNASERI, *Beatrice di Portogallo, duchessa di Savoia*, Cuneo, S.A.S.T.E., 1957; ALESSANDRO GAY DI QUARTI, *Beatrice di Savoia duchessa senza pace*, in CESARE E. BERTANA, *La basilica magistrale dei Santi Maurizio e Lazzaro*, Torino, B.L.U. Ed., 1997, pp. 40-53, e il vecchio saggio di GAUDENZIO CLARETTA, *Notizie storiche intorno alla vita e ai tempi di Beatrice di Portogallo duchessa di Savoia*, Torino, Tip. Eredi Botta, 1863, nel quale è pubblicata parte del carteggio di Beatrice.

²³ I compiti del tesoriere sono indicati nelle pagine iniziali dei registri contabili. In quelli di Sartori sono riprodotte le patenti di conferimento dell'incarico emesse da Beatrice ed Emanuele Filiberto di Savoia: AsTo, *Cameraie Piemonte*, art. 99, mazzi 2A, 3A.

ma della compilazione definitiva dei registri, effettuata dal personale della Camera. Non risulta che i rendiconti presentati da Sartori incorressero in contestazioni da parte della Camera, per malversazioni ed errori, caso tutt'altro che infrequente al tempo.²⁴ I tesoriere venivano stipendiati dalla Tesoreria ducale: l'emolumento annuo, nel caso di Sartori, ammontò a 200 fiorini.²⁵

La formula di conferimento dell'incarico, nella patente rilasciata dalla duchessa Beatrice, recitava che il «benedilectus fidelis noster Leonardus Sartorius» veniva insignito di questo titolo per l'efficienza, la lodevole correttezza «ac alias laudedignas virtutes» rivelate nei quattro anni in cui era stato ricevitore. Tre anni più tardi, nel febbraio del 1538, Emanuele Filiberto lo confermava nelle sue mansioni.²⁶ Sartori ricoprì il posto di «thesaurarius» delle entrate ordinarie e straordinarie fino al 1541 quando, con la città presidiata dagli spagnoli, fu sostituito da Giovanni Musso. Egli dovette svolgere questo compito «probe et laudabiliter» come in precedenza, attenendosi «loyaulment» alle norme fissate dalla duchessa per l'amministrazione finanziaria della contea e sollecitandone la spiegazione in caso di dubbi e incertezze sortigli nel corso del lavoro.²⁷ Del resto, nel descrivere il suo operato al segretario Ludovico Michaud, Sartori si presentava come un «uomo liberale», «de ceulx de la mayn ouverte»,

²⁴ Le irregolarità venivano segnalate sul conto degli ufficiali, in attesa che essi fossero chiamati a darne ragione. I registri del Sartori non presentano alcuna annotazione. Su questa prassi e sulle modalità di compilazione dei registri definitivi vedi ALESSANDRO BARBERO, *Il ducato di Savoia* cit., pp. 43 sg. e, più ampiamente, ÉTIENNE DULLIN, *Les châtelains dans les domaines de la maison de Savoie en deça des Alpes*, Chambéry, Chambaz, 1911, pp. 115-125.

²⁵ AsTo, *Camerale Piemonte*, art. 86, par. 1, mazzo 10, cc. 67v, 72r, 76v. Le indicazioni relative al pagamento dello stipendio al Sartori sono limitate al 1536, benché egli restasse in servizio fino al 1540-41; ma si trattò probabilmente di un'omissione nella registrazione.

²⁶ AsTo, *Protocolli dei notai ducali*, 216, cc. 3v-5r. La patente della duchessa reca la data 12 settembre 1535, quella del figlio 6 febbraio 1538; anche in quest'ultima, secondo la formula ufficiale, si lodavano la «probità, legalità, prudenza, diligenza e altre ragguardevoli virtù» del Sartori.

²⁷ Le norme, riportate all'inizio dei registri, riguardavano la contabilità, l'invio degli atti alla Camera dei conti, le penali da pagare in caso di malversazioni ecc.: vedi AsTo, *Camerale Piemonte*, art. 99, mazzi 2A, 3A. I dubbi del Sartori trovarono risposta nel lungo documento, articolato in dieci punti, inviatogli dalla duchessa: «Resolutio dubiorum super duobus primis computis libratibus thesaurarii astensi mei leonardi Sartorii». La lettera di Beatrice, molto interessante per comprendere il funzionamento dell'ufficio di tesoriere, si conserva ibid., *Archivio di corte, Lettere di particolari*, S, mazzo 45, doc. 11; la missiva di Sartori invece è perduta.

ma rigoroso nell'adempimento dei suoi doveri, a cui non si poteva «jamays acheper de payer».²⁸

Al di là delle formule ufficiali e delle dichiarazioni apologetiche, che Sartori possedesse realmente buone doti personali e godesse della fiducia dei duchi di Savoia emerge dal progressivo ampliamento dei compiti, e dall'accrescersi della loro rilevanza, che gli furono affidati con il passare degli anni. Tale «ascesa» è testimoniata dalla sua corrispondenza con i sovrani e con una personalità di primo piano dell'amministrazione sabauda, il presidente Niccolò Balbo.²⁹ Di questo carteggio, intrattenuto negli anni 1531-1538, resta un piccolo manipolo di lettere, assai meno consistenti di quello originario, ma fondamentale per la ricostruzione dell'attività di Sartori come funzionario ducale.³⁰ Esso ci mostra un uomo in continuo contatto con i suoi signori, incaricato di missioni finanziarie e politiche, in rapporto con diplomatici ed esponenti di spicco dell'amministrazione sabauda, sempre in viaggio fra Torino, Genova, Asti.

Nella sua intensa attività di funzionario ducale Sartori si occupò infatti delle questioni più varie. Nel maggio del 1531 trattò, ad esempio, della consegna di vari malfattori al signore di Morgues, da utilizzarsi nelle galere armate «contre les Infideles».³¹ In una lunghissima lettera dell'anno successivo informava Carlo II della scoperta di una pericolosa congiura contro di lui. La cospirazione, che godeva dell'appoggio del marchese del Vasto, Alfonso Avalos, già allora nemico del duca, e di 1000 uomini, reclutati fra sudditi del marchese del Monferrato e uomini banditi dal ducato, doveva portare, nella prima fase, all'eliminazione del governatore di Torino e alla conquista della città. Sartori venne incaricato di occupar-

²⁸ *Ibid.*, doc. 10, Giovanni Leonardo Sartori al segretario Ludovico Michaud, 21 ottobre 1538 (senza luogo).

²⁹ Niccolò Balbo, di Chieri, signore di Quart in Val d'Aosta e del feudo di Vernone, nei cinquant'anni in cui fu al servizio dei Savoia rivestì cariche molto importanti: fu professore di diritto all'Università di Torino, avvocato della duchessa Beatrice, ambasciatore di Carlo II, conservatore degli Ebrei, presidente patrimoniale generale dal 1532, succedendo a Giovanni Francesco Porporato, gran cancelliere e poi presidente del Senato dal 1544.

³⁰ Si tratta del carteggio indicato alla nota n. 20 che, come si deduce da riferimenti interni alle lettere, doveva essere molto più consistente. Della corrispondenza con il Balbo resta una lettera in due copie diverse, una in francese più sintetica e una in italiano molto più lunga, conservate in AsTo, *Archivio di corte, Lettere di particolari*, B, mazzo 6, da Asti, 20 luglio 1539, cc. 33r-35r. Il duca scrisse inoltre alcune volte alla consorte impiegando come tramite «votre tresourier»: vedi *ibid.*, *Materie politiche per rapporto all'interno, Lettere diverse, Real Casa, Lettere di duchi e sovrani*, mazzo 6, Lettere di Carlo II, senza data, docc. 1088-1089.

³¹ AsTo, *Archivio di corte, Lettere di particolari*, S, mazzo 45, doc. 1, Giovanni Leonardo Sartori a Carlo II, da Torino, 24 maggio 1531.

si del caso, sottoponendo a interrogatorio alcuni ribelli, alla presenza di un notaio e del procuratore fiscale del Monferrato Secondin de Gabin; per la definitiva risoluzione dell'«affare» egli collaborò con il primo consigliere del Senato cittadino, Antonio del Prato.³² La vicenda e l'operato del Sartori furono seguiti con molta attenzione da Carlo II e dal marchese del Monferrato, indirettamente implicato nella cospirazione; egli dichiarò al sovrano sabauda la sua intenzione di rimettersi, per la faccenda, allo «spectabile messer Leonardo Sartorio secretario ducale».³³

Nel luglio del 1535 il nobile piemontese comunicava invece al sovrano gli omaggi del principe cardinale Andrea Doria e del legato cardinale Agostino Grimaldi, che aveva visitato in suo nome; gli fornì altresì qualche informazione sulle manovre dell'imperatore e del suo esercito, avuta dall'ambasciatore ducale.³⁴

Il 1536 vide Sartori impegnato in un sotterraneo lavoro diplomatico per la risoluzione della controversa questione del Monferrato, rivendicato

³² *Ibid.*, doc. 2, Giovanni Leonardo Sartori a Carlo II, da Torino, 16 marzo 1532. L'autore della scoperta della «chose meschante: une rebellion et traison contre ung tel prince comment vostre Excellence» era stato il capitano Girolamo Maleta, che l'aveva denunciata per «faire quelque bon et agreable service». L'interrogatorio dei cospiratori, Tommaso Brun e Bartolomeo Long, era avvenuto a Casale. Essi riferirono di un piano ben congegnato: «Il se trouveront avec nous mille hommes en armes bien en ordre» e «l'argent pour payer [les] soldatz est en Ast et les vivres apretez tout au long du chemin jusques Saint Estienne quest asses pres de Mondeny ou nous se debuons trouver pour se mettre en bone ordonnance»; tanta era «l'affection quest aux nostres de frapper sur nos ennemys que quant ilz auront notice que serons troys ou quatre millers au pres ilz se mettront en fureur a frapper sur eulx. Et quant serons la nous se fortifierons de telle sorte en la plan que sil venoit toute la puisance du roy de france il ne nous scauroit rien faire». Brun aggiunse che, arrivati a destinazione, «on avoit l'ordre de crier ferro ferro et premierement de prendre monsieur le gouverner [...] et despuys y bailler de la poison pour le faire mourir». Gli altri prigionieri dovevano essere torturati e uccisi.

³³ A tenerne costantemente informato Carlo II fu il plenipotenziario piemontese Girolamo Porporato: vedi AsTo, *Materie politiche per rapporto all'interno, Archivio di corte, Lettere di particolari*, P, mazzo 57, docc. 18, 20, 22-25 (lettere del 17, 23, 26, 28 marzo e del 4, 6 aprile 1532, da Torino). Il marchese Giorgio del Monferrato scrisse al duca in merito al Sartori e al suo operato il 18 marzo: *ibid.*, doc. 18 bis. Nel 1533 Sartori si recò personalmente dal marchese di Saluzzo e gli furono per questo corrisposti 32 scudi: *ibid.*, *Archivi camerati*, art. 86, par. 1, mazzo 9, c. 161v, n. 257.

³⁴ AsTo, *Materie politiche per rapporto all'interno, Lettere di particolari*, S, mazzo 45, doc. 4, Giovanni Leonardo Sartori a Carlo II, da Genova, 2 luglio 1535. Entrambi i cardinali si erano rallegrati di avere notizie del duca «faisant grandes merciations et offers a vostre Excellence». Le notizie dell'ambasciatore riguardavano l'esercito spagnolo partito da Barcellona, un viaggio di Carlo V in Sardegna e poi alla volta di Tunisi, dove il Barbarossa aveva posto le sue fortificazioni.

da Carlo II in virtù di patti stipulati ai tempi di Jolanda di Savoia, e infine assegnato dall'imperatore al duca di Mantova Federico Gonzaga nel novembre del 1536. Per raggiungere i loro scopi, il piemontese indicò un'articolata strategia a Beatrice di Savoia. A suo avviso, sarebbe stato opportuno sia che la duchessa autorizzasse ufficialmente il suo intervento sia che si avvallesse dei servigi di un certo «frere Leonard», sia, infine, che si rivolgesse personalmente a uno dei consiglieri imperiali incaricati dell'esame della questione, Ferdinando de Guevarra, «non già per corrompere la giustizia», ma per far valere tutta la sua autorità di sovrana («per farli conoscere ha da fare con una vera principessa qual riconosce molto bene ciascaduno»); a tal fine, le inviava una minuta della lettera da inviare al de Guevara.³⁵ Nel contempo, Sartori seguì insieme con i presidenti Niccolò Balbo e Giovanni Francesco Porporato altri fronti diplomatici e, in particolare, le manovre di Andrea Doria e del marchese del Vasto per far assegnare il marchesato al Gonzaga.³⁶

Tuttavia, due furono i problemi principali affrontati dal Sartori nelle sue lettere ai sovrani: la difficilissima situazione finanziaria della corona e la guerra, di cui il Piemonte fu teatro in seguito alla decisione di Carlo II di schierarsi con Carlo V alla ripresa della lotta con la Francia per la supremazia in Italia, nel 1535. Il duca aveva a lungo cercato di destreggiarsi nella complessa situazione che opponeva la Francia, l'Impero e gli svizzeri, al fine di non mettere a repentaglio il suo paese, facile preda degli Stati belligeranti per la sua posizione, e di conservare la sua sovranità sul territorio del Lemano e su Ginevra, posta sotto la sua giurisdizione in qualità di vicario perpetuo del Sacro Romano Impero. Né la neutralità né la subordinazione al nipote Francesco I né gli esborsi finanziari a vantaggio dei bernesi avevano però risparmiato da devastazioni e minacce alla sua integrità territoriale lo Stato sabauda, reso d'altra parte ancora più vulnerabile dal rifiuto dell'Assemblea degli stati di acconsentire alla creazione di un esercito permanente. L'avvicinamento di Carlo II all'imperatore avvenne in occasione del Congresso di Bologna nel 1530 e fu sancito dalla cessione a Beatrice di Savoia della contea di Asti e delle altre signorie, che ingrandirono il territorio sabauda nella pianura padana. La rottu-

³⁵ *Ibid.*, doc. 5. Giovanni Leonardo Sartori a Beatrice di Savoia, da Genova, 8 luglio 1536.

³⁶ *Ibid.*, docc. 6-7, Giovanni Leonardo Sartori a Beatrice di Savoia, da Genova, 13 e 16 settembre 1536; lettera di Giovanni Leonardo Sartori a Carlo II, da Asti, 20 ottobre 1538 (*ibid.*, doc. 9), in cui si parla del pagamento di 3.000 scudi al marchese di Vasto per l'affare del Monferrato. I funzionari sabaudi paventavano un accordo tra il Gonzaga e il re francese.

ra dei rapporti con la Francia si consumò allorché la morte improvvisa dell'ultimo duca di Milano Francesco II Sforza determinò, secondo gli accordi di Cambrai, il passaggio del Milanese agli spagnoli e il conseguente riaccendersi delle ostilità con il Valois.

La svolta politica di Carlo II ebbe tragiche conseguenze per il ducato. Privo di armate e di denari, esso fu devastato dagli eserciti in guerra, dalle carestie, dalle ruberie e dalle stragi; poi venne quasi completamente occupato da Francesco I (fatta eccezione per Cuneo, Nizza, Vercelli e Aosta), in virtù dell'asserito diritto di successione di sua madre Luisa di Savoia. Nel 1536 il duca perse inoltre i territori di Vaud, di Gex e del Chablais ad opera dei bernesi e dei vallesiani appoggiati da Francesco I, mentre Ginevra, passata alla Riforma, si rendeva indipendente. Falliti i tentativi di Carlo II di rientrare in possesso dei suoi territori – tentativi che lo portarono a peregrinare nelle Fiandre e in Germania – il ducato rimase sotto il dominio francese per vent'anni, fino alla pace di Cateau-Cambrésis, in seguito alla quale fu reinsediato sul trono Emanuele Filiberto di Savoia.

La corrispondenza del Sartori apre squarci sulle drammatiche vicende che segnarono lo Stato sabauda. In primo luogo, le sue lettere lamentano la penuria dell'erario, che minacciava la stessa casa reale, per ovviare alla quale i duchi di Savoia ricorsero a tutti i mezzi disponibili, dalla consueta ma sempre più pressante richiesta di sussidi alle comunità, ai lasciti delle città e dei signori piemontesi, ai prestiti. Per espletare il delicato incarico di ottenere denaro in prestito la duchessa si servì più volte del suo fedele funzionario. Nel febbraio del 1535, in considerazione della sua «legalitas et experientia», Sartori fu nominato procuratore per un prestito di 20.000 scudi e gli furono fatti disimpegnare «nonnulla pignora aurea et argentea» dati in garanzia per un debito di 5.700 scudi contratto con dei genovesi.³⁷ Ma le casse ducali erano così vuote che Beatrice di Savoia fu addirittura costretta a farsi imprestare 50 scudi dal genovese Ottaviano Sauli per pagare le spese del viaggio fatto da Sartori a Genova «per comandamenti et negocii della predetta illustrissima Duchessa».³⁸ Sei mesi

³⁷ AsTo, *Materie politiche relative all'interno, Protocolli dei notai camerati*, 160, c. 34v. La lettera di procura è datata 13 febbraio 1535; l'interesse del prestito era di 1.206 scudi.

³⁸ Vedi GAUDENZIO CLARETTA, *Notizie storiche* cit., pp. 91 sg.: il prestito fu concesso il 17 marzo 1536 da Ottaviano Sauli di Genova alla duchessa e ricevuto da «Messer Leonardo Sartorio vice tesoriere per pagar le spese di esso vice tesoriere et di Luciano Pellerio di Sauona et di maestro Nicolao doriere di detta illustrissima Madama per viaggio da loro fatto a Genoua per comandamenti et negocii della predetta illustrissima Duchessa cinquanta scudi

dopo la concessione del prestito, il piemontese rassicurava la duchessa che d'«une facon ou aultre» il denaro sarebbe stato restituito e indicava dei possibili introiti.³⁹ Nonostante le difficoltà, egli si mostrava fiducioso: «Madame – scriveva a Beatrice – je nay encores peu trover les credits toutesfoys ung men a donne quelque esperance».⁴⁰

Col passare del tempo, la fiducia cominciò a lasciare il posto alla preoccupazione e all'accurata richiesta di mandare «al piu presto detto recatto acio si metti subito fine qua et le baghe si retirino in seguro».⁴¹ La consapevolezza della critica situazione di casa Savoia non si tramutò tuttavia mai in rassegnazione: Sartori si ingegnò, senza «sparagnar fatica», per soddisfare le crescenti esigenze dei sovrani, rivelando abilità nel maneggio degli affari finanziari, ma anche acume, dirittura morale e un forte senso civico, acuito dall'apprensione per le sorti della sua patria.

Queste doti gli tornarono utili nello svolgimento dello sue mansioni, che lo videro far fronte alle pressanti richieste avanzate dai creditori del duca⁴² e all'oggettiva mancanza di risorse e di personale («e chi e morto chi se ne andato»)⁴³. Egli fu costretto ad operare tra funzionari ottusi, privi di intelligenza pratica – come quel commissario Morone di stanza a Genova che con le sue angherie «a talmente spaventato li mulaterii et

al sole». Non si trattò dell'unico prestito a cui ricorsero i sovrani sabaudi: nei mesi successivi, altro denaro fu ottenuto dal marchese di Marignano Gian Giacomo de' Medici, dal segretario Ludovico Michaud, dall'ambasciatore ducale presso Carlo V e signore di Reano Cassiano Dal Pozzo, per un ammontare di 325 scudi.

³⁹ AsTo, *Archivio di corte, Lettere di particolari*, S, mazzo 45, Giovanni Leonardo Sartori a Beatrice di Savoia, da Genova, 8 luglio 1536. Sartori contava di restituire il denaro al Sauli con i pagamenti posticipati della fiera di Pasqua.

⁴⁰ *Ibid.*, doc. 11: il biglietto non è datato.

⁴¹ *Ibid.*, doc. 6, Giovanni Leonardo Sartori a Beatrice di Savoia, da Genova, 13 settembre 1536. Probabilmente alla restituzione di questo prestito si riferiva la duchessa scrivendo al marito il 24 settembre, da Villafalletto (la lettera è senza anno) sugli espedienti di Sartori «pour entretenir ceulx a qui lon debuoit»: AsTo, *Materie politiche per rapporto all'interno, Lettere diverse, Real Casa, Lettere di duchi e sovrani*, mazzo 7, doc. 148.

⁴² Sartori riferiva, ad esempio, della reazione irata avuta da Carlo Cattaneo a causa delle loro lettere di cambio: AsTo, *Materie politiche per rapporto all'interno, Archivio di corte, Lettere di particolari*, S, mazzo 45, doc. 7, Giovanni Leonardo Sartori a Beatrice di Savoia, da Genova, 16 settembre 1536. Due anni dopo, Sartori informava il duca di essere stato costretto a dare 40 scudi al signore di Ozasco «dicendo chera mandato da lex.cia di monsignore et era venuto con speranza dhaver dinari da me et protestaria contra di me che restava qua per questo»: *ibid.*, doc. 8, Giovanni Leonardo Sartori a Carlo II, da Asti, 1° ottobre 1538.

⁴³ *Ibid.* e doc. 7, Giovanni Leonardo Sartori a Beatrice di Savoia, 16 settembre 1536, da Genova; AsTo, *Archivio di corte, Lettere di particolari*, B, mazzo 6, Giovanni Leonardo Sartori a Niccolò Balbo, da Asti, 20 luglio 1539.

ciascaduno condutero di robe che fugeno sta cita come amorbata, ché stato un grandissimo danno a suoi daciti»;⁴⁴ a fronteggiare ufficiali truffaldini, che approfittavano della situazione caotica per arricchirsi a spese dello Stato. A questi mascalzoni Sartori non risparmiava la sua riprovazione: essi erano «grandissimi ribaldi et pegio che faziosi. Io sono pur tropo inimico de ribaldi».⁴⁵ Chiedeva, anzi «supplicava», l'energico intervento da parte del principe, affinché «quon donne repulse a telz abuseurs et simulateurs». Come punizione, indicava il pagamento di sei mesi di dazi e la soppressione delle provvigioni.⁴⁶

Per Sartori, la salvaguardia dell'ordine pubblico e dello Stato erano obiettivi primari. Egli nutriva un grande rispetto per «l'interventi lautorita e ordenamento» del sovrano⁴⁷ e seguì sempre con sollecitudine i problemi del ducato e le sue vicende belliche.⁴⁸ Il tesoriere era sempre attento all'erario – tanto da ironizzare amaramente, alla resa di Torino nel 1536 per 25.000 scudi, che «je vouldroye en eussent apportez deux milions car tant plus y en resteroit».⁴⁹ Ma giustificava per il raggiungimento del bene pubblico anche il dispendio del poco denaro erariale. Lodò pertanto l'azione condotta dal governatore di Asti contro i malviventi, nonostante i costi che comportava («li va alcuni dinari per fare queste preise et giustizia, ma sono ben spenduti»). Ma soprattutto incoraggiò gli investimenti per limitare i danni della guerra, allontanando gli eserciti dai «poveri

⁴⁴ AsTo, *Archivio di corte, Lettere di particolari*, S, mazzo 45, doc. 8, Giovanni Leonardo Sartori a Carlo II, da Asti, 1° ottobre 1538. La presenza del Morone gli impediva inoltre di inviare «piu dinari che non facio».

⁴⁵ AsTo, *Archivio di corte, Lettere di particolari*, B, mazzo 6, c. 35r, biglietto non datato a Niccolò Balbo.

⁴⁶ *Ibid.*, c. 32r, Giovanni Leonardo Sartori a Niccolò Balbo, da Asti, 20 luglio 1539. Nella versione italiana della lettera (cc. 32r-34v) Sartori narrava dettagliatamente di aver condotto indagini personali sui due funzionari, Bartolomeo Ravicia e Gabriele Francesco, inizialmente interrogati da testimoni corrotti e da un ufficiale compiacente, loro amico, Giovanni Musso. Le loro «ribalderie», consistenti nel tentativo di frodare sul pane, avevano suscitato la rivolta dei cittadini. Egli supplicava pertanto il duca «a non concederli alcuna provisione nisi prius visis iuribus de lex.a del s.or principe» e lo invitava a riflettere «come volte il sole li sii il piu abramato e afamato de dinari et di guadagno che costoro».

⁴⁷ AsTo, *Archivio di corte, Lettere di particolari*, S, mazzo 45, doc. 8, Giovanni Leonardo Sartori a Carlo II, da Asti, 1° ottobre 1538: «In molte cose bisognera puoi l'interventi lautorita e ordenamento speciale di vostra Ex.a et sper le cose anderano bene».

⁴⁸ *Ibid.*, doc. 5, Giovanni Leonardo Sartori a Beatrice di Savoia, da Genova, 8 luglio 1536. Sartori seguì con attenzione, ad esempio, lo spostamento del teatro di guerra in Provenza nel 1536, informando la sovrana dei movimenti delle truppe agli ordini del conte Pietro Maria di San Secondo. Vedi anche *ibid.*, doc. 8, cit.

⁴⁹ AsTo, *Archivio di corte, Lettere di particolari*, S, mazzo 45, doc. 5, cit.

contadi», nella convinzione che in questo modo «le cose si raddrezeranno»: «altramente vedo dal tutto roinata quella infelice terra». ⁵⁰

La realtà doveva deludere le aspettative di Sartori. Il suo sovrano costretto alla fuga, a Nizza e poi a Vercelli; la sua patria messa a ferro e fuoco dalle armate nemiche, con le città che cadevano l'una dopo l'altra nelle mani dei francesi, senza trovare resistenza da parte di un esercito debole e mal pagato e di una popolazione stremata dalla fame, dalle violenze, dalle depredazioni; la sua Chieri, passata dall'occupazione francese a quella spagnola, depauperata e ridotta a un «manipolo di fantasmi» da truppe simili a «locuste». ⁵¹ Nel 1538, infine, la prematura scomparsa di Beatrice di Savoia privava Sartori di una figura importante di riferimento, che aveva contribuito alla sua fortuna e che apprezzava le sue qualità, tanto da beneficiarlo, nel testamento, con un lascito di cinquanta scudi. ⁵²

La consistente fortuna che Sartori aveva accumulato nel corso della sua carriera nell'amministrazione del ducato dovette tuttavia garantirgli almeno la tranquillità economica. Al termine del suo mandato, il piemontese risulta infatti proprietario di un patrimonio considerevole, ammontante a un valore di oltre 2.200 fiorini, che consisteva in una porzio-

⁵⁰ AsTo, *Archivio di corte, Lettere di particolari*, S, mazzo 45, doc. 8, cit.: «In Turino et da per tutto o dato aviso acio chogniuno vieni et sia buona et solcito che si mandino via li soldati restando libero sto suo povero contado». Sartori contava, per liberarsi dei soldati, su 3.000 scudi promessi dal signore di Casale e da un certo signor Giambattista, «ma che nostro signor Idio ne doni gratia desere liberi de soldati, come spero et si e promesso, le cose se raddrezerano di tal manera, che quella cognosera dal mio canto non sparagno la fatiga».

⁵¹ Nelle *Memorie di un terrazzano di Rivoli dal 1535 al 1586*, edite in *Miscellanea di Storia Italiana*, serie I, tomo VI, Torino, 1865, pp. 559 sg., si riferisce che a Chieri, dopo la partenza dei francesi, «non si vedea per la strada altro che erba, e gli uomini e le donne con figura di fantasmi, attesi i gran patimenti». Chieri, che combatté a fianco dei duchi in virtù del patto di devoluzione del 1347, cadde in mano francese nel 1536, l'anno successivo fu conquistata dalle truppe imperiali per tornare poi sotto i francesi nel 1551, per dieci anni. La tragica situazione della città fu raffigurata da Guglielmo Caccia detto «il Moncalvo», in un quadro conservato nella chiesa di s. Bernardino di Chieri. Il paragone dei soldati e delle locuste è del notaio e cronachista Bartolomeo Martinetti (una delle copie della sua brevissima cronaca è conservata nella Biblioteca Reale di Torino, *Storia Patria*, 279, ff. nn.). Così si descrive la situazione delle popolazioni piemontesi: «Parecchi cittadini sono stati presi, sforzati, uccisi, violate e sforzate le loro figliuole e donne, rovinata le case, trasportati tutti i loro beni mobili [...] e tanto le donne e figliuole che i figliuoli fatti prigionieri e astretti a riscatto, e non solo essi, ma sforzati a pagar riscatto di quelli ammazzati senza voler permettere che fossero sepolti». A Torino la popolazione fu ridotta a un terzo a causa della carestia e dei patimenti.

⁵² AsTo, *Materie politiche per rapporto all'interno, Real Casa, Testamenti*, mazzo 4, Testamento di Beatrice di Savoia rogato il 21 gennaio 1538 a Nizza: «Legat domino Leonardo Sartorio thesaurario suo scutos quinquaginta».

ne del castello trecentesco di Castelguelfo, nella località di Pessione presso Chieri, circondato da ampi appezzamenti di terreni lavorativi, coltivati a frutteto, a vigneti, ad arativo, a prati, e munito di torre e di un'abitazione per il massaro, nonché di un orto situato in città, in cui sorgevano due «domunculae» distrutte dai soldati che le avevano occupate durante la guerra. L'elenco dei beni del Sartori si trova in un atto di suo pugno, vergato quando egli si trovava già oltralpe e, quindi, in occasione di un suo breve rientro in patria nel marzo del 1552: questo importante documento rivela pertanto la prospera situazione economica e sociale del Sartori allorché egli decise di lasciare l'Italia per aderire alla Riforma.⁵³ A seguito del suo esilio «religionis causa», i suoi beni furono forse confiscati per decreto sovrano; per questo egli si trovò oltralpe in condizioni economiche precarie.⁵⁴ Se è vera la supposizione di Jalla che dal 1541 egli si ritirò a Chieri – e la documentazione non dà motivo di dubitarne⁵⁵ –, grazie a questo patrimonio Sartori visse nei dieci, oscuri anni che separano la fine del suo lavoro amministrativo dalla sua ricomparsa a Ginevra, sotto le spoglie di «secondo Mosè».

In questo periodo Sartori maturò il suo pensiero e le sue scelte religiose, che lo indussero a un mutamento radicale della propria esistenza, tale che egli si trasformerà da ricco e rispettato funzionario ducale, di

⁵³ Nel «Registrum bonorum Leonardi Sartorii in finibus Cherii factum de mense martii 1552» e firmato «Leonardus Sartorius manu propria», conservato nell'Archivio storico comunale di Chieri, n. 53, c. 49r-v, si trovano indicati come suoi possedimenti «iusto titulo»: «in finibus Cherii loco dicto ad castrum delphum alias Guelphum: et primo partem unam ipsius castrum quae est introeundo a manu dextra ab infimo terre usque ad summum, una cum suis solariis et membris ac circumstanciis et pertinenciis ipsius edificii, quae poterit esse circa quarta pars ipsius castrum. Et cum ingressibus et egressibus per portam et curtem castrum, turrim magnam, et viretum, rattaque parte piscarium, pascui, arborum, puteorum, et omnium iurium ipsius castrum f. 200»; all'interno del castello, «domus una solariata in qua habitat massarius», con due cassette ad uso di stalla e di mulino per la biada, e un'isoletta coperta di alberi da frutto del valore di 100 fiorini e 10 denari; una pezza di terra a prato, con orto, di estensione «jornatarum trium et tabularum quadraginta», sei pezze di terre da arare di estensione di circa 23 giornate e 249 tavole, una pezza di bosco di estensione 4 giornate, una pezza di orto di 7 tavole comprensiva di «duae domunculae», con un valore complessivo di oltre 2.000 fiorini.

⁵⁴ Un decreto firmato da Enrico II a Chateaubriand il 27 giugno 1551 imponeva l'obbligo di confisca dei beni degli eretici: vedi GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., p. 67. Come risulta da una obbligazione rilasciata a Bonifacio Amerbach per ottenere un prestito, Sartori dovette comunque contare su degli aiuti economici provenienti dall'Italia: vedi oltre, p. 257.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 80. Il nome di Sartori non compare più, da questa data, in nessun tipo di documento relativo all'amministrazione del ducato.

grande abilità e realismo nel maneggio degli affari dello Stato, in un utopista visionario peregrinante per l'Europa allo scopo di realizzare il suo idealistico progetto di rinnovamento della cristianità e di riconciliazione universale: insomma, un passaggio drastico dal realismo all'utopia. Tuttavia, a ben guardare, tracce dei valori a cui Sartori si era ispirato nel servizio come servitore dello Stato appaiono nitide nel suo disegno riformatore. Certo, non si coglie nel suo pensiero quel nodo strettissimo di interessi religiosi, politici e culturali visibile nella riflessione e nell'operato di altri riformatori italiani, per i quali la riforma religiosa era *de facto* riforma della vita politica e culturale – il caso dei modenesi Filippo Valentini e Ludovico Castelvetro è esemplare di questo impegno di rinnovamento della società nel suo complesso.⁵⁶ Ma anche nell'idea di una nuova *societas Christiana* propugnata dal Sartori si avvertono quella sensibilità alla pace e alla giustizia, quella coerenza morale, quell'ideale di società regolata da probità e saggezza che avevano caratterizzato la sua carriera di funzionario dello Stato sabauda.

⁵⁶ Vedi FILIPPO VALENTINI, *Il principe fanciullo. Trattato inedito dedicato a Renata e Ercole II d'Este*, Testo, introduzione e note a cura di LUCIA FELICI, Firenze, Olschki, 2000 (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, 10). Le sole monografie sul Castelvetro rimangono quelle di TOMMASO SANDONNINI, *Lodovico Castelvetro e la sua famiglia. Note biografiche*, Bologna, Zanichelli, 1882 e di GIUSEPPE CAVAZZUTI, *Lodovico Castelvetro*, Modena, Società tipografica modenese, 1903. Per il suo pensiero religioso è fondamentale l'analisi di EZIO RAIMONDI, *Gli scrupoli di un filologo. Ludovico Castelvetro e il Petrarca*, in Id., *Rinascimento inquieto*, Torino, Einaudi, 1994, pp. 57-142. Vedi inoltre la «voce» di VALERIO MARCHETTI, GIORGIO PATRIZI in *DBI*, XXII, pp. 8-21 e le molte ricerche in corso, di cui si rende noto anche in *Ludovico Castelvetro. Letterati e grammatici nella crisi religiosa del Cinquecento*, Atti della XIII giornata Luigi Firpo, Torino, 21-22 settembre 2006, a cura di MASSIMO FIRPO e GUIDO MONGINI, Firenze, Olschki, 2008.

CAPITOLO II

VERSO LA RIFORMA PROTESTANTE

1. *Piemonte, terra d'eresia*

Nell'Italia della prima metà del Cinquecento evoluzioni esistenziali come quella del Sartori erano possibili, ancorché impressionanti. Tanto più in Piemonte. Il messaggio riformato ebbe infatti qui, per la peculiare situazione politica e religiosa esistente nello Stato sabauda, una precoce e ampia diffusione.¹ Nel 1559, il medico Gerolamo Alosiano di Busca poteva annunciare ai principi protestanti tedeschi e ai riformatori svizzeri, forse con eccessivo trionfalismo, che nei territori piemontesi non vi era quasi alcuna città o luogo «in qua non sit aliqua Christi ecclesia, aut occulta aut manifesta».²

Come altrove, anche in Piemonte la grande decadenza della chiesa fornì terreno propizio per la Riforma. Numerose e concordi sono le testimonianze sulla corruzione e sul malgoverno delle istituzioni ecclesiastiche a tutti i livelli, favoriti dal desiderio di accaparrarsi redditi beneficiari fra i più alti d'Italia.³ Non specchiati esempi di virtù pastorali i due

¹ Sulla Riforma in Piemonte manca uno studio complessivo recente; la più valida monografia resta GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte* cit. Per altra bibliografia si rinvia alla voce «Piemonte» in *The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture. A Bibliography of the Secondary Literature (ca. 1750-1997)*, compiled by JOHN TEDESCHI in association with JAMES M. LATTIS, *Historiographical Introduction* by MASSIMO FIRPO, Modena, Panini, 2000, pp. 671-676.

² La lettera di Busca è edita, con versione francese a fronte, da ALEXANDRE VINAY, «Bulletin de la Société d'histoire vaudoise», 7, 1890, pp. 43-60: il medico affermava: «[Ecclesiae] quae si non possunt habere ministros, saltem orant. Et qui ex iis norunt litteras et sapientiores sunt, legunt sacras scripturas in privatis aedibus», p. 48. Una traduzione italiana di essa è in GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., pp. 97-104.

³ Sulla «disastrosa» situazione della chiesa cattolica in Piemonte vedi i numerosi documenti citati in ARTURO PASCAL, *La società e la Chiesa in Piemonte nel secolo XVI considerate in se stesse e nei loro rapporti con la Riforma*, Pinerolo, 1912. Vedi anche MICHELE GROSSO, MARIA

arcivescovi che si succedettero alla guida della diocesi di Torino nella prima metà del Cinquecento, Innocenzo e Cesare Cybo, sempre assenti dalla loro sedi e disinteressati alla cura delle anime e delle istituzioni; ignoranti e inadempienti dei loro doveri pastorali (soprattutto nelle Valli Valdesi) i sacerdoti; incline al libertinaggio gran parte del clero regolare e secolare, dall'illustre vescovo di Nizza, Pietro Martinengo ai membri dei conventi – noti, questi ultimi, anche per la loro rapacità e violenza. In breve, la situazione della chiesa piemontese veniva considerata «disastrosa» dai contemporanei. Ai quali non sfuggì, peraltro, il nesso esistente fra quella situazione e la propagazione della Riforma: il frate Agostino di Castellamonte, ad esempio, nelle sue memorie addossava la responsabilità del contagio ereticale al «mal esempio delli preti et mal governo dei prelati», citando molti casi della loro condotta immorale.⁴

Ma a favorire la notevole propagazione della Riforma in Piemonte fu, in primo luogo, la presenza dei valdesi.⁵ Sin dal Medioevo, gli eredi di Pietro Valdo avevano dato vita a solide e ramificate comunità nelle valli del Chisone, della Germanasca, del Pellice e nei territori circostanti, che erano sopravvissute alle persecuzioni con la pratica della clandestinità e del nicodemismo e in virtù agli accordi via via stipulati, in quanto entità collettiva, con i duchi di Savoia. La rete organizzativa e l'attività propagandistica dei valdesi si rafforzò considerevolmente dopo l'avvicinamento alle città svizzere sancita dall'adesione alle dottrine calviniste nel Sinodo di Chanforan (1532). La Svizzera dette loro sostegno politico, appoggiando la causa valdese presso i sovrani francesi nei momenti critici della dominazione del Piemonte.⁶ Dalle città elvetiche arrivarono libri e

FRANCA MELLANO, *La Controriforma nella Arcidiocesi di Torino (1558-1610)*, I, Roma, Tip. Poliglotta Vaticana, 1957.

⁴ *Relazione storica dello stato delle valli di Perosa e S. Martino circa la religione*: testo manoscritto conservato nella Biblioteca vescovile di Pinerolo, citato da PIERPAOLO MERLIN, *Il Cinquecento* cit., p. 46.

⁵ Per la storia dei Valdesi in Piemonte nel Cinquecento vedi CARLO IMBERT, *Le Valli Valdesi durante la prima dominazione francese*, Milano, Tip. Agraria, 1908; GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte* cit.; AUGUSTO ARMAND HUGON, *Popolo e chiesa nelle Valli dal 1532 al 1561*, «Bollettino della Società di studi valdesi», 110, 1961, pp. 5-34. Più in generale vedi *Storia dei Valdesi*, Torino, Claudiana, 1974-1980, 3 voll., I-II, a cura di AMEDEO MOLNAR e AUGUSTO ARMAND HUGON; SALVATORE CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1992, pp. 145-170.

⁶ ARTURO PASCAL, *Le ambascerie dei cantoni e dei principi protestanti di Svizzera e Germania al re di Francia in favore dei Valdesi durante il periodo della dominazione francese in Piemonte (1535-1559)*, «Bollettino storico bibliografico subalpino», 18, 1920, pp. 80-119, 314-336; 19, 1921, pp. 26-38.

predicatori (fra i quali l'esule napoletano Scipione Lentolo, noto autore della *Historia delle grandi et crudeli persecuzioni*), che alimentarono intense campagne di proselitismo:⁷ tanto che, in un provvedimento emanato nel 1555 dal Parlamento di Torino, si individuava una delle principali ragioni della diffusione della dottrina riformata nelle Valli Valdesi nella «predication d'aucuns predicateurs venantz du lieu de Geneve».⁸ I valdesi, comunque, si impegnarono molto anche per loro conto per l'evangelizzazione del paese, in vista della quale si fornirono di una nuova e notevole versione francese della Bibbia.⁹ Durante la dominazione francese, la loro attività di apostolato poté incrementarsi – e la loro identità religiosa e comunitaria essere salvaguardata – grazie alla protezione dei governatori delle Valli Wilhelm von Fürstemberg, comandante dei mercenari tedeschi inviati dai principi protestanti alleati di Francesco I, e Gauthier Farel, fratello del riformatore svizzero Guillaume Farel, entrambi protestanti.

La contiguità con la Svizzera e i rapporti tradizionalmente assai stretti che intercorrevano tra il ducato, Berna e Ginevra, contribuirono all'immediata penetrazione in Piemonte dei testi di Lutero, Melantone, Zwingli, Butzer e altri riformatori, che furono presto tradotti anche in italiano e largamente diffusi, soprattutto tra gli studenti e il clero regolare. Anche in Piemonte, come altrove, i maggiori centri di irradiazione delle nuove dottrine furono infatti il pergamo e l'Università. All'interno dell'Accademia torinese svolsero, tra l'altro, opera di proselitismo gli studenti francesi Anémond de Coct, Jean Canaye e Émile Perrot, che furono in corrispondenza con Guillaume Farel.¹⁰ Alcuni episodi che, nel

⁷ I primi degli otto pastori inviati dalla Svizzera partirono da Ginevra nel 1555: vedi ROBERT M. KINGDON, *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France, 1555-1563*, Genève, Droz, 1956. Sul Lentolo e la sua opera di evangelizzazione vedi EMANUELE FIUME, *Scipione Lentolo 1525-1559. «Quotidie laborans evangelii causa»*, Torino, Claudiana, 2003. Per l'influsso esercitato da Ginevra sull'organizzazione ecclesiastica dei valdesi vedi GIORGIO PAYROT, *Influenze franco-ginevrine nella formazione delle discipline ecclesiastiche valdesi alla metà del XVI secolo*, in *Ginevra e l'Italia*, a cura di DELIO CANTIMORI, LUIGI FIRPO, GIORGIO SPINI, FRANCO VENTURI, VALDO VINAY, Firenze, Sansoni, 1959, pp. 215-286.

⁸ Documento citato da GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., p. 80.

⁹ La traduzione della Bibbia finanziata dai valdesi delle Valli con 500 scudi d'oro, fu realizzata da Pierre Robert l'Olivetano nel 1535, e costituì, fino all'Ottocento, la base di tutte le versioni evangeliche in francese della Scrittura.

¹⁰ Sulla loro opera di proselitismo vedi VALDO VINAY, *Die Arbeit einiger Französischer Studenten für der Verbreitung der Reformation in Turin und ihre Beziehungen zu Farel (1523-1530)*, in *Actes du Colloque G. Farel*, Neuchâtel 29 septembre - 1^{er} octobre 1980, publiés par

1523, ebbero come protagonista il celebre umanista Celio Secondo Curione, illustrano con chiarezza questa circolazione di libri e di idee, e le rapide conversioni che provocava. Il futuro eterodosso e professore dell'Università di Basilea, nato a Ciriè presso Torino da famiglia di rango elevato, era allora studente all'Accademia torinese. Sollecitato a conoscere le dottrine riformate dalle prediche dell'agostiniano Girolamo Negri, che discuteva le opere di Lutero dal pulpito, Curione non ebbe difficoltà a procurarsi copia delle *95 tesi* e della *Cattività babilonese* di Lutero, del *Vera e falsa religione* di Zwingli, di parecchi scritti di Melantone. Rinchiuso nel convento di S. Benigno in Fruttuaria, nel Canavese, per aver tentato insieme con altri studenti di andare a studiare oltralpe, egli vi poté leggere i *Loci communes* di Melantone; dopodiché, un giorno sostituì una Bibbia a un reliquiario di proprietà del convento, sulla quale scrisse: «Questa è l'arca del Patto».¹¹

Nel volgere di pochi anni, la «mala setta» ereticale penetrò «in tutto il dominio». Benché vi fosse consapevolezza della situazione e della improrogabile necessità di fronteggiarla «ché essendo quel paese principio et chiave d'Italia potria talmente dilatare che non basteria tutto il potere di Sua Santità a provvederli»,¹² i provvedimenti presi dalla Santa Sede e dal duca Carlo furono scarsi e inefficaci.¹³ Dal 1525 furono emanati bandi papali per la repressione dell'eresia e fu rafforzato il potere coercitivo della chiesa, affidato ai vescovi di Aosta, Vercelli, Ivrea, Mondovì, Ginevra e Losanna, ai commissari papali e al francescano Tommaso Illirico, no-

PIERRE BARTHEL, RÉMY SCHEURER, RICHARD STAUFFER, 2 vols., Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1983, pp. 73-81.

¹¹ Gli altri studenti erano Francesco Garino e Camillo Bonello, destinati poi a svolgere opera di proselitismo in favore della Riforma, l'uno nel Delfinato, nelle Valli Valdesi e nel marchesato di Saluzzo, l'altro fra i valdesi in Calabria. Gli episodi, narrati da Niccolò Stupano nella sua *Oratio panegirica de Coelii Secundi Curionis vita atque obitu, habita Basileae anno 1570* (in JOHANN GEORG SCHELHORN, *Amoenitates literariae, quibus variae observationes, scripta item quaedam anedocta et rariora opuscula exhibentur*, Francofurti & Lipsiae, Apud Daniel Bartholomaei & fil., 1725-1731, XIV, pp. 325-402, pp. 328 sgg.), sono ricordati da GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., pp. 13, 23. Su Curione vedi MARKUS KUTTER, *Celio Secondo Curione. Sein Leben und sein Werk (1503-1569)*, Basel und Stuttgart, Helbing und Lichtenhahn, 1955.

¹² Così si esprimeva il vescovo di Aosta Pietro Gazino in una lettera a Carlo II, da Roma, 12 luglio 1529, edita in BARTOLOMEO FONTANA, *Renata di Francia duchessa di Ferrara*, Roma, Forzani e C., 1889-1899, 3 voll., I, pp. 295 sg.

¹³ Cfr. GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., pp. 29 sg. e ROMANO CANOSA, *Storia dell'Inquisizione in Italia dalla metà del Cinquecento alla fine del Settecento*, Milano, Sapere 2000, III, *Torino e Genova*, 1988, pp. 14 sg.

minato «Inquisitore generale contro Luterani e Valdesi negli Stati sabaudi e nel Delfinato» nel 1527.¹⁴

Tuttavia, la capacità d'intervento della chiesa di Roma mancò di incisività, sia per la disorganizzazione del sistema repressivo sia e soprattutto per la resistenza alle ingerenze ecclesiastiche da parte del sovrano.¹⁵ Forte di una tradizione gallicana che risaliva al secolo precedente – sancita dall'Indulto concesso da Niccolò V nel 1451 – lo Stato sabauda difese tenacemente le proprie prerogative giurisdizionali, trovando appoggio contro l'invadenza dei giudici ecclesiastici nelle bolle papali emanate da Giulio II (1506) e da Leone X (1515), sia pure opportunamente interpretate.¹⁶ La tutela, da parte del sovrano, della tradizionale autonomia dalla Santa Sede fu all'origine di continui conflitti istituzionali con le autorità ecclesiastiche incaricate della repressione: nel marzo del 1526, ad esempio, il Consiglio ducale raffreddò lo zelo di un frate inquisitore che voleva reprimere l'eresia luterana con la forza, con l'argomento che la sfera di potere attribuitagli da Roma era spirituale, mentre l'impiego di mezzi coercitivi era di esclusiva competenza degli organi di giustizia civili.¹⁷

Carlo II, per contro, cercò di coinvolgere nella lotta all'eresia l'Assemblea degli stati. In accordo con l'Assemblea emanò nel 1528 una serie di provvedimenti, che prevedevano pene anche drastiche contro gli ere-

¹⁴ GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., p. 25. Con un breve del 3 settembre 1525, il papa notificò al duca che i suddetti vescovi, associati agli ordinari locali, avevano il potere di giudicare «simpliciter, de plano, sine strepitu, ac figura iudicii», senza appello e senza preclusioni, ma che dovevano impiegare il braccio secolare per l'esecuzione delle sentenze. La nomina dell'Illirico, già messi in luce per la sua predicazione aggressiva in Germania e in Piemonte, avvenne con decreto del 13 gennaio 1527.

¹⁵ *Ibid.*, p. 22. La bolla, emanata da Leone X il 28 maggio 1515, a seguito degli abusi degli inquisitori, proibiva loro di procedere contro i sudditi del duca, laici ed ecclesiastici, senza la presenza dell'«ordinario» e senza indagini adeguate.

¹⁶ Nell'interpretazione della norma succitata delle bolle si giocò sulla definizione del giudice come «ordinario», tradizionale nella legislazione sabauda, per riferirsi ad esso e non al vescovo, anche in seguito alla nascita della Congregazione romana del Sant'Uffizio nel 1542. Di questa difformità interpretativa testimonia un breve emanato il 15 giugno 1580 da Gregorio XIII, nel quale si dichiarava che col termine «ordinario» «intelligendum esse episcopum, vel inferiorem prelatum ecclesiasticum» e che si potesse procedere contro gli eretici anche in sua assenza, da parte dei soli inquisitori. Una copia del breve si conserva in AsTo, *Materie ecclesiastiche*, cat. 19, mazzo 1, n. 16.

¹⁷ *Verbali del Consilium cum domino residens del ducato di Savoia (1512-1532)*, a cura di ISIDORO SOFFIETTI, Milano, Giuffrè, 1969, p. 123. Sui conflitti giurisdizionali fra le autorità civili e religiose vedi GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., pp. 29 sgg.

tici e i possessori di libri eretici, e misure di sorveglianza.¹⁸ Queste, e le poche altre disposizioni che si succedettero fino alla dominazione francese,¹⁹ ebbero però effetti limitati sia per la scarsità di mezzi di cui il duca disponeva per farle attuare sia per il suo comportamento incostante nella lotta all'eresia. Pur nel complesso fermo nella difesa dell'ortodossia cattolica – dopo un primo momento di ambiguità, che lo rese destinatario di una lettera di Lutero nel settembre del 1523²⁰ – la politica religiosa di Carlo II oscillò infatti fra una relativa tolleranza e la repressione spietata, dipendendo in larga misura dai suoi calcoli politici nel complicato gioco politico internazionale di quegli anni. Tale situazione lo vedeva stretto tra Francesco I e Carlo V, bisognoso del sostegno del papa, ma anche degli svizzeri, preziosi alleati per contrastare gli intenti egemonici della Francia e per risolvere la questione del dominio di Ginevra. L'ostilità di Berna e di Ginevra costituì più volte un deterrente contro le persecuzioni messe in atto dal duca contro eretici e valdesi.²¹ Così, nel 1535 l'ambasciatore ginevrino a Berna, Amico Porral, scriveva che «l'evangile se repand pour tout les villes» del ducato;²² nella stessa Torino, come Carlo II già da tempo temeva, secondo la testimonianza del presidente Porporato «la setta luterana pullulava grandemente».²³

¹⁸ Per le misure adottate dal duca contro l'eresia vedi *ibid.*, p. 26: esse proibivano, «pena anche il rogo», di pronunziarsi in favore dei luterani o contro la chiesa cattolica e di possedere libri eretici; imponevano la destituzione dai pubblici servizi per gli eretici e, agli albergatori, la denuncia di questi ultimi; stabilivano la creazione di compagnie d'armi per la sorveglianza e la persecuzione dei luterani e l'istituzione di prediche domenicali.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 27 sgg. I provvedimenti vietavano l'adesione alla Riforma e miravano al controllo della predicazione e degli ecclesiastici.

²⁰ La lettera di Lutero a Carlo II, da Wittenberg, 7 settembre 1523, è in *Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel*, Weimar, H. Böhlau, 1930-1980, 16 Bde., III, n. 657, pp. 148-154. A suscitare le speranze di Lutero circa un possibile avvicinamento del duca alla Riforma era stato il gentiluomo delfinese Anémond de Coct, che conobbe Carlo II durante il suo soggiorno di studio a Torino nel 1523; egli incontrò poi il riformatore a Wittenberg, dove si era recato con Guillaume Farel, di cui era allievo. Jalla fornisce una traduzione italiana della lettera: vedi GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., pp. 15-19.

²¹ Sui rapporti fra Carlo II e gli svizzeri vedi *ibid.*, pp. 30 sgg. Il loro intervento pose fine, ad esempio, alla politica persecutoria messa in atto dal duca nel 1535, con la nomina di Pantaleone Bersore a commissario ducale per la lotta contro i valdesi.

²² La lettera di Porral, dell'agosto 1535, è citata *ibid.*, p. 36.

²³ Il 3 aprile 1532 il duca scriveva da Thonon a Niccolò Balbo di vigilare sulla situazione a Torino, dato che l'eresia progrediva in Savoia, in Val d'Aosta e nella capitale: AsTo, *Lettere della corte, 1529-1532*, c. 279, citata *ibid.*, p. 33. L'episodio si era verificato in occasione dei funerali del presidente Gioffredo Passero, durante i quali erano stati distribuiti versi contro il purgatorio: vedi *ibid.*, p. 43.

Forme ben più radicali di dissenso si diffondevano intanto dal vicino marchesato di Saluzzo, vero e proprio focolaio di eresia dagli anni Trenta del Cinquecento. Questa fu la terra natale degli antitrinitari Giorgio Biandrata e Giovanni Paolo Alciati, destinati a divenire protagonisti del radicalismo anche oltralpe: mentre il primo, dopo la rottura con Calvino nel 1558, riprese la sua brillante carriera medica e diplomatica in Polonia e in Transilvania e si orientò verso posizioni estreme, sfociate nella controversia sull'adorazionismo con Ferenc Dávid, l'Alciati, lasciata Ginevra, diffuse le sue dottrine nella comunità riformata di Torino prima di recarsi anche lui in Polonia e in Moravia, dove visse come medico fino al 1573.²⁴ Non dovette invece svolgere propaganda antitrinitaria nel suo paese un altro piemontese, il giurista chierese Matteo Gribaldi Mofa, che, respinto da Calvino, visse come signore di Farges nel territorio del Chablais soggetto a Berna.²⁵

La situazione precipitò con l'occupazione francese del Piemonte. Lo smembramento dello Stato, diviso tra francesi, spagnoli e svizzeri, l'eclissi dell'autorità sovrana, il caos in cui precipitò il paese, l'arrivo di soldati e di comandanti protestanti (come il de la Noue, il Coligny, il Fürstemberg), e soprattutto la presenza di governatori inclini alla Riforma portarono a un notevole progresso di essa nel ducato sabauda fino agli anni Cinquanta. La politica tollerante seguita da Guillaume du Bellay, da Claude d'Annebault, da Francesco di Borbone, duca di Enghien, da Paul de la Barthe, signore di Thermes, da Giovanni Caracciolo, principe di Melfi, che si succedettero nel governo dei domini piemontesi, riuscì in parte a neutralizzare i provvedimenti presi da Francesco I e da Enrico II

²⁴ ARTURO PASCAL, *Gli antitrinitari piemontesi*, «Bollettino storico-bibliografico subalpino», XXII, 1920, pp. 3-62; ID., *Gli antitrinitari in Piemonte (G. P. Alciati)*, ibid., XXIII, 1921, pp. 36-64. Vedi inoltre DELIO CANTIMORI, *Eretici italiani* cit., *passim*; le «voci» di DOMENICO SELLA in *DBI*, II, pp. 68 sg. e di ANTONIO ROTONDÒ, *ibid.*, X, pp. 257-264; DOMENICO CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, Firenze, Sansoni, Chicago, The Newberry Library, 1970, *passim*. Su Biandrata vedi ANTONIO ROTONDÒ, *Verso la crisi dell'antitrinitarismo italiano: Giorgio Biandrata e Johann Sommer*, già in ID., *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Torino, Giappichelli, 1974, I, e ora nei due volumi che raccolgono molti studi dell'autore sull'eterodossia cinquecentesca (ai quali faremo d'ora in avanti riferimento): *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2008, (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, 15), I, pp. 349-401.

²⁵ DELIO CANTIMORI, *Eretici italiani* cit., pp. 206-213 e *passim*. ANTONIO ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale* cit., *ad ind.*; la «voce» di DIEGO QUAGLIONI in *DBI*, LIX, pp. 345-349 e per la sua figura di giurista, ID., *Tra bartolisti e antibartolisti. L'umanesimo giuridico e la tradizione italiana nella Methodus di Matteo Gribaldi Mofa*, in *Studi di storia del diritto medievale e moderno*, a cura di FILIPPO LIOTTA, Bologna, Monduzzi, 1999, pp. 185-212.

per imporre l'ortodossia cattolica nei loro territori. Così il Du Bellay ottenne il rinvio dell'attuazione dell'editto di Fontainebleau (1540) sino al 1543, mentre sei anni più tardi l'intervento del Caracciolo limitò inizialmente l'azione repressiva della *Chambre ardente*, che Enrico II volle stabilire in ogni Parlamento.

L'azione dei governatori fu coadiuvata dal Parlamento di Torino, l'istituzione a cui fu di fatto affidato il controllo della situazione religiosa e da cui anche Sartori fu processato nell'inverno del 1556.²⁶ Il Parlamento fu creato nel 1538 sul modello francese e, come i suoi omologhi in Francia, aveva competenze in materia amministrativa e giudiziaria – esercitava la funzione di alta corte di giustizia, emetteva provvedimenti relativi alla *police* e alla vita amministrativa, registrava i provvedimenti sovrani, dirimeva le questioni ecclesiastiche nell'osservanza degli usi gallicani. All'istituto fu anche affidato il compito di reprimere l'eresia, che esso esercitò come sua funzione primaria per volere di Francesco I, sinché l'editto di Chateaubriand del 1551 non lo sanzionò ufficialmente. A dirigere il Parlamento, composto da quarantacinque membri, era un presidente, che rivestiva un ruolo importante in quanto custode del sigillo reale e suprema autorità giudiziaria della provincia; nel caso del ducato sabauda, la sua giurisdizione si estese a tutto il Piemonte, inclusi il Monferrato e la contea di Asti.

Il Parlamento espletò le sue funzioni coercitive con l'ausilio degli inquisitori via via nominati da Roma, che ebbero però solo un ruolo subordinato, di consulenza rispetto al Senato, al quale spettava l'istruzione dei processi, l'assistenza ai giudici ecclesiastici negli interrogatori, la sorveglianza degli imputati e l'esecuzione delle sentenze comminate dall'autorità religiosa.²⁷ Il Parlamento fu fermo nella difesa delle proprie prerogative nei confronti degli inquisitori, dando avvio a una tradizione di controllo dell'autorità statale che sarà consolidata da Emanuele Filiberto e da Carlo Emanuele I, in linea con la loro politica di rafforzamento dello Stato, e che non verrà poi meno nel ducato sabauda nel Sei-Settecen-

²⁶ Sul Parlamento di Torino vedi LUCIEN ROMIER, *Les Vaudois et le Parlement de Turin*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome», XXX, 1910, pp. 193-207; ID., *Les institutions françaises en Piémont sous Henri II*, «Revue historique», CVI, 1911, pp. 1-26; GIOVANNI JALLA, *Il Parlamento francese di Torino e la Riforma in Piemonte (con documenti inediti)*, «Rivista cristiana», XXXIX, 1912, pp. 361-378, 425-442; ARTURO PASCAL, *I Valdesi e il Parlamento di Torino (1539-1559)*, Pinerolo, Tipografia Sociale, 1912; ISIDORO SOFFIETTI, *La costituzione della Cour de Parlement di Torino*, «Rivista di storia del diritto italiano», 49, 1976, pp. 1-8; ROMANO CANOSA, *Storia dell'Inquisizione in Italia* cit., III, pp. 11 sgg.

²⁷ *Ibid.*, pp. 16 sgg. Nel 1538 era inquisitore il frate domenicano Girolamo Racchia, a cui successe Tommaso Giacomelli.

to.²⁸ Sulla stessa linea si ponevano le *Ordinationes regiae* emanate dal Parlamento torinese e raccolte per volere del suo presidente, Renato Birago, che delinearono il quadro legislativo in cui si inserì l'azione del Senato come «tribunale della fede»: in esse, le competenze dei due fori venivano nettamente distinte e si stabiliva la primazia dello Stato nel giudizio dei cittadini piemontesi, laici ed ecclesiastici.²⁹

Questo ruolo «ancillare» dell'Inquisizione rispetto al Parlamento è confermato dalla documentazione relativa all'attività dell'istituto nel periodo della dominazione francese. In quegli anni, i processi ereticali furono istruiti sotto il controllo del presidente del Parlamento Renato Birago – un fuoriuscito milanese già membro del Parlamento di Parigi e destinato a una brillante carriera politica in Francia – in collaborazione con gli inquisitori fra Gerolamo Racchia e Tommaso Giacomelli. Tuttavia, sino al 1549, l'azione repressiva del Parlamento rimase «passiva ed effimera».³⁰ Nonostante l'intransigenza religiosa del Birago, definito «haereticorum malleus», il Senato non poté intraprendere una lotta sistematica e risoluta contro l'eresia nel paese, e tantomeno nelle Valli Valdesi, a causa della liberalità dei governatori e della grave situazione di instabilità e di crisi politica, sociale, economica in cui versava il ducato. In questo vuoto istituzionale, risultarono poco efficaci anche le misure prese dal Consiglio cit-

²⁸ *Ibid.*, pp. 23 sgg. Sui rapporti tra Parlamento e Inquisizione in Piemonte vedi ora LUCIA FELICI, *Tra Stato e Chiesa: la repressione dell'eresia in Piemonte durante l'occupazione francese (1539-1559)*, in *Tribunali della fede: continuità e discontinuità dal medioevo all'età moderna*, Atti del XLV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia. In collaborazione con il Centro di ricerca sull'Inquisizione dell'Università degli studi di Trieste (Torre Pellice, 3-4 settembre 2005), a cura di SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI, Torino, Claudiana, 2007, pp. 163-196. Le procedure seguite nelle cause d'eresia sono descritte in un'inchiesta commissionata da Carlo Emanuele I nel 1595, conservata in AsTo, *Materie ecclesiastiche*, cat. 19, mazzo 1, in parte citata da GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., p. 48 e da ROMANO CANOSA, *Storia dell'Inquisizione* cit., III, p. 16. Secondo Canosa, il controllo statale rimase una costante nella storia sabauda, nonostante l'estensione della rete del Sant'Uffizio in tutto il territorio; finché, ormai del tutto svuotata di poteri e di personale, l'Inquisizione fu abolita alla fine del XVIII secolo.

²⁹ Le *Ordinationes regiae continentis formam et stillum procedendi coram illustrissima curia regii Parlamenti Taurinensis et aliis curiis ei subditis* furono edite a Torino nel 1550. Una copia si conserva nella biblioteca dell'Archivio di Stato di Torino (con segnatura N. VII, 38). Vedi LUCIA FELICI, *Tra Stato e Chiesa* cit., pp. 167 sgg.

³⁰ ARTURO PASCAL, *I Valdesi e il Parlamento di Torino* cit., p. 7; GIOVANNI JALLA, *Il Parlamento francese di Torino* cit., p. 366. Sul Birago, imparentato con Giangiacomo Trivulzio, acceso sostenitore della politica repressiva del re di Francia, vedi la «voce» di MICHEL FRANÇOIS in *DBI*, X, pp. 613-618. La definizione del ruolo degli inquisitori è di ROMANO CANOSA, *Storia dell'Inquisizione* cit., III, p. 21.

tadino di Torino per ostacolare la diffusione della Riforma, come il controllo sulla predicazione, la creazione di un comitato di saggi contro l'eresia, la fondazione di scuole e l'introduzione di riforme ecclesiastiche.³¹

Le persecuzioni, le fughe e le uccisioni, che pure vi furono nel ducato soprattutto in coincidenza delle tregue fra i belligeranti, quando maggiore energia poteva essere dedicata alla repressione dell'eresia, non arrestarono dunque la propagazione e il radicamento del movimento riformatore. La descrizione del Piemonte come «terra d'eresia» nel periodo della dominazione francese è comune a molte fonti, coeve e successive. Secondo Pierre Gilles «le pur Evangile continuoit à s'espandre par tout le Piedmont, la multitude de ceux qui embrassoyent la Religion Réformé s'augmentoit journellement, tellment qu'il y avoit bien peu de villes, ou villages de quelche considération qui n'en eust nombre de toutes qualitez, et entre iceux plusieurs Seigneurs de marque, et sans grande opposition, jusques en l'an 1550».³²

Nell'*Histoire véritable des Vaudois* (1678-79), la difficoltà della repressione religiosa in Piemonte veniva addebitata alla consistente presenza degli eserciti, di stranieri, di predicatori e venditori di libri d'oltralpe e alla diffusione dell'«esprit de dispute» nel ducato, in assenza di un potere politico forte o interessato a reprimere l'eresia: tanto da generare nei cattolici la convinzione che si trattava di «un mal sans remede», così diffuso che non si osava lagnarsi in pubblico.³³ In alcune città come Cuneo, Asti, Dronero, Busca, Carignano, Racconigi, Poirino, Vigone, Pancalieri, Caraglio, Fossano, furono organizzate comunità riformate. A Torino, dichiarava l'Aloisiano, sotto lo sguardo tollerante dei governatori un «occultus minister» – in realtà Alessandro Guyotin, un eminente letterato e giureconsulto – aveva costituito una «magna Christi ecclesia», frequentata anche da molti esponenti delle classi alte e delle istituzioni («multi fideles

³¹ PIER GIORGIO LONGO, *Città e diocesi di Torino nella Controriforma*, in *Storia di Torino*, III (1536-1630), a cura di GIUSEPPE RICUPERATI, Torino, Einaudi, 1998, pp. 470 sgg. La commissione di saggi fu insediata nel 1543; nel 1547 furono istituite scuole di istituzioni legali e di logica: uno degli insegnanti fu l'umanista riformato Gaudenzio Merula.

³² PIERRE GILLES, *Histoire ecclésiastique des Églises réformées*, Genève, Jean de Tournes, 1644. Cito dalla ristampa edita a Pinerolo, Chiantore e Mascarelli, 1881, I, p. 81.

³³ Manoscritto della Biblioteca Reale di Torino, n. 169, citato da GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., p. 62: «On ne voit que porteurs et vendeurs de livres de Genève et d'Allemagne, predicateurs ecc. [...] un grand nombre d'étrangers, qui passaient déjà pour habitans, infecterent les autres; l'esprit de dispute devint populaire. Ceux qui devaient réprimer étaient absents ou incapables [...]. Les Catholiques croyaient le mal sans remede et n'osaient presque pas s'en plaindre en public».

ex primatibus et nobilibus, plures etiam ex senatoribus, jurisperitis et medicis, nec ipsi praesides»), che si radunava nelle dimore private per leggere la Scrittura e amministrare i sacramenti.³⁴

Queste dichiarazioni, sospettabili di enfasi celebrativa, trovano peraltro conferma nella capacità di attrazione esercitata da Torino anche su figure quali Clément Marot e Étienne Dolet³⁵ e, soprattutto, nelle testimonianze di ufficiali ducali. Ancora sul finire degli anni Cinquanta, alcuni di essi riferivano che «ormai gran parte delli sudditi declinano dalla fede cattolica e dalla apostolica e romana Chiesa»; e fra questi, anche esponenti della più alta autorità dello Stato, il Senato.³⁶ L'annessione del marchesato di Saluzzo alla Francia, nel 1548, rese ancora più difficile arginare la diffusione della Riforma nel ducato, a causa della radicata presenza dei valdesi e la larga e organizzata penetrazione protestante, anche nelle sue forme più radicali, in quel territorio.³⁷

2. Sartori e la Riforma

La possibilità che un evento si verifichi non elimina, com'è ovvio, la necessità di indagare le ragioni per cui concretamente ebbe luogo. Un

³⁴ Per la descrizione della situazione in altre città piemontesi vedi la lettera di Busca cit., pp. 48 sg. e 53 sg. Alessandro Guyotin, insieme con Girolamo Selvaggio da Pinerolo, organizzò nella città due comunità, una di lingua francese e una di lingua italiana.

³⁵ Il famoso tipografo e il poeta francesi cercarono rifugio a Torino nel 1544; Marot vi morì, mentre Dolet fu condannato in Francia: vedi MICHAEL SCREECH, *Clément Marot, a Renaissance Poet Discovers the Gospel: Lutheranism, Fabrism and Calvinism in the Royal Courts of France and of Navarre and in the Ducal Court of Ferrara*, Leiden, Brill, 1994. Sulla sua sepoltura ADALBERTO OLIVIERO, *Una testimonianza trascurata sulla tomba di Clément Marot a Torino*, «Studi francesi», 6, 1962, pp. 263-265. Per Dolet vedi ora, oltre alla bibliografia, curata da RICHARD C. CHRISTIE, *Étienne Dolet, the Martyr of the Renaissance, 1508-1546: a Bibliography*, Nieuwkoop, De Graaf, 1964, *Études sur Étienne Dolet: le théâtre au XVI^e siècle: le Forez, le Lyonnais et l'histoire du livre, publiées à la mémoire de Claude Longeon*, éditées par GABRIEL-ANDRÉ PÉROUSE, Genève, Droz, 1995.

³⁶ Vedi il parere di Emiliano Scandigliano del 1559, conservato nella Biblioteca Reale di Torino, Miscellanea patria 101, e la lettera di Andrea Provana di Leinì del 31 dicembre 1553, conservata in AsTo, *Archivio di corte, Lettere di particolari*, P, mazzo 64, entrambi citati da PIERPAOLO MERLIN, *Il Cinquecento* cit., p. 83.

³⁷ Sulla situazione religiosa nel marchesato vedi ARTURO PASCAL, *Il Marchesato di Saluzzo e la Riforma protestante durante il periodo della dominazione francese (1548-1588)*, Firenze, Sansoni, 1960 e ID., *L'annessione sabauda del marchesato di Saluzzo. Tra dissidenza religiosa e ortodossia cattolica sec. XVI-XVIII*, Atti del XLI Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice-Saluzzo 1-2 settembre 2001) a cura di MARCO FRATTINI, Torino, Claudiana, 2004.

cambiamento così radicale, come quello avvenuto nella vita del Sartori, pone dunque il problema di individuare le riflessioni, le letture, i rapporti attraverso i quali esso maturò. Come ha egregiamente mostrato Antonio Rotondò,³⁸ la ricostruzione delle esperienze precedenti all'esilio è una questione essenziale e ineludibile per comprendere il pensiero religioso e l'atteggiamento intellettuale di coloro che emigrarono nelle terre della Riforma e che qui rifiutarono il conformismo dottrinale delle nuove chiese: pena il soggiacere a interpretazioni riduttive e deformanti del loro itinerario intellettuale. Purtroppo, però, sugli anni cruciali in cui Sartori elaborò la propria concezione religiosa e la propria autolegittimazione profetica non possediamo alcuna documentazione. L'unico, genericissimo accenno ad argomenti religiosi, nella sua corrispondenza, è in una lettera a Niccolò Balbo, in cui Sartori affermava che «il bon Cristo vedendo la nostra poca fede et che non li è chi meriti tanto bene sele ritenuto in se or sia laudato e ringratiato».³⁹ Gettano luce sulla sua parabola religiosa ed esistenziale soltanto lo sfondo sulla quale si svolse – la situazione in Piemonte, che egli dovette conoscere bene dati i suoi incarichi amministrativi – e alcuni importanti indizi, che affiorano dall'analisi della vita religiosa chierese. Un'analisi, quest'ultima, che però sconta pesantemente il silenzio della documentazione e degli studi.

Alcune informazioni sul movimento protestante a Chieri sono fornite da Jalla e Armand Hugon, i quali riferiscono, senza indicare le loro fonti, della fama di «piccola Ginevra» goduta da Chieri a metà del secolo e dell'esistenza di una grande comunità, composta da circa trecento membri, che nel 1563 avrebbe richiesto la presenza di un pastore.⁴⁰ Testimonianze della metà del Cinquecento rivelano in effetti l'esistenza di una comunità attiva e dialogante con il mondo d'oltralpe, abbastanza solida da potersi imporre e sviluppare nell'ambiente cittadino. A Chieri ebbero forse rapporti e contatti, prima dell'esilio, non conformisti religiosi quali l'umanista Celio Secondo Curione e Matteo Gribaldi Mofa, legati

³⁸ CAMILLO RENATO, *Opere, documenti e testimonianze*, a cura di ANTONIO ROTONDÒ, Firenze, Sansoni, Chicago, The Newberry Library, 1968; ANTONIO ROTONDÒ, *L'uso non dogmatico della ragione. Agostino Doni*, in ID., *Studi di storia ereticale* cit., II, pp. 635-699; LELIO SOZZINI, *Opere*, Edizione critica a cura di ANTONIO ROTONDÒ, Firenze, Olschki, 1986 (Studi e testi di storia religiosa del Cinquecento, 1).

³⁹ AsTo, *Archivio di corte, Lettere di particolari*, B, mazzo 6, da Asti, 20 luglio 1539, c. 34r.

⁴⁰ GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., p. 80 e AUGUSTO ARMAND HUGON, *La Riforma in Piemonte. Vicende e personaggi*, Torre Pellice, Società di studi valdesi, 1969. Vedi inoltre LUCIANO ALLEGRA, *La città verticale* cit.

alla città da vincoli familiari. Dopo il 1555, furono ben quaranta le famiglie che scelsero di emigrare da Chieri «religionis causa» e di insediarsi a Ginevra.⁴¹ Comunque, quale che fosse l'entità e la conformazione del movimento riformato a Chieri, un impulso fondamentale ad esso dovette provenire dalla predicazione di Giovan Battista Pallavicini alla fine degli anni Venti. La sua attività propagandistica fu quasi certamente all'origine anche della conversione del Sartori.

Priore del convento dei carmelitani a Genova e a Casale Monferrato, Pallavicini divenne uno dei più famosi predicatori dell'Italia settentrionale, e presto sospettato di eresia.⁴² Nel 1528 egli tenne una serie di prediche a Torino, a Chieri, nel marchesato di Saluzzo e nel Monferrato, che ottennero un notevole successo presso l'uditorio, ma allarmarono Jacopo Lanceo, procuratore del duca e commissario papale per l'eresia. Recatosi espressamente a Chieri, Lanceo verificò di persona che quell'«assai vehementemente concionatore» «predicava la lege lutherana». Pallavicini «se affattigava de seminarli la zinzania» non solo con le prediche, ma anche attraverso la divulgazione a stampa di un suo «manifesto» e di tredici tesi.⁴³ La lettura di questi scritti ci rivela una delle prime, se non anche la principale, fonte della successiva riflessione religiosa del Sartori.

Nel suoi scritti Pallavicini riproponeva innanzitutto le dottrine riformate della giustificazione per sola fede e l'esclusività della Scrittura quali fondamenti del cristianesimo. Nelle tesi dichiarava: «5.a Non ex operibus

⁴¹ GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., p. 80.

⁴² Dopo le ricerche pionieristiche di PIO PASCHINI, *Venezia e l'Inquisizione romana da Giulio III a Pio IV*, Padova, Antenore, 1959, pp. 3-8, la biografia del Pallavicini è stata ricostruita da ADRIANUS STARING, *Giambattista Pallavicini, O. Carm. e la eterodossia italiana del Cinquecento*, «Carmelus», 14, 1967, pp. 142-183 (con un'appendice documentaria). Pallavicini predicò, fra gli altri luoghi, a Brescia.

⁴³ La lettera del Lanceo al duca di Savoia, da Torino, 2 dicembre 1528, contenente le tesi e il «manifesto», già edita con vari errori da GAUDENZIO CLARETTA, *Spigolature sul regno di Carlo III duca di Savoia*, «Archivio storico italiano», 23, 1876, pp. 442-444, è stata ripubblicata da ADRIANUS STARING, *Giambattista Pallavicini* cit., pp. 173-175 (*Appendice*, II). Lanceo scriveva a Carlo II: «Havendo inteso che in Cherio predicava la lege lutherana uno frate Baptista Palavicino carmelitano assai vehemente concionatore, il quale pochi giorni avanti haveva predicato assai bone cose in questa città, ne la quale haveva grande concorso de auditori, sono andato expressamente al dicto Cherio per havermi certa informatione, et in effetto ho trovato che veramente se affattigava de seminarli la zinzania, et ha publicato in dicto loco le infrascritte conclusionone, quale ha lassato li scritte in questa forma». Seguono dodici «conclusiones» (manca la nona) e il «manifesto» («Ha etiam lassato scritto et sotoscritto de soa mano propria le infrascritte assai eloquente parole») che Lanceo inviò al cardinale del Monte, «a cio che le possi mostrare ad Soa Santita».

salvamus, sed ex fide. 6.a Opera sunt testimonia fidei, non fides operum. 7.a Repugnat fidei christiane orare electos alterius seculi ut intercedant pro nobis. 8.a Vanum est pro peccatis mortuorum orare vel opus facere. 10.a Repugnat fidei christiane concedere purgatorium». E nel «manifesto» aggiungeva: «opera nihilominus necessaria sunt ut Summo pareamus Deo, ut simus operandi proximi exemplo; [...] Christus nobis salus iusticia datus a Patre; [...] Ipse nobis salus cuncta tribuit bona; [...] sine ipso vel minimi quicquam boni cogitare haudquaquam possumus; [...] omnia quecumque a nobis opera proficiscuntur peccata sunt, licet nobis per fidem non imputentur».⁴⁴

Tuttavia, ciò che appare ancora più rilevante per la nostra ricerca era la sua autodesignazione profetica. Pallavicini si presentava come un messo divino illuminato dallo Spirito, inviato dal Signore a Chieri per diffondere la «clarissima veritas» dell'Evangelo; egli legittimava la sua missione con il richiamo «classico» ai passi dei Salmi e di Geremia, nei quali si presenta l'immagine del profeta circondato dai nemici, incapace di parlare e di dominare il «furore» polemico contro i vizi del suo popolo, ma costretto da Dio a denunciarli senza sosta: «Deo tandem [...] miserante clarissima nobis de celo veritas emicuit [...] Hic ille [Christus] fuit qui me olim per varios hominum errores [...] vocare dignatus est. Non obstiti, sed vociferavi clamans et rauce facte sunt fauces mee [Psal. 69, 4]. Cherium me tandem urbem Dei favore amplissimam misit me Dominus. Testis est ipse qui cuncta cognovit, quod huc invitus accederem; sensus repugnabat spiritui, verum Altissimi vicit decretum [Hier. 1, 5-6 e 20, 7-9]. Civitatem appuli, ubi ea tantum que sua mihi pietate sugessit Dominus, sincere, candide ac pure loquutus sum».⁴⁵

Una delle «verità» che Pallavicini doveva annunciare era la necessità di attenersi con assoluta fedeltà alla Scrittura nella vita cristiana, e di rifiutare qualsiasi interpretazione umana di essa: «Omnis scriptura et consuetudo humana cedit sacrosancte Scripture. Sacrosanctam Scripturam dicimus eam dumtaxat, que in Bibliis continetur. Nulla ecclesia potest contra legem Christi statuere. Traditionibus hominum credendum non est nisi quatenus a divina Scriptura comprobantur».

Il ritorno alla purezza della Bibbia, «tot antea seculis per plurimas ho-

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.* Agli stessi versetti era ricorso, ad esempio, il frate agostiniano Andrea Baura da Ferrara nella sua *Apostolice potestatis defensio* (1523): OTTAVIA NICCOLI, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 143 sg.

minum vanissimas commentationes conspurcata ac obtenebrata», avrebbe comportato la distruzione di tutto l'edificio devozionale costruito dalla chiesa romana per la sua «ventris libidine»,⁴⁶ e quindi la nascita della vera chiesa. L'immagine dell'*ecclesia Dei* propria del Pallavicini era quella di un consesso di uomini legati dalla fede in Cristo, puri e totalmente coerenti nella pratica di vita cristiana. Dalla «sancta et catholica Ecclesia», la sola importante, risultavano esclusi «qui infedele sunt», ossia coloro che non vivevano in modo conforme ai precetti evangelici, poiché «qui secundum praecepta Christi non vivunt, non credunt in Christum».⁴⁷

La realizzazione della chiesa di Dio era annunciata come prossima da Pallavicini. Secondo la sua profezia, era ormai scoccata l'ora della vittoria della fede cristiana contro il Male e i suoi emissari, della universale diffusione del messaggio celeste ad opera di fedeli resi intrepidi dall'illuminazione dello Spirito, in un clima di letizia e di giubilo del creato: «Sacrosanctum sospitatoris Christi evangelion impiissimis sophistarum doctrinis fere extinctum reviviscit; letentur astra, exultet terra omnisque jubilando populus Creatorem suum glorificet. Jam jam ex quocumque ordine viri divino afflati Spiritu excitantur, proclamant intrepide, vera denuntiant, arguunt que pene infinita sunt carnis nephandissima dogmata. Non est natio, non est urbs, non est opidum ubi non sint legis et evangelii sacra denuo testimonia, ceu ab inferis revocata. Hinc sathane cohors insurgit, acclamat mundus, adversantur impii».

Come vedremo, questo letteralismo ispirato, questa coerenza con il puro messaggio biblico, questa nozione di chiesa di eletti come anche l'autolegittimazione del carisma profetico e la rivelazione di improrogabili verità apodittiche furono centrali anche nella concezione religiosa che Sartori illustrò oltralpe nei suoi scritti e nei suoi «proclami». Dall'incontro con il Pallavicini erano allora trascorsi venti anni: anni di riflessione e di riserbo, rotto probabilmente con la cerchia dei correligionari, ma senza visibili (o almeno documentabili) manifestazioni esteriori; anni di aggiustamenti insomma, vissuti forse nella speranza di un grande rivolgimento religioso anche in Italia. Quando questa speranza venne meno,

⁴⁶ ADRIANUS STARING, *Giambattista Pallavicini* cit., pp. 174 sg. Dichiarava Pallavicini: «Etenim ex se et per se bona esse cupit, supercelestemque beatitudinem propriis optat operibus comparari. Sic docuerunt hypocrite, viri rapaces, ut Dei iusticiam abnegantes suamque ipsorum statuantes, Missis, sacellis, imaginibus, officiis, huiusmodique pluribus pro ventris libidine abutentur».

⁴⁷ Pallavicini concludeva: «Alteri ecclesie parere non tenemur quam sancte et catholice» (*ibid.*).

per il mutare della situazione politico-religiosa, benché ormai in età avanzata, Sartori non vide alternativa all'esilio.

Altrettanto complesso, ancorché diverso, fu il destino del Pallavicini. Come poi avvenne al Sartori oltralpe, l'esortazione a pentirsi e ad accogliere la «luce», rivolta dal carmelitano agli abitanti di Chieri suscitò ben altra reazione: «alcuni gentiluomini» lo costrinsero infatti a fuggire sotto la minaccia della lapidazione. La sua ritirata fu salutata con soddisfazione dal Lanceo per gli effetti che la sua predicazione rischiava di avere: «Credo che haveria facto un mal fructo in quel popolo». ⁴⁸ La fuga da Chieri non risparmiò al Pallavicini il processo inquisitoriale, al quale si tentò di dare valore esemplare nel tentativo di rafforzare l'incerta azione repressiva sino ad allora condotta dal duca sabauda e da Roma. ⁴⁹ Il procedimento si chiuse però senza una condanna: fu la prima di una lunga serie di situazioni spinose a cui Pallavicini riuscì a sottrarsi nel corso della sua avventurosa vita. Dopo l'espulsione dall'Ordine e la conclusione di un nuovo processo nel 1529 – con l'abiura e la delazione, che gli riguadagnarono le grazie di Clemente VII ⁵⁰ – l'esistenza del predicatore carmelitano fu molto movimentata, segnata dall'avvicinarsi di brevi momenti di fortuna e di assai più frequenti periodi di disgrazia, da successi, carcerazioni, intrighi politici. Tornato un predicatore di grande fama in seguito al processo – tanto da essere ascoltato dal papa e dall'imperatore in San Petronio nel 1530 – e ottenuti i gradi accademici, divenne membro del Collegio dei teologi dell'Università di Bologna e primo definitore dell'Ordine carmelitano. Grazie alla sua autorità, cercò di adoperarsi insieme con Richard Croke e Celio Calcagnini per l'annullamento del matrimonio di Enrico VIII. Pallavicini non rinunciò tuttavia alle proprie idee e frequentazioni ereticali: fu amico di Sebastiano Serlio e di Giulio Camil-

⁴⁸ *Ibid.*, p. 175: «Eia igitur viri Cherenses, expurgiscimini, respiscite, apprehendite lucem ne vos tenebre comprehendant».

⁴⁹ BARTOLOMEO FONTANA, *Documenti vaticani inediti contro l'eresia luterana in Italia*, «Archivio della R. Società romana di storia patria», XV, 1892, p. 104: la condanna veniva richiesta qualora fosse stato trovato colpevole della pubblicazione di «conclusiones erroneae et falsae in gravissimam divinae maiestatis offensam».

⁵⁰ Il breve di cattura fu spedito da Roma immediatamente dopo la lettera del Lanceo, il 16 dicembre 1528 (edito *ibid.*). L'8 febbraio seguente Pallavicini abiurò i suoi errori, ma il 2 maggio 1529 fu espulso dalla congregazione mantovana con alcuni compagni: vedi ADRIANUS STARING, *Giambattista Pallavicini* cit., che riporta in appendice il testo della ritrattazione (pp. 175 sg., *Appendice*, III). La lettera con cui Pallavicini invocava clemenza da parte del papa è riprodotta *ibid.*, p. 177, *Appendice*, IV. Il vescovo di Aosta fu incaricato di indagare sulle persone indicate dal Pallavicini nella sua delazione, ma non fu dato corso alla denuncia per l'infondatezza delle accuse.

lo Delminio (che gli dedicò le *Orazioni per il vescovo Pallavicino* a seguito del suo imprigionamento nelle carceri francesi), probabilmente di Curione e di Agostino Mainardi.⁵¹ Nel 1533 emigrò in Francia, mentre si indagava su di lui a Venezia e a Bologna; ma anche qui scontò cinque anni di prigione per eresia. Liberato per volere di Francesco I, entrò al suo servizio, ma venne ben presto licenziato per la sua condotta disonesta e per le sue trame in Inghilterra, dove intendeva recarsi contando su buone relazioni. Al suo rientro in Italia, nel 1539, fu imprigionato per sospetta eresia e, nonostante la protezione accordatagli da Vittoria Colonna e da Margherita d'Austria, morì nel 1545 nel carcere della rocca di Ostia, nel corso di un processo per stregoneria, connesso alla questione matrimoniale fra Margherita e Ottavio Farnese.⁵² Di questo controverso personaggio tracciò un lapidario ritratto Benvenuto Cellini, suo compagno di prigionia a Castel S. Angelo nel 1539: «grandissimo predicatore [...] preso per luteriano», affascinante interprete delle prediche del Savonarola – delle quali dava «un commento tanto mirabile, che era più bello che esse prediche; per il quale io restavo invaghito, e non saria stata cosa al mondo che io non havessi fatta per lui»; ma, «quanto a frate, il maggior ribaldo che fossi al mondo».⁵³

Mentre il Pallavicini proseguiva il suo tortuoso itinerario esistenziale, probabilmente non privo di echi anche a Chieri, e altre figure legate all'ambiente piemontese avevano clamorose evoluzioni religiose – come il noto predicatore Agostino Mainardi, divenuto pastore a Chiavenna, o Celio Secondo Curione, che nel 1542 abbandonò la carriera universitaria per emigrare a Losanna⁵⁴ – anche la vita religiosa di Sartori doveva arric-

⁵¹ CESARE VASOLI, *Il 'Luterano' Giovanni Battista Pallavicini e due orazioni di Giulio Camillo Delminio*, «Nuova rivista storica», LVIII, 1974, pp. 64-70. In una delle orazioni si chiedeva la liberazione del Pallavicini, nell'altra si ringraziava il sovrano per averlo scarcerato richiamandosi, con una prosa elevata, a una concezione umanistica dei valori religiosi.

⁵² GIACOMO MORO, *Menzogna e sortilegio: Giovan Battista Pallavicino, Lope Hurtado de Mendoza e un'accusa di stregoneria nella Roma farnesiana (1540)*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 28, 1992, pp. 215-275 (con un'appendice documentaria).

⁵³ BENVENUTO CELLINI, *Vita*, a cura di CARLO CORDIÈ, Milano, Ricciardi, 1996, pp. 227 sg.

⁵⁴ Mainardi fu incriminato (e poi assolto tre anni dopo) per eresia a causa delle sue proposizioni sulla grazia sostenute in varie prediche e conversazioni private ad Asti nel 1532: vedi GIOVANNI JALLA, *I riformati dell'Astigiano e dell'Alessandrino*, «Rivista di storia, arte ed archeologia per le province di Alessandria e Asti», 43, 1943, pp. 567-86 che ipotizza una relazione tra la presenza del Mainardi e la diffusione dell'eresia ad Asti, indicando erroneamente il Sartori come tesoriere nel 1531 (pp. 570 sgg.). Il Mainardi emigrò nel 1542 a Chiavenna,

chirsi di nuove esperienze e forse di letture, segnatamente di testi erasmiani ed eterodossi, le cui suggestioni sembrano talvolta affiorare nei suoi scritti, almeno come sfondo concettuale (benché non precisabile). È presumibile che, negli anni Quaranta, egli partecipasse alla comunità di «fratelli» raccoltasi a Chieri intorno a Giampietro Buschetti, un nobile chierese allievo di Calvino, che aveva assunto un importante ruolo religioso in città. Dopo aver iniziato la carriera ecclesiastica, Buschetti aveva aderito alla Riforma e si era recato a Ginevra, Strasburgo, Parigi (ospite di Robert Estienne), Lione per un viaggio di formazione, che aveva dovuto interrompere per accudire la sua famiglia dopo la morte dei genitori – e che poté riprendere solo nel 1559, quando si iscrisse all'Accademia ginevrina. Tornato in patria, egli riacquisì un beneficio ecclesiastico ottenuto in gioventù e, «senza entrare nel sacerdozio, partecipò attivamente alle varie cerimonie e funzioni di chiesa», impegnandosi però, in realtà, nella propaganda protestante.⁵⁵

Informazioni preziose sull'attività religiosa di Buschetti a Chieri ci provengono da alcune lettere che egli scambiò con Calvino nel 1548-49: preziose anche per comprendere il contesto nel quale Sartori presumibilmente visse e si formò prima dell'esilio.⁵⁶ Era, quella di Chieri – stando alla testimonianza di Buschetti – una situazione religiosa nel complesso aperta, fluida, in cui persistevano spazi per l'evangelizzazione e una certa autonomia confessionale. La grande libertà d'azione di cui si godeva nella città era motivo di profonda soddisfazione per il Buschetti, che comunicò a Calvino di poter insegnare pubblicamente «libere atque expedite» la «veritas ipsa, verus Dei cultus et sacramentorum usus». Egli poteva cioè leggere e spiegare il Vangelo nel corso della celebrazione stessa della messa, oltre che leggere in volgare le preghiere liturgiche. La libertà di predicazione del Vangelo si coniugava dunque con l'assenza di costrizioni nella credenza o nella pratica religiosa, con il conseguente sgravio delle co-

dove divenne capo della chiesa cittadina e rigido avversario dei non conformisti religiosi, primo fra i quali Camillo Renato. Su di lui vedi AUGUSTO ARMAND HUGON, *Agostino Mainardo. Contributo alla storia della Riforma in Italia*, Torre Pellice, s. d., ma 1943. Per i rapporti col Renato vedi CAMILLO RENATO, *Opere cit.*, *passim*.

⁵⁵ GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte cit.*, pp. 63 sg. Jalla non chiarisce le funzioni «pastorali» svolte dal Buschetti.

⁵⁶ Le lettere sono edite in *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, ediderunt GUILIELMUS BAUM, EDUARDUS CUNITZ, EDUARDUS REUSS, Brunsvigae, Apud C. A. Schwetschke et Filium, 1863-1900, (Corpus Reformatorum, XXIX-LXXXVII), XIII, n. 1103, coll. 112-115; n. 1257, coll. 378-380 (d'ora in avanti C. O.). Cfr. GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte cit.*, pp. 63 sg. Dalle lettere si desume una corrispondenza più consistente.

scienze dal peso dell'idolatria: «Et, quod optimum est, dum non est qui nos a docenda nostra veritate impediatur, non est etiam qui suo mendacio credere aut cultui superstitioso nos immisceri impellat. Verum possumus, si quid boni habemus, illis in medium proferre et interim a suo malo idolatriae nos immaculatos conservare».⁵⁷ Buschetti non aveva naturalmente rinunciato a questa opportunità di fare propaganda, sia pure con qualche concessione al rispetto formale del culto cattolico: il suo tentativo di modificare alcuni aspetti della liturgia, quali gli abiti sacerdotali, l'elevazione dell'ostia e altri «gesticulamenta histrionica atque additamenta», si era difatti scontrato con l'opposizione dell'autorità civile e della popolazione «superstiziosa». Comunque, concludeva il predicatore, nonostante questi cedimenti alla tradizione cattolica, si erano potuti estirpare «idola, si non ab oculis, certe a cordibus hominum radicitus».⁵⁸

La peculiare formula di compromesso trovata da Buschetti e dai suoi «fratelli» di Chieri, di aderire cioè alle pratiche e alle dottrine riformate senza distruggere le forme esteriori della liturgia cattolica, la loro capacità di vivere all'interno di apparati ecclesiastici ormai estranei serbando fedeltà al proprio credo, dovettero contribuire molto alla crescita della comunità cittadina, soddisfacendo il desiderio, da molti avvertito, di un rinnovamento non traumatico della vita religiosa. Ma non convinsero affatto Calvino, che affrontava allora una fase cruciale nella lotta contro il nicodemismo: una lotta nella quale cercò di coinvolgere anche la comunità chierese.

Nel 1548 si svolse infatti la tragica vicenda di Francesco Spiera che riaccese, in modo drammatico, l'annoso dibattito sulla simulazione religiosa, chiamando in causa Calvino in prima persona.⁵⁹ Il caso dello Spiera

⁵⁷ Buschetti a Calvino, da Busca, 5 dicembre 1548, in C. O., XIII, n. 1103, coll. 112-115 (col. 113).

⁵⁸ *Ibid.*: «Hanc igitur opportunitatem non negligentes his rationibus adnitimur pro ea doctrina, quantacunque sit, qua Dei gratia vestraque opera atque instrumento consequuti sumus».

⁵⁹ Sulla vicenda dello Spiera e il dibattito che ne seguì vedi ESTER ZILLE, *Gli eretici a Cittadella nel Cinquecento*, Cittadella, Rebellato, 1971, pp. 69-112; M. ANNE OVERELL, *The Exploitation of Francesco Spiera*, «The Sixteenth Century Journal», XXVI, 1995, pp. 619-637; DANIELE WALKER, *Pier Paolo Vergerio (1498-1565) e il caso Spiera (1548)*, «Studi di teologia», X, 1998, pp. 7-56 (con appendice di testi); ADRIANO PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. 101, 102, 106, 108-131 e *passim*. Vedi anche SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI, *Olimpia Morata e Celio Secondo Curione: un dialogo dell'umanesimo cristiano*, in *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*. Promossi da HENRY MÉCHOULAN, RICHARD H. POP-

ebbe una vasta eco in Italia e olttralpe, assumendo un valore emblematico nella controversia sulla liceità della dissimulazione e nei conflitti che laceravano allora l'Europa. La vicenda dell'avvocato di Cittadella, morto disperato perché convinto che la sua abiura della fede riformata fosse segno della sua dannazione, pose con drammatica evidenza problemi cruciali e profondamente avvertiti nella società del tempo. Problemi come quelli della predestinazione e del rapporto fra convinzioni e comportamenti religiosi, che mettevano in gioco la pratica e la concezione della vita cristiana, ovvero l'essenza stessa della religione e i suoi riti nella vecchia come nelle nuove chiese, in balia di una situazione religiosa altamente fluida e conflittuale. Problemi vissuti con tragica urgenza in Italia, dove l'imponente presenza della Santa Sede era rafforzata da un'Inquisizione che veniva dispiegando il suo potere coercitivo, anche a seguito del mutamento del clima italiano e internazionale, determinato dalla riaffermazione dell'autorità romana e imperiale a Trento e a Mühlberg e dall'allineamento della Repubblica di Venezia nella politica repressiva. La partecipazione con cui la vicenda fu seguita nella penisola, e le reazioni che suscitò, dettero subito conto della diffusa percezione che quell'evento segnasse un punto di svolta nel movimento riformatore italiano e nella discussione sul nicodemismo.⁶⁰ Ma anche nell'Europa protestante la tragedia dell'avvocato ebbe un'ampia risonanza, a causa delle interpretazioni e dell'uso strumentale di cui divenne oggetto da parte dei riformatori e degli eterodossi, nell'ambito del magmatico processo di definizione della nuova realtà religiosa.

Consapevole delle implicazioni che il rifiuto della predestinazione e l'indifferentismo verso le forme esteriori del culto potevano avere per la

KIN, GIUSEPPE RICUPERATI, LUISA SIMONUTTI, Firenze, Olschki, 2001 (Studi e testi per la storia della tolleranza in Europa nei secoli XVI-XVIII, 5), 3 voll., I, pp. 116 sg. in disaccordo sull'interpretazione della vicenda data da Prospero (ADRIANO PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande* cit., p. 111).

⁶⁰ Il dibattito sul nicodemismo è stato analizzato da ANTONIO ROTONDÒ, *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemitica*, in ID., *Studi di storia ereticale* cit., I, pp. 201-247, da CARLO GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 157 sg. e da ALBANO BIONDI, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, I, Dekalb, Northern Illinois University Press, Chicago, The Newberry Library, 1974, pp. 7-68. Per le origini spagnole, e specificatamente converse del fenomeno vedi STEFANIA PASTORE, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione (1449-1559)*, Firenze, Olschki, 2004, oltre a MASSIMO FIRPO, *Tra alumbrados e spirituali I: studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del Cinquecento italiano*, Firenze, Olschki, 1990 (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, 3), che sviluppano un'indicazione di Marcel Bataillon.

chiesa, Calvino fu tra coloro che intervennero con maggiore energia e tempestività sul caso Spiera. Il suo coinvolgimento nel dibattito sul nicodemismo era stato precoce e incisivo: negli scritti che si erano succeduti a partire dal 1537, le *Epistolae duae*, il *Petit traicté* (1543), l'*Excuse à Messieurs les Nicodemites* (1544), la sua analisi del fenomeno era stata ampia e articolata, ma affatto intransigente nella valutazione: il martirio o la fuga venivano indicati ai cristiani come unici paradigmi di comportamento. La prima formulazione in chiave polemica del termine «nicodemismo» si dovette, non casualmente, al riformatore. Nel 1549 Calvino pubblicò il *De vitandis superstitionibus*, in cui venivano riediti il *Petit Traicté* e l'*Excuse*, con l'aggiunta dei pareri sulla questione di Butzer, Melantone e Vermigli. Scopo dell'opera era di rispondere alle critiche suscitate dalla sua rigida posizione, mostrando l'unanimità delle opinioni nel mondo riformato. Ma l'obiettivo fu centrato solo in parte sia per i distinguo introdotti da Melantone e da Butzer nell'esame del fenomeno – quali le distinzioni, consuete tra chi tollerava o sosteneva la dissimulazione, tra fedeli «fermi» e «infermi», tra riti fondamentali e indifferenti – sia per l'affermazione della persistenza di elementi cristiani anche nell'esposizione cattolica della Scrittura, sia, infine, per lo spostamento dell'obiettivo polemico ai possibili esiti ereticali del nicodemismo.⁶¹ In breve, invece di compattarlo, i due riformatori aprirono un varco nel fronte antinicodemitico, nel quale si potevano inserire i dissimulatori e i loro fautori.⁶² Restavano tuttavia gli scritti di Calvino. Con toni aspri e perentori, ma con lucidità e puntiglio egli vi confutava le interpretazioni dei passi scritturistici addotti a giustificazione della liceità della simulazione dalla vasta e autorevole schiera dei sostenitori di essa (da Otto Brunfels, a Sebastian Franck, a Wolfgang Capitone), e catalogava con precisione i suoi oppositori nelle

⁶¹ *De vitandis superstitionibus quae cum sincera fidei confessione pugnant libellus J. Calvini. Eiusdem excusatio ad pseudonicodemos. Philippi Melanthonis, Martini Buceri, Petri Martiris responsa ad eadem re*, Genevae, per J. Gerardum. Sul significato di questo e di altri scritti rivolti agli italiani vedi MASSIMO FIRPO, *Calvino e la Riforma radicale. Gli scritti contro nicodemiti, anabattisti e libertini (1544-1545)*, «Studi storici», 48, 2007, pp. 97-105, a proposito di GIOVANNI CALVINO, *Opere scelte*, vol. II, *Contro nicodemiti, anabattisti e libertini*, a cura di LAURA RONCHI DE MICHELIS, Torino, Claudiana, 2006. Nell'edizione del 1550 furono inclusi anche i pareri dei pastori di Zurigo: vedi *C. O.*, VI, XXXIV, coll. 617-644. Successivamente, Calvino pubblicò e ristampò altre opere sull'argomento: vedi PAUL CHAIX, ALAIN DUFOUR, GUSTAV MOEKLI, *Les livres imprimés à Genève de 1550 à 1600*, Genève, Droz, 1966, pp. 15, 18. Cfr. CARLO GINZBURG, *Il nicodemismo* cit., pp. 157 sg.

⁶² *Ibid.*, p. 158.

tipologie dei nicodemiti, dei libertini e degli atei «lucianei». La sua condanna del nicodemismo era ferma e inderogabile.⁶³

Calvino decise di inviare il *De vitandis superstitionibus* al Buschetti, all'indomani della sua pubblicazione. La decisione fu senza dubbio dettata dalla volontà di intervenire tempestivamente per dissipare il profondo turbamento e gli angosciosi dubbi teologici suscitati dalla vicenda dello Spiera nelle comunità riformate italiane, fornendo un'interpretazione del caso e un preciso codice di comportamento antinicotemiti. Che la comunità di Chieri avvertisse l'urgenza di risposte chiare ai problemi sollevati dal dramma dell'avvocato di Cittadella lo rivela l'accoglienza tributata dai «fratelli» chieresi al dono di Calvino: l'opera andò letteralmente a ruba: «a fratribus [...] de manibus ereptum prius recuperare non potui», scriveva Buschetti.⁶⁴ Nella sua risposta a Calvino, Buschetti illustrò inoltre la via seguita dalla sua comunità nell'affrontare la questione della simulazione religiosa, evidentemente già oggetto di discussione all'interno di essa. Calvino veniva rassicurato circa la sostanziale fedeltà al credo riformato dei «fratelli» («Consensionis signum in superstitionis participatione, a quo cavendum mones, non est quod a nobis dari magnopere dubites»), la coerenza e lo zelo religioso dei loro comportamenti, facilitati dalla possibilità, esistente a Chieri, di sottrarsi alle «superstizioni papistiche»:

Ita enim nos dissentire et dictis et factis hactenus, Dei gratia, sumus ingenue confessi, ut quum haec nostra templa quotidie ingrediremur, aliisque nos admisceremus, tale signum aut ioco aut serio dare maxime volentes non valeamus quin disensionis aut contemptus potius quam consensionis interpretetur [...] equidem volumus ab omni superstitionis specie abstinere, et, ut palam est, per libertatem possumus. Ad id veritatis zelo ac reverentia, Dei timore ac amore, tuisque sanctis admonitionibus excitamur, nec tamen in hoc tantum christiani officium absolvisse aut rectam tenere lineam nobis persuademus.⁶⁵

Chieri non doveva dunque essere rimasta estranea alle discussioni e alle riflessioni che si erano addensate intorno al letto dello Spiera nei lunghi e tormentati mesi della sua agonia, durata dal luglio al dicembre 1548 e vissuta come un lacerante dramma interiore dall'avvocato, convinto di

⁶³ *Ibid.*, pp. 153, 156. Calvino individuava i seguenti gruppi: i predicatori che abusavano del loro ufficio per scopi di lucro; i nobili che trattavano del Vangelo in modo frivolo nell'ambiente di corte; i filosofi e i letterati, mistificatori della dottrina e ignavi nella pratica cristiana; i mercanti e la gente comune, amanti del quieto vivere.

⁶⁴ C. O., XIII, n. 1257, col. 378, Giampietro Buschetti a Calvino, da Chieri, 7 settembre 1549.

⁶⁵ *Ibid.*, col. 379.

essere condannato alla dannazione eterna a causa dell'abiura. La debolezza dimostrata davanti all'inquisitore era apparsa ai suoi occhi un segno della riprovazione di Dio, poiché la perseveranza nella fede era propria degli eletti. Dal giudizio imperscrutabile di Dio non esisteva, per lo Spiera, assoluzione: ormai discrediti i mezzi offerti dalla chiesa cattolica per sanare le proprie colpe, restava il verdetto inesorabile della coscienza. Era questo il luogo dove Dio esprimeva la propria condanna per i peccati degli uomini, dove manifestava il suo decreto eterno di predestinazione alla salvezza o alla perdizione. E in questa sfera era nata la volontà autodistruttiva dello Spiera, persuaso di aver commesso, per opportunismo, il peccato capitale, quello contro lo Spirito Santo, e di avere così perduto ogni speranza di salvezza: la morte fisica, provocata dai digiuni e dall'insonnia, era stata l'esito ultimo della sua morte spirituale. Con lo Spiera, si consumò «un'autentica tragedia moderna del conflitto di coscienza».⁶⁶

L'emozione suscitata da questa tragica conclusione era stata forte in tutta Italia, anche per la commossa partecipazione con cui la vicenda era stata seguita. Molti erano accorsi a Padova attorno al capezzale dello Spiera – addirittura centinaia, secondo le testimonianze, fra i quali accademici, studenti, ecclesiastici – per dargli conforto e speranza, ma anche per discutere con lui dei problemi dottrinali che angustiavano la sua e la loro coscienza. Un visitatore definì quelle adunanze un'Accademia; e ad esse, in effetti, si andava dopo essersi preparati e per dibattere di fronte a un folto uditorio.⁶⁷ I nodi toccati in quei giorni angosciosi e densi di riflessioni furono innanzitutto la predestinazione divina e il libero arbitrio. La base della discussione fu sempre, significativamente, la Sacra Scrittura. Spiera, citando s. Paolo e s. Matteo, interpretava la concezione della predestinazione alla luce della dottrina calvinista, ma anche secondo la tradizione stoica rinverdata dal Pomponazzi nell'Accademia patavina, tradizione che ne rafforzava la visione pessimistica della natura e del destino degli uomini. Alla tradizione dell'aristotelismo padovano si riallacciò un illustre docente dell'Accademia cittadina, Matteo Gribaldi Mofa, allorché, al capezzale dell'avvocato, ampliò il discorso dall'elezione alla dottrina del sonno delle anime dopo la morte, una dottrina molto dibattuta a Bologna, Modena e Ferrara.⁶⁸ L'opinione dello Spiera al riguardo – enunciata nella discussione subito sorta anche allora sull'argomento – era

⁶⁶ ADRIANO PROSPERI, *L'eresia del Libro grande* cit., p. 102.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 120 sgg.

⁶⁸ ANTONIO ROTONDÒ, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI*, in *Id.*, *Studi di storia ereticale* cit., I, pp. 107-154, in particolare pp. 273 sgg.

che le anime degli eletti e dei dannati raggiungevano subito le rispettive sedi; quella che a suo avviso l'attendeva era, naturalmente, l'inferno. Ai suoi visitatori l'avvocato di Cittadella espose le sue opinioni anche su altri importanti punti dottrinali, quali la giustificazione per fede, il ruolo delle opere, la vita cristiana, i miracoli, che rivelavano la matrice riformata del suo pensiero, pur non esente – come spesso si verificò nel movimento protestante italiano⁶⁹ – da contaminazioni e rielaborazioni personali. Personale fu, in particolare, la forte accentuazione delle ragioni emozionali, provenienti dall'intimità della sua coscienza, rispetto alle argomentazioni razionali: quelle di una «coscienza spezzata», profondamente disperata a causa dell'abiura e insensibile alla fiduciosa speranza dischiusa dall'Evangelo, alle quali i suoi visitatori cercarono inutilmente di opporre i loro argomenti scritturistici e consolatori.⁷⁰ Le discussioni intorno al letto dello Spiera non furono dunque accademiche o ricalcate su *clichés* di testi di consolazione del morente, bensì strette a drammatici dilemmi interiori.

Questo carattere della vicenda dello Spiera contribuisce a spiegare la corralità con cui fu vissuta: in Italia, voci, lettere, testimonianze si susseguirono durante la sua agonia per essere poi arricchite, dopo la sua morte, da numerose relazioni di testimoni oculari e da interpretazioni del suo caso che, attraverso la stampa e gli epistolari, raggiunsero l'Europa. Ad accrescere la risonanza della vicenda nella penisola fu anche la generale sensazione che essa rappresentasse un crinale nella situazione religiosa italiana: al di qua del quale restavano le dispute e le incertezze, al di là, scelte precise e coerenti con la propria fede, come il martirio o l'esilio oltralpe. Tutto andava in quella direzione: l'azione repressiva nei territori della Repubblica di Venezia, sostenuta ora dalle autorità della Serenissima, con l'istituzione della magistratura dei Tre Savi sopra l'eresia; l'attacco a una figura di spicco della comunità di Cittadella come lo Spiera; la drammatica evidenza con cui si manifestavano la necessità di una scelta e le conseguenze di essa. La storia dello Spiera imponeva insomma decisioni non più dilazionabili a un paese in cui la pratica nicodemitica era largamente diffusa: tanto da essere individuata come un «atteggiamento della vita morale» degli italiani, e, più in generale, come un loro peculiare abito

⁶⁹ Cfr. MASSIMO FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento: un profilo storico*, Roma, Bari, Laterza, 2006, p. 51.

⁷⁰ Cfr. ADRIANO PROSPERI, *L'eresia del Libro grande* cit., pp. 113 sgg. da cui traggio l'espressione e spunti per l'analisi della vicenda.

intellettuale, che incise in modo profondo e durevole nella storia culturale e religiosa italiana, modellando pensieri e comportamenti anche politici in una lunga Controriforma.⁷¹ La vicenda suscitò però anche specifiche riflessioni teologiche sulla liceità della simulazione religiosa, in cui Carlo Ginzburg fa consistere la sostanza propria del fenomeno del nicodemismo nel Cinquecento.⁷²

Come un segnale la tragedia dello Spiera fu interpretata dal vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio. Vergerio, che aveva assistito all'agonia dell'avvocato mentre era sottoposto egli stesso a processo inquisitoriale, considerò il suo «horrendus casus» un monito divino e ne trasse giustificazione per abbandonare l'Italia e per far meditare i suoi connazionali sui loro comportamenti. Così, emigrato oltralpe, pubblicò una delle prime opere sull'evento, il *Francisci Spierae Civitatulani horrendus casus*, con la collaborazione del Curione, e l'anno successivo, insieme con il Curione e Lelio Sozzini, un'importante edizione ampliata di esso, intitolata *Francisci Spierae ... historia*, di cui curò poi anche, nel 1551, una versione in volgare.⁷³ L'intervento di Vergerio sul caso e l'interpretazione che ne fu data in questi scritti è oggetto di diverse valutazioni da parte

⁷¹ DELIO CANTIMORI, *Spigolature per la storia del nicodemismo italiano*, in *Ginevra e l'Italia* cit., pp. 177-190, Id., *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, ora in Id., *Eretici italiani* cit., pp. 447-455; ANTONIO ROTONDÒ, *Atteggiamenti della vita morale italiana* cit.; ALBANO BIONDI, *La giustificazione della simulazione* cit.; ADRIANO PROSPERI, *L'eresia del Libro grande* cit., pp. 103 sgg. Per il nicodemismo politico vedi PAOLO SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1979, pp. 382 sgg. e, per quello in campo artistico, MASSIMO FIRPO, *Artisti, gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2001. Per una visione europea del fenomeno vedi CARLO GINZBURG, *Il nicodemismo* cit.

⁷² *Ibid.*, p. XIV.

⁷³ Il *Francisci Spierae Civitatulani horrendus casus, qui ob negatam in iudicio cognitam evangelii veritatem in miseram incidit desperationem*, fu edito a Basilea per i tipi di Oporinus, ma senza insegne editoriali, con una prefazione del Curione, che tradusse anche in latino le lettere del Vergerio. La *Francisci Spierae, qui quod susceptam semel Evangelicae veritatis professionem abnegasset, damnassetque, in horrendam incidit desperationem, historia*, fu anch'essa pubblicata a Basilea, da J. Herwagen. La versione in volgare era intitolata *La Historia di M. Francesco Spiera, il quale per havere in varii modi negata la conosciuta verità dell'Evangelio, cascò in una misera desperatione* (Basilea, 1551). Sul Vergerio vedi ANNE JACOBSON SCHUTTE, *Pier Paolo Vergerio. The making of an italian reformer*, Genève, Droz, 1977 (trad. it. *Pier Paolo Vergerio e la Riforma a Venezia 1498-1549*, Roma, Il Veltro, 1988); SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI, *Dai Paesi Bassi all'Italia. «Il sommario della Sacra Scrittura». Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1997 (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, 8), pp. 162-184, e DANIELE WALKER, *Pier Paolo Vergerio* cit.

degli studiosi, delle quali non si può dar conto in questa sede.⁷⁴ Ciò che comunque appare indubbio è che l'ex vescovo si impose allora come un protagonista nella vicenda e che le sue opere impressero un preciso orientamento al dibattito in corso sul nicodemismo in Italia e in Europa. Se la prima operava fornì un subitaneo e dettagliato resoconto dei fatti in chiave antiinquisitoriale, raccogliendo diverse lettere di Vergerio, la *Historia* dette un deciso taglio propagandistico alla vicenda, assai incisivo: l'interpretazione più corale che se ne volle offrire – con i pareri di Curione, di Vergerio, di Calvino, di Martin Borrhaus, di testimoni oculari quali Matteo Gribaldi Mofa, Sigismondo Geloo, Henry Scrimgeour – esaltava infatti, nel suo complesso, la misericordia di Dio più che la sua durezza di giudizio e invitava alla comprensione per il dramma morale e interiore degli indecisi e di quanti fuggivano invece di affrontare la persecuzione. Certo, ostava a queste opinioni il durissimo monito rivolto da Calvino agli italiani a non «ludere cum Deo», com'erano avvezzi a fare, e a ponderare le terribili conseguenze del tradimento della propria fede; lo stesso Vergerio era fatto oggetto di critica per aver abbandonato il proprio ufficio pastorale invece di impegnarsi per la diffusione della Riforma.⁷⁵ Dava sostegno a questa posizione il resoconto dello Scrimgeour (a cui era premesso il parere di Calvino), che presentava il caso come una testimonianza della veridicità della dottrina della predestinazione. Ma a stemperare la loro condanna vi erano l'*Apologia* del Vergerio, in cui l'ex vescovo sosteneva la liceità di sottrarsi all'Inquisizione anche nel caso di responsabilità pastorali, e i suoi toccanti resoconti dell'agonia dello Spiera. Vi era il contributo del Borrhaus che, mentre si esprimeva con accenti di elevata religiosità sulla vicenda, proponeva una concezione predestinazionista tale non solo da giustificare il nicodemismo, ma da relativizzare tutti gli apparati e le dottrine religiose.⁷⁶ Vi erano le testimonianze dei visitatori, in cui la commozione per la straziante agonia dell'avvocato e la fiducia in Dio prevalevano sul rigore dei decreti eterni. Vi era, infine, il parere di Curione, che tanta parte aveva avuto nella rielaborazione propagandistica della vicenda. Curione modificò profondamente i termini

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 45 sgg.

⁷⁵ Calvino espresse questo parere nella prefazione allo scritto di HENRY SCRIMGEOUR, *Exemplum memorabilis desperationis in Francisco Spiera, propter abiuratam fidei confessionem, cum praefatione D. Ioannis Calvinii*, Genevae, per J. Gerardum, 1550, poi riedito nella *Historia*.

⁷⁶ Sul contributo del Borrhaus vedi LUCIA FELICI, *Spiritualismo e nicodemismo nella Basilea del Cinquecento: il caso di Martin Borrhaus (Cellarius)*, «Bollettino della Società di studi valdesi», 194, 2001, pp. 99-118.

della questione: pur non approvando in linea di massima il nicodemismo, egli spostò dall'Italia a un piano universale il problema della dissimulazione attraverso la definizione di un'immagine inedita dell'Anticristo, identificato non più con figure o entità istituzionali facilmente individuabili, ma con un veleno insidioso insito nella stessa natura umana, e quindi presente ovunque vi fossero uomini «ex eadem argilla et luto facti» che pretendevano di esercitare la coercizione religiosa. La repressione religiosa diveniva la manifestazione propria dell'Anticristo, che rivestiva così i panni di qualsiasi chiesa o persona violasse la coscienza altrui.⁷⁷ Questa critica della coercizione si inseriva in una più ampia riflessione sulla predestinazione divina, una dottrina che Curione accettò, ma in cui trasfuse il suo spiritualismo estremo, fino a prospettare un ampissimo regno divino: in esso, decreto eterno di Dio, latitudine della benignità divina e universalismo della verità cristiana si fondevano in una felice sintesi, che rinnovava «su altre basi la teologia erasmiana del 'cielo aperto'». ⁷⁸ Pertanto, in questa ottica, che tendeva ad esaltare la grandezza della misericordia divina, l'errore fatale di «ille miser homo» era individuato nella sua perdita di fiducia nella bontà di Dio. Nello scritto, vi erano dunque già i «presupposti generali» della «soluzione radicale» al problema della predestinazione data da Curione nel suo *De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libri duo*, e si annunciava il passaggio del dibattito sul nicodemismo a quello sulla tolleranza religiosa, che avrebbe occupati gli emigrati oltralpe alle prese con le nuove ortodossie.⁷⁹

L'*Historia* contribuì a mostrare la complessità del problema della simulazione e la molteplicità di risposte che ad esso potevano essere date, per venire incontro alle diverse esigenze di chi viveva in Italia sotto il diretto dominio dell'«Anticristo», ma anche di chi, oltralpe, non si riconosceva nelle soluzioni dogmatiche e istituzionalizzate fornite dalle nuove

⁷⁷ *Francisci Spierae ... historia* cit., c. A 2v. Sull'anticodemismo del Curione vedi ALBANO BIONDI, *La giustificazione della simulazione* cit., p. 38, e, con maggiori sfumature, MARIO TURCHETTI, *Note sulla religiosità di Celio Secondo Curione (1503-1569) in relazione al «nicodemismo»*, in AA.VV., *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, Panini, Modena, 1987, pp. 109-115.

⁷⁸ LUCA D'ASCIA, *Frontiere. Erasmo da Rotterdam, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*, Bologna, Pendragon, 2003, pp. 145 sg., ma vedi tutto il capitolo (pp. 145-170).

⁷⁹ ANTONIO ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale* cit., I, pp. 206 sgg. Vedi anche DELIO CANTIMORI, *Eretici italiani* cit., p. 442 e, per una nuova interpretazione del caso, SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI, *Olimpia Morata e Celio Secondo Curione* cit., pp. 116 sgg. Il *De amplitudine* fu pubblicato nel 1554, nel corso del dibattito sulla persecuzione sollevato dal caso Serveto, ma era già terminato nel 1545.

chiese – non casualmente, del caso si «impossessarono» subito gli «eretici» Curione e Sozzini. Dall'Italia, e da rigide categorie dicotomiche, la questione del nicodemismo si rifrangeva così in Europa con molteplici sfaccettature, per investire i fondamenti stessi della vita religiosa, rimettendo in discussione la nozione di fede, il rapporto tra fede individuale e apparati ecclesiastici e il significato di questi ultimi. La primazia accordata all'aspetto interiore della fede da parte dei sostenitori della dissimulazione comportava la relativizzazione delle strutture visibili delle chiese, attraverso un ampliamento degli *adiaphora*, e legittimava la libertà di coscienza: il nicodemismo poneva i presupposti per la dissoluzione delle istituzioni ecclesiastiche e per la tolleranza religiosa, rivelando i suoi nessi profondi con il radicalismo religioso.⁸⁰

Alla vicenda dello Spiera si guardò in effetti con una diversa angolatura a Ginevra, a Wittenberg, in Gran Bretagna, nell'Europa orientale, a seconda della situazione religiosa in cui venne a riflettersi e della funzione esemplare e polemica che ad essa si volle dare. Così, se Calvino e i suoi seguaci considerarono la morte dell'italiano una testimonianza dell'impellabile giudizio di Dio e un terribile ammonimento per i nicodemiti, i riformatori luterani ne fecero argomento per una duratura polemica con Ginevra sulla concezione predestinazionista e, pur esortando a scelte coraggiose in nome della propria fede, rividero le proprie posizioni sulla grazia e sul peccato.⁸¹ In Inghilterra, la tragedia dello Spiera fu conosciuta inizialmente attraverso le interpretazioni moderate de *Le Temporiseur*, un'importante silloge di diffusione europea curata da Wolfgang Musculus che, contrariamente alle intenzioni del riformatore, per la varietà delle posizioni e per la presenza dei pareri ambigui di Borrhaus, Ochino e Curione, finì per insinuare «una sottile apologia dell'atteggiamento nicodemitico».⁸² Il caso dello Spiera conobbe poi una notevolissima e duratura fortuna, soprattutto nella forma di «part of English Anti-nicodemite philosophy-protestantism in danger».⁸³ Forte e duraturo clamore la tragedia suscitò anche nell'Europa orientale, per l'urgenza con cui là, come in Italia, si poneva il problema del nicodemismo in presenza di una confessione dominante e in virtù degli stretti rapporti che intercorrevano con l'Italia, soprattutto attraverso i canali patavini e veneti. Della vicenda del-

⁸⁰ La connessione, stabilita da Cantimori (*Eretici italiani* cit., pp. 140 sgg.), è fatta propria da CARLO GINZBURG, *Il nicodemismo* cit., p. XIV.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 197 sg. e ADRIANO PROSPERI, *L'eresia del Libro grande* cit., p. 126.

⁸² CARLO GINZBURG, *Il nicodemismo* cit., pp. 190 sgg.

⁸³ M. ANNE OVERELL, *The Exploitation of Francesco Spiera* cit., p. 46.

lo Spiera era stato testimone oculare Sigismondo Geloo che, nella sua relazione, ne trasse considerazioni sulla necessità di assumere una condotta religiosa severa, pur evitando le asperità di Calvino. In Polonia e in Ungheria circolarono poi interpretazioni filoprotestanti di essa.⁸⁴

Fu comunque in Italia che il caso Spiera catalizzò subito concezioni divergenti, assurgendo a paradigma di opposti comportamenti e visioni religiose. Insieme con il *Francisci Spierae Civitatulani horrendus casus* di Vergerio, nel 1549 usciva il testo di Giulio della Rovere *Esortatione alli dispersi per Italia*, in cui si spronavano i fedeli italiani a sottoporsi al martirio per coerenza con la propria fede – come recitava il titolo della successiva edizione del 1552, intitolata appunto *Esortatione al martirio*, che divenne un caposaldo nella polemica antinicondemistica successiva. Tuttavia, anche nello scritto, con la consapevolezza della difficile situazione italiana, si prospettava la possibilità di fuga in assenza di responsabilità pastorali, alimentando la speranza di una prossima affermazione della Riforma in Italia.⁸⁵ Nel 1550 vide poi la luce l'*Epistola alli cittadini di Riva di Trento contro il mendatio di Francesco Spiera et falsa dottrina de' protestanti* dell'arcieretico Giorgio Siculo. Contenuti e finalità dello scritto sono stati recentemente analizzati in maniera esauriente.⁸⁶ Il Siculo intervenne sulla questione con una posizione apparentemente filocattolica, ma in realtà assai rivoluzionaria, basata sull'idea dell'infinita misericordia di Dio, dell'elezione universale alla salvezza contro l'asserita rigidità del decreto di predestinazione, e della natura fondamentalmente etica del cristianesimo, la cui essenza veniva fatta coincidere con la pratica rigorosa delle virtù evangeliche e l'osservanza della Scrittura. Al disegno provvidenzialistico sostenuto dai riformati il monaco benedettino opponeva il libero esercizio dell'arbitrio da parte di uomini mondi dalla colpa originaria grazie alla redenzione di Cristo e, quindi, dotati della piena facoltà di operare bene o di sbagliare, com'era avvenuto allo Spiera: nell'incoerenza delle opere, e non nel peccato contro lo Spirito Santo, risiedeva dunque, se-

⁸⁴ ADRIANO PROSPERI, *L'eresia del Libro grande* cit., pp. 125 sg.

⁸⁵ *Esortatione al martirio di Giulio da Milano riveduta et ampliata. Vi sono aggiunte molte cose necessarie a' nostri tempi*, [Zurigo?], 1552. Il libro conobbe altre due edizioni, che videro la luce a Ginevra nel 1559 e 1560, con una prefazione di Calvino. Sull'opera del Della Rovere vedi ANTONIO ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale* cit., I, pp. 227 sgg. e UGO ROZZO, *L'«Esortazione al martirio» di Giulio da Milano*, in *Riforma e società nei Grigioni: G. Zanchi, S. Florillo, S. Lentulo e i conflitti dottrinari e socio-politici a Chiavenna*, a cura di GIAMPAOLO ZUCCHINI, Coira, 1978, pp. 63-88.

⁸⁶ L'opera, ora rarissima, fu edita a Bologna, per i tipi di Anselmo Giaccarello. Su di essa vedi ADRIANO PROSPERI, *L'eresia del Libro grande* cit., pp. 131 sgg.

condo la sua ottica, il fallo dell'avvocato. Un errore che nasceva tuttavia da responsabilità precise: il dramma dello Spiera costituiva infatti per il Siculo la prova lampante della erroneità e falsità della dottrina della predestinazione sostenuta dalla «protestanteria». L'imminente rinnovamento della chiesa romana che il Siculo attendeva dal Concilio – e a cui egli intese contribuire con le sue profezie e rivelazioni divine – lo spinsero a rompere gli indugi e a proporre una visione religiosa alternativa a un movimento riformato che riteneva in crescita in Italia. Di questa visione era parte integrante la legittimazione del nicodemismo, sminuito da peccato grave a pratica consentita per non scandalizzare i deboli in attesa del compimento degli eventi.

L'*Epistola* è uno scritto di poco successivo dedicato ai problemi dottrinali correlati, l'*Espositione ... nel nono et undecimo capo della Epistola di San Paolo alli Romani*, segnarono la sorte del Siculo, sottoposto a processo inquisitoriale e impiccato, nonostante l'abiura, come eretico impenitente nel maggio 1551. La condanna del Siculo fu un nuovo segnale dell'irrigidirsi del clima religioso in Italia e della necessità di operare scelte inequivocabili. Dopo il Vergerio, fra gli altri ne prese atto il Gribaldi e, presumibilmente, anche il Sartori, che decise di emigrare a Ginevra con tutta la sua famiglia. La fine dell'avvocato di Cittadella e i moniti di Calvino dovettero dunque dare a Sartori la spinta decisiva per abbandonare una situazione che si veniva facendo sempre più difficile da sostenere, sia per il mutare della politica religiosa in Piemonte sia per la sua personale evoluzione spirituale.

L'ascesa al trono di Francia di Enrico II, nel 1549, portò infatti a un inasprimento della persecuzione religiosa anche nello Stato sabauda. Furono emanati editti che imponevano la predicazione e l'intensificarsi dei riti cattolici nelle Valli Valdesi e, soprattutto, fu istituita la *Chambre ardente*, destinata a rafforzare l'attività coercitiva del Parlamento; fu data facoltà ai vescovi di procedere contro gli eretici anche senza l'autorizzazione dei giudici ordinari; all'autorità civile fu imposto di concedere sempre il braccio secolare per l'esecuzione delle condanne. L'attuazione di queste misure incontrò molti ostacoli, per la resistenza opposta dal governatore Giovanni Caracciolo e per il clima di libertà religiosa ormai instauratosi nel territorio sabauda. Forse infondata, ma comunque significativa, è la notizia che Théodore de Bèze venisse allora inviato da Calvino «come apostolo a far le pratiche nel Piemonte».⁸⁷ La riscossa cattolica fu frenata

⁸⁷ GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., p. 62.

anche dall'annessione alla Francia del marchesato di Saluzzo nel 1548.⁸⁸ Ciononostante, a partire dal 1549, le autorità ecclesiastiche e civili del ducato sabauda procedettero con molto maggior rigore nella repressione religiosa, istruendo numerosi processi e facendo eseguire diverse sentenze capitali.⁸⁹

I rischi potevano divenire maggiori anche per Sartori, che proprio allora doveva avere deciso di manifestare in modo più aperto e diretto la propria adesione alla Riforma, forse a seguito della lettura dell'opera di Calvino, le cui posizioni antinicotemistiche egli condividerà sempre. Stando alla sua testimonianza, alla fase immediatamente precedente all'esilio risale infatti la redazione di uno scritto sulla dottrina eucaristica che interveniva nella controversia religiosa con Roma. Il testo era destinato a essere rifiuto, se non riprodotto del tutto, nell'*In scutum Nicolae Granarii*, scritto in risposta all'opera del polemico cattolico Nicolas Grenier intitolata *Le bouclier de la foy* (1548).⁹⁰ L'*In scutum* fu poi inserito nell'opera maggiore del Sartori, le *Tabulae duae*, pubblicate nel 1553 a Basilea. Ma nelle sue *Revelationes*, Sartori affermò di avere trattato per iscritto del rito sacramentale prima di abbandonare le terre cattoliche e di essere giunto in Inghilterra con quel libro, il solo che avesse composto allora.⁹¹ L'*In scutum* dovette essere redatto prima o subito dopo l'abbandono dell'Italia, e comunque prima del gennaio-febbraio 1551: l'opera che Sartori recò con sé nell'esilio ebbe dunque gestazione in Italia. Ed è questo un fatto significativo: la prontezza e l'impegno con cui Sartori lesse l'opera del teologo cattolico e redasse la sua risposta, la profonda conoscenza delle dottrine riformate che vi dimostrava rivelano l'attenzione con cui il piemontese già da tempo doveva seguire il dibattito religioso del suo tempo e, soprattutto, la sua capacità di rielaborarne in modo autonomo i contenuti. Anche sotto questo punto di vista l'*In scutum* è importante: in esso, sia pure in una cornice ancora in larga parte conforme all'ortodossia ri-

⁸⁸ ARTURO PASCAL, *Il Marchesato di Saluzzo* cit.

⁸⁹ GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., pp. 61 sgg.; ID., *Il parlamento francese di Torino* cit.; ARTURO PASCAL, *I Valdesi e il Parlamento di Torino* cit. Il numero dei processi fu sicuramente maggiore della documentazione pervenutaci.

⁹⁰ *Le Bouclier de la foy, extrait de la Sainte Escripiture et anciens docteurs de l'Eglise*, fu edito per la prima volta a Parigi nel 1548 e poi nel 1555. Sull'opera vedi oltre, pp. 263 sg.

⁹¹ *Appendice*, II, p. 333: «Cum libro contra Granarium, quem solum tunc scripseram». È probabile che, in vista della composizione di questi scritti, egli chiedesse a Buschetti, nel settembre 1549, di informarsi presso Calvino dello stato attuale del dibattito sulla questione eucaristica che divideva il mondo protestante: cosa che Buschetti comunque fece. Vedi C. O., XIII, n. 1257, coll. 378-380.

formata, si trovano abbozzate alcune idee essenziali della futura riflessione religiosa del Sartori. I successivi sviluppi del suo pensiero, che si caratterizzeranno per una sua maggiore articolazione, arricchimento e radicalizzazione, prenderanno avvio da questo scritto. Ciò considerato, sarebbe stato forse opportuno anticipare l'analisi del testo, scorporandola da quella delle *Tabulae duae*; ma, per comprendere l'opera nella sua organicità e il complessivo pensiero del suo autore, ho ritenuto meglio trattarla nel suo insieme.

3. *Nel mondo del profetismo: nascita di Giovanni Leonardi, «novello Mosè»*

Nel periodo immediatamente precedente all'esilio si collocano non soltanto le prime riflessioni di Sartori sul messaggio riformato, ma anche un altro momento decisivo della vita del piemontese: la sua «illuminazione» e la sua nascita come profeta legislatore, come «secondo Mosè». Ruolo che egli rivestì in tutto il suo futuro periplo in Europa. Un documento straordinario ci consente di seguire questa parabola della vita di Sartori: le sue *Revelationes factae Iohannis Leonis Nardi*, composte nel 1554, rimaste inedite e qui pubblicate in appendice. Nel consistente manoscritto, come poi vedremo, Sartori espose sia le proprie idee sia i fatti capitati durante la sua missione di profeta sia, e con estrema vivezza, le visioni che li avevano accompagnati e che li motivavano. Soffermiamoci per ora sulla parte iniziale dello scritto, in cui si racconta la prima visione che Sartori ebbe: da questo episodio prende infatti avvio il suo itinerario spirituale nel mondo del profetismo e dell'eterodossia. Narra Sartori che un giorno Cristo gli era apparso e che gli aveva svelato il mistero dell'eucaristia, ordinandogli di metterlo poi per iscritto, per soddisfare il suo ardente desiderio di conoscere e divulgare quella dottrina nel mondo cristiano. Era stata una «magna visio», durante la quale Sartori aveva mangiato alla mensa di Cristo con tre uomini:

Paulo ante ab Aegypto discederem, post diuturna ieiunia, elemosinas et in humilitate ac spiritu orationes factas ad Dominum, ut dignaretur gratiam facere huic minimo servo suo, scribendi de eius sancta Coena, cuius mysterium valde desiderabam mihi aperiri, septimo die incohante luce aurorae, vidi visionem magnam: Dominum scilicet Iesum Christum paratum discumbere qui cum discubisset in capite mensae (erat enim in duplum plus longa quam lata), post Dominum tres viri discubuerunt, duo ipsorum ab una parte, alius vero ab altera. Tunc iussum mihi fuit ut discuberem ultimus, post duos qui erant mihi a dextris inter Dominum et me. Cum autem discubuissem ederemque cibum caeteris omnibus suaviorem, ecce disparuerunt illi tres meque reperii in ulteriori parte mensae, manducantem tanto desi-

derio ac si numquam cibum sumpsissem. Ubi enim antea oblique videbam Dominum, tunc autem recta visione facie ad faciem perspiciebam eum. Videns vero alios a mensa surrexisse, ipse quoque ab ea magna cum reverentia satiatus, sed et famelicus surrexi. Iussit enim Dominus ut scriberem de eius sancta Coena, prout feci.⁹²

Adombrato da questa visione, non è difficile vedere il momento in cui Sartori ritenne improcrastinabile l'esigenza di intervenire sulla questione eucaristica. Né è difficile collocare tale momento in Italia: egli dichiara difatti che l'evento avvenne «paulo ante ab Aegypto discederem», vale a dire, traducendolo dal suo linguaggio, prima di intraprendere il viaggio che l'avrebbe portato a Ginevra.⁹³ Che chiaramente si tratti di un viaggio simbolico emerge dalle *Revelationes*, l'unico resoconto della sua esperienza di cui disponiamo. Nello scritto, alla prima apparizione di Cristo erano fatti seguire l'abbandono dell'Egitto e l'approdo nella terra promessa, che venivano raccontati come un processo di liberazione: ovvero, secondo il modulo propagandistico largamente diffuso nella libellistica riformata, per indicare il passaggio dalla tirannia romana alle terre della Riforma. Sartori ne accentuò comunque alcuni aspetti, al fine di avvalorare la propria investitura divina a novello Mosè. Nel suo racconto egli ricalcò dunque la narrazione biblica della storia di Mosè, dall'emancipazione dalla schiavitù alla fuga nel deserto, dopo l'attraversamento del Mar Rosso e l'inseguimento da parte delle armate egiziane, sino all'incontro con Dio sul monte sacro e al conferimento dell'incarico di divulgare la sua Parola. A questi ultimi avvenimenti Sartori dette massimo rilievo e, per confermare il crisma divino della propria investitura, li descrisse con le stesse immagini e parole dell'Esodo, con la significativa inserzione dell'immagine apocalittica del Faraone, raffigurato come la bestia con fattezze d'agnello, ma dall'eloquio simile al dragone (*Apoc.* 13, 11):

Post nonnullos dies proiecta per me virga Domini coram uno ex maleficis pharaonis duo cornua bestiae deferente, ipsa conversa est in serpentem, a quo territus fugi ex Aegypto, transiens per desertum, ut venirem ad populum ab Aegypto extractum, positusque inter furorem magni venti aquarumque maris in altas undas elatarum, et timorem maleficii pharaonis cum curribus persequentem, invocato nomine Domini, percutiens aquas ipsa virga Domini mihi ex bonitate sua donata, transivi per aridam, cumque pervenissem ad altum montem Iovis, vox Domini Dei

⁹² *Appendice*, II, p. 335.

⁹³ Correggo qui l'interpretazione da me data in una fase iniziale della ricerca esposta in LUCIA FELICI, *Il profeta e gli infedeli. La visione irenica di Giovanni Leonardo Sartori*, «Bruniana e campanelliana», X, 2004, pp. 163-167.

nostri vocantis circa summitatem ipsius, fuit ad me in rubo igneo meridiano, qui non comburebatur. Qua audita, statim cecidi perterritus in faciem meam super nivem et adorans eum, respondi ei dicens: «Loquere, Domine, quia servus tuus audit te». Tunc Dominus ad me ait: «Ego sum Deus Patris tui, Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Iacob. Iterum audivi clamorem populi mei eiusque afflictionem sub gravi iugo indurati pharaonis, et sciens dolorem ipsius, descendi ad liberationem eius inchoatam perficiendum. Ideo mitto te ad eam». Tunc dixi Domino: «Quis sum ego Domine, aut quae domus patris mei, ut tantam gratiam et misericordiam mecum facias? Sed ecce humilis et minimus servus tuus, fac de eo ut beneplacitum est in oculis tuis; digneris tantum, Domine, spiritu tuo sancto mecum esse et in corde et in ore meo, ut faciam voluntatem tuam sanctam». Et Dominus ad me: «Vade quoniam tecum ero dicamque tibi quae facere oporteat».⁹⁴

Tali eventi segnarono l'ingresso di Sartori nella terra dell'«Evangelo» e l'inizio della sua missione di profeta: abbandonato l'«Egitto», egli giunse «ad terram promissionis ecclesiae Domini». Questo itinerario religioso sembra confermato dal riformatore strasburghese Johannes Marbarch che, adottando la stessa metafora, dichiarò che l'esule piemontese «in Egipten gezogen, uff die strassen, da die kinder von Issrahel gezogen».⁹⁵ La durata di questo viaggio fu di tre giorni, secondo la testimonianza di Sartori: un tempo certo troppo breve per effettuare il tragitto dall'Egitto all'Occidente, ma non per passare oltralpe. Ad attenderlo nella sua «terra promessa», comunque, era l'evento che lo avrebbe trasformato: mentre ascoltava un pastore predicare il Vangelo, fu «rapito» dallo Spirito Santo e reso certo del suo altissimo compito di profeta: «Itinere enim trium dierum cum parte noctis, ex Aegypto ad terram promissionis ecclesiarum Domini pertransivi, in nocte praecedente columna ignis et in die nube lucida. Cum autem ad primam ecclesiam Domini applicuissem, in crastinum diei, quae erat dominica, fui in templo ad orationem et audiendum praedicatorum verbi sancti Evangelii, qui media in concione raptus a spiritu Domini, testificatus est de huiusmodi mea missione ipso ignorante mysterium per eum prolatum».⁹⁶ Da allora, l'esistenza di Sartori fu votata alla divulgazione delle verità trasmessegli da Dio come nuovo «Mosè».

L'autodesignazione profetica e la sua identificazione con il legislatore ebreo poneva Sartori in una posizione di forza e di inattaccabilità. Com'è noto, secondo il modello biblico il profeta rappresenta lo «strumento at-

⁹⁴ *Appendice*, II, pp. 335 sg.

⁹⁵ Strasburgo, Archives et Bibliothèque de la ville de Strasbourg, *Prot. der XXI*, cc. 89v-90r. JOHANNES ADAM, *Evangelische Kirchengeschichte der Stadt Strassburg bis zur Französischen Revolution*, Strassburg, J. H. Ed. Heitz, 1922, p. 326.

⁹⁶ *Appendice*, II, p. 336.

traverso il quale Yahweh trasmette i suoi ordini» (*II Cron.* 29, 25) e, come tale, è una figura che svolge spesso un'azione autonoma rispetto al potere costituito, basando la sua indipendenza sul carisma e sulla Bibbia. Tramite dell'irrompere della divinità nella storia degli uomini – come mediatore tra l'uomo e Dio e come latore del messaggio divino –, il profeta è legittimato ad intervenire sul suo corso, per riorientarlo verso un consolidamento dell'esistente o, più frequentemente, per rivoluzionare la situazione politica e religiosa attuale, facendo del carisma profetico uno straordinario fattore d'innovazione, una «potenza rivoluzionaria specificamente creatrice di storia».⁹⁷ Mosè, il profeta per eccellenza, fonda la storia della creazione e dell'ebraismo, ricevendo e trasmettendo la rivelazione divina nella sua completezza nella *Torah*; i profeti a lui successivi, con la loro guida illuminata, hanno il compito di correggere il percorso del popolo d'Israele dalle deviazioni peccaminose sino all'instaurazione del regno messianico; con l'avvento di Cristo, il profeta diviene esso stesso origine della storia, poiché è incarnazione di Dio.

Dall'epoca veterotestamentaria, rompendo con la tradizione del mondo vicino-orientale, il profeta è altresì colui che redige direttamente il testo della rivelazione per impulso della divinità, destinandolo ad una lettura pubblica e ad una continua attualizzazione mediante l'esegesi. La Bibbia ebraica trova così origine e garanzia della propria ispirazione divina nella profezia, la quale è «vero e proprio emblema» del testo canonico, ne alimenta il rinnovamento con nuove letture e rivelazioni e continua a manifestarsi oltre il testo dato, benché nel contempo venga limitata e codificata da esso.⁹⁸ Nel Nuovo Testamento, i discepoli di Cristo sono resi capaci della trasmissione del suo messaggio carismatico nella comunità cristiana in virtù dell'insufflamento dello Spirito ad opera del Messia, il profeta che adempie la Legge.⁹⁹

⁹⁷ MAX WEBER, *Economia e società*, Milano, Edizioni di Comunità, 1968, 2 voll., II, p. 427 e *passim*. Vedi inoltre *Carisma profetico. Fattore di innovazione religiosa*, a cura di GIOVANNI FILORAMO, Brescia, Morcelliana, 2003 (in particolare COSTANTINOS MACRIS, *Pythagore, un maître de sagesse charismatique*, pp. 243-289 e HUBERT SEIWERT, *The charisma of the prophet and the birth of religions*, pp. 291-306), oltre al vecchio, ma fondamentale testo di HERMANN GUNKEL, *I profeti*, Firenze, Sansoni, 1967, ora con l'ampia introduzione di Fausto Parente.

⁹⁸ CRISTIANO GROTTANELLI, *Profeti biblici*, Brescia, Morcelliana, 2003 (p. 8 per la citazione); ID., *Kings and Prophets. Monarchic Power, Inspired Leadership, and Sacred Text in Biblical Narrative*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1999; ID., *Profezia e testo sacro nella Bibbia ebraica*, in *Carisma profetico cit.*, pp. 37-47.

⁹⁹ DAVID E. AUNE, *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, Brescia, Paideia, 1996; ULRICH B. MÜLLER, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche*

Il carisma profetico conferisce a chi ne è dotato un ruolo di potere all'interno della società perché esso è il «sigillo della eccezionalità»,¹⁰⁰ ovvero delle capacità soprannaturali, che consentono di attingere al futuro e all'oltremondano, la sfera in cui si concentrano le maggiori preoccupazioni umane. Questa possibilità di conoscenza «al di sopra della ragione umana» è riconosciuta dal pensiero cristiano medievale, in particolare da Bonaventura da Bagnoregio e da Tommaso d'Aquino, che arriva a indicarla come l'unico strumento di preveggenza del futuro, mantenendo nel contempo l'idea che il profetismo biblico ha concluso la sua funzione storica con la venuta di Cristo, per il suo carattere esclusivo di mezzo di previsione di tale evento e non, come nella tradizione ebraica ed araba, di guida divina sempre attuale.¹⁰¹ Possiamo qui solo accennare, data la vastità del tema, che nell'età del Rinascimento gli scritti di Marsilio Ficino e di Gianfrancesco Pico dettero piena sanzione alla natura e all'origine divina della profezia distinguendola, attraverso fini analisi filosofiche e teologiche, dalla disposizione umana e dall'illusione diabolica, e affermandone la peculiarità e la primazia anche rispetto alla scienza astrologica.¹⁰²

La facoltà del profeta di agire nella realtà storica in modo indipendente, come pure di prevedere il futuro, genera però non solo reverenza e dedizione completa, ma anche timore nei suoi confronti, soprattutto da parte della gerarchia ecclesiastica, dalla quale è percepito come un potenziale fattore di sovversione delle strutture e dell'autorità ecclesiali. Il profeta, in quanto voce di Dio, sfugge al controllo degli interpreti istituzionali della volontà divina e li supera in credibilità, distruggendo codici re-

Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie, Gütersloh, Molan, 1975; ADRIANA DESTRO, MAURO PESCE, *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni*, Roma, Bari, Laterza, 2000 (con bibliografia).

¹⁰⁰ MAX WEBER, *Economia e società* cit., II, p. 238.

¹⁰¹ Questa posizione, futura fonte di polemica tra ebrei e cristiani, sarà com'è noto superata dalla Riforma, che riconobbe la legittimità di entrambe le funzioni dei profeti veterotestamentari (di ammonimento e di anticipazione) e, con questa diversa valutazione del Vecchio Testamento, pose le premesse della critica storica.

¹⁰² Su Ficino vedi PAUL OSKAR KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Le Lettere, 2005 (ma 1^a ed. 1952), pp. 334-338; CESARE VASOLI, *Ficino, la profezia e i sogni, tra gli angeli e i demoni*, «La parola del testo», III, 1999, pp. 148-163. Per Gianfrancesco Pico, autore dei *De rerum prenotione libri IX* (1506-1507), edito in ID., *Opera omnia*, Hildesheim, Olms, 1969 (rist. anast. dell'edizione di Basilea, 1557, I, pp. 366-709), vedi CHARLES B. SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and his critique of Aristotle*, The Hague, M. Nijhoff, 1967. Pico, pur ritenendo che il profetismo dovesse essere controllato dalla Chiesa, aveva egli stesso rapporti con profetesse. Vedi inoltre CESARE VASOLI, *Studi sulla cultura del Rinascimento*, Manduria, Lacaita, 1968, pp. 206-214.

ligiosi consolidati con la proposta di un messaggio divino da lui conosciuto direttamente, nella sua purezza e integrità. Da qui, il tentativo costante delle chiese di depotenziare, codificare, reintegrare nei canali istituzionali il profetismo, quando non di reprimerlo, sia pure nei limiti del rispetto di questa indiscussa modalità espressiva di Dio.

Il profetismo non fu comunque mai eliminato dalla storia del cristianesimo e conobbe una particolare fortuna in momenti di profonda trasformazione della società, come quella che fa da sfondo alla grandiosa concezione millenarista di Gioacchino da Fiore nel XIII secolo; o come quella che, tra la fine del Quattrocento e il Cinquecento, investì l'Occidente cristiano nel suo passaggio all'età moderna e che poi accompagnò, nel corso del XVI secolo, la ridefinizione politica e religiosa del mondo; o ancora quella dei periodi rivoluzionari dei secoli successivi, in Inghilterra, in Francia, in Italia.¹⁰³ Espressione della crisi dell'ordine vigente, il profeta dà forma all'attesa e al timore di essere «alla fine dei tempi» e sulla soglia di una nuova era, mentre, aprendo squarci su un futuro prossimo, prospetta la ricomposizione di un ordine diverso, e di palingenesi totale, nel grandioso disegno apocalittico. Così, l'orizzonte dischiuso dal pensiero gioachimita, con la sua predizione dell'avvento della nuova età dello Spirito come culmine dello svolgersi della storia, ne spiega la straordinaria-

¹⁰³ NORMAN COHN, *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965; MARJORIE REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Age: A Study in Joachimism*, Oxford, The Clarendon Press, 1969; EAD., *The prophetic Sens of History in Medieval and Renaissance Europe*, Aldershot, Ashgate, 1999; *Prophecy and Millenarianism: essays in honour of Marjorie Reeves*, ed. by ANN WILLIAMS, Hallow, Longmann, 1980; OTTAVIA NICCOLI, *Profeti e popolo cit.*; ROBIN B. BARNES, *Prophecy and Gnosis. Apokalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*, Stanford (California), Stanford University Press, 1988; *Profezia. Modelli e forme nell'esperienza cristiana laicale*, a cura di CETTINA MILITELLO, Padova, Cedam, 2000. Per il Sei-Settecento vedi AUGUSTE VIATTE, *Les sources occultes du Romantisme: Illuminisme-Theosophie (1770-1820)*, Paris, Champion, 1965; KATHARINE R. FIRTH, *The apocalyptic tradition in Reformation Britain, 1530-1645*, Oxford, Oxford University Press, 1979; CHRISTOPHER HILL, *Il mondo alla rovescia: idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Seicento*, Torino, Einaudi, 1981; KEITH THOMAS, *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Milano, Mondadori, 1985; JEAN STAROBINSKI, *1789. I sogni e gli incubi della ragione*, Milano, Garzanti, 1981; JAMES H. BILLINGTON, *Con il fuoco nella mente: le origini della fede rivoluzionaria*, Bologna, Il Mulino, 1986; MARINA CAFFIERO, *La nuova era: miti e profezie dell'Italia in rivoluzione*, Genova, Marietti, 1991. Più in generale, sulla tradizione apocalittica vedi AUGUSTO PLACANICA, *Segni dei tempi. Il modello apocalittico nella tradizione occidentale*, Venezia, Marsilio, 1990. Secondo Rusconi, invece, il carisma profetico e la sua funzione innovativa conobbero un'eclissi dall'età antica alla prima età moderna: vedi ROBERTO RUSCONI, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma, Viella, 1999.

ria vitalità nella storia del pensiero occidentale sino all'epoca contemporanea.¹⁰⁴

Nella società italiana quattro-cinquecentesca, il visionario era una figura abituale, ed era legittimato a svolgere un ruolo di mediazione col sacro affine a quello del clero, vantando però un canale diretto e preferenziale con Dio che ne rendeva più incisiva l'azione. La possibilità di un contatto personale con la divinità, di una comunicazione dei voleri celesti tradotti dall'uomo nella forma di visioni o di profezie, era ammessa come componente non anomala nel percorso spirituale – è significativo l'esempio di Ignazio di Loyola¹⁰⁵ – e non veniva posta in discussione neppure dalla gerarchia romana: in una società permeata dal senso del divino e del sacro come quella del tempo, dove l'ansia per la salvezza costituiva il sentimento dominante dell'esistenza e la provvidenza la ragione esplicativa del corso della storia umana, appariva del tutto normale l'esistenza di un rapporto diretto tra Dio e gli uomini, di interventi celesti nel mondo per orientare gli eventi umani e di messaggeri dei voleri divini.¹⁰⁶ Tanto più in un periodo, come quello tra Quattro e Cinquecento, percorso da terrori apocalittici, da vibranti inquietudini morali, da un profondo senso di smarrimento per gli stravolgimenti in atto nella chiesa di Roma e nella società, dall'ansia divorante per un futuro oscurato dall'ira vendicatrice di Dio, i cui segni apparivano iscritti nelle sciagure, nelle guerre, nelle lacerazioni religiose che si abbattono sulla cristianità. La credenza negli intermediari divini e non ufficiali del sacro, visionari, profeti, stregoni, ma anche sacerdoti anomici,¹⁰⁷ e il ricorso ad essi, furono pertanto consueti in tutti gli strati sociali, non esclusi gli intellettuali, che potevano peraltro contare sui pareri di autorevoli umanisti in merito alla legittimità della profezia.¹⁰⁸ D'altra parte, si può ricondurre l'attrazione

¹⁰⁴ WARWICK GOULD, *Gioacchino da Fiore e il mito dell'Evangelo eterno nella cultura europea*, Roma, Viella, 2000. Significativo è, peraltro, lo sviluppo delle sette carismatiche nell'età contemporanea.

¹⁰⁵ IGNAZIO DI LOYOLA, *Il racconto del pellegrino, autobiografia di Sant'Ignazio di Loyola*, a cura di ROBERTO CALASSO, Milano, Adelphi, 1966.

¹⁰⁶ OTTAVIA NICCOLI, *La vita religiosa nell'Italia moderna: secoli 15-18*, Milano, Carocci, 1998; PETER DINZELBACHER, *Vision und Visionliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, Hiersemann, 1981; WILLIAM A. CHRISTIAN JR., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

¹⁰⁷ Emblematico è il caso di Guglielmo Campana ricostruito da MATTEO DUNI, *Tra religione e magia. Storia del prete modenese Guglielmo Campana (1460?-1541)*, Firenze, Olschki, 1999 (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, 9).

¹⁰⁸ Vedi ad esempio le dichiarazioni di fra' Battista da Crema nel suo *Specchio interiore, opera divina per la cui letture ciascuno devoto potrà facilmente ascendere al colmo della perfezione*, Mi-

esercitata dal valdesianesimo in Italia su prelati, nobildonne, dotti e popolani anche alla centralità dell'illuminazione spirituale nella vita religiosa sostenuta da quella dottrina, alla via mistica che indicava nel rapporto con Dio (pur senza tentazioni profetiche), oltre che ai suoi precisi contenuti dottrinali relativi alla realizzazione del processo salvifico mediante la fede interiore e all'adattamento indifferenziato e indifferente alle forme esteriori del culto.¹⁰⁹

La scelta di Dio non conosceva distinzioni sociali e culturali ovvero discriminazioni sessuali, era libera e imperscrutabile: questo principio, in linea teorica accettato dalle istituzioni ecclesiastiche, veniva però gradualmente svuotato delle sue potenzialità o negato quando il visionario o il profeta diventavano, per la loro incontrollabilità, elementi di sovversione dell'ordine vigente; dunque, soprattutto in momenti di consolidamento di quell'ordine. Così avvenne nella chiesa cattolica cinquecentesca, soprattutto nella fase post-tridentina, dopo che comunque già il Concilio Lateranense V aveva vietato la predicazione apocalittica e limitato quella penitenziale;¹¹⁰ ma così avvenne anche, lo vedremo, nelle nuove chiese nate con la Riforma, nelle quali l'iniziale rispetto verso i «messi divini» si trasformò in diffidenza, rifiuto, volontà di controllo quando anch'esse si istituzionalizzarono. Questa ostilità era talmente radicata nelle gerarchie da poter essere definita un «carattere originale della religiosità ufficiale nell'Europa d'*ancien régime*».¹¹¹ Il profetismo, il visionarismo libero, non controllato e non condizionato dalle istituzioni, resterà pertanto appannaggio di figure eterodosse e di movimenti e chiese non magisteriali, come uno spazio di libertà e uno strumento di rinnovamento dell'esistente. Di quell'evoluzione in senso gerarchico e dogmatico delle chiese cinque-

lano, dal Calvo, 1540, citato da ADRIANO PROSPERI, *Dalle «divine madri» ai «padri spirituali»*, in *Women and Men in Spiritual Culture. XVI-XVII centuries*, ed. by ELISJA SCHULTE VAN KESSEL, The Hague, Netherlands Government publishing office, 1986, pp. 71-90, pp. 73 sg.

¹⁰⁹ Sul valdesianesimo in Italia vedi JOSÉ C. NIETO, *Juan de Valdés and the origins of the Spanish and Italian reformation*, Genève, Droz, 1970 e MASSIMO FIRPO, *Tra alumbados e spirituali. Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del Cinquecento italiano*, Firenze, Olschki, 1990 (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, 3); JUAN DE VALDÉS, *Alfabeto cristiano, Domande e risposte, Della predestinazione, Catechismo*, a cura di MASSIMO FIRPO, Torino, Einaudi, 1994; ID., *Dal sacco di Roma all'Inquisizione: studi su Juan de Valdés e la Riforma italiana*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1998.

¹¹⁰ Il decreto fu emesso a seguito della predicazione di Savonarola e di Francesco da Meleto: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di GIUSEPPE ALBERIGO et al., Bologna, Istituto per le scienze religiose, 1983, p. 637. Cfr. ADRIANO PROSPERI, *Dalle «divine madri»* cit., pp. 74 sgg. e OTTAVIA NICCOLI, *Profeti e popolo* cit., pp. 139 sgg.

¹¹¹ ADRIANO PROSPERI, *Dalle «divine madri»* cit., p. 72.

centesche, e delle reazioni che suscitò, la vicenda di Sartori offre un esempio significativo.

La forza e il valore del *munus* carismatico Sartori li aveva potuti comprendere per esperienza diretta in Italia, dove esso aveva avuto un notevole e peculiare sviluppo negli anni 1480-1530. Il profetismo, già presente nelle forme della grande e inestinta tradizione gioachimita, esplose come fenomeno pubblico nella penisola in coincidenza con un periodo di grande instabilità nella vita politica italiana – segnato dalle conquiste turche, dalla discesa di Carlo VIII e dalle successive guerre fra gli Stati italiani, la Francia e l’Impero – e di profonda decadenza della chiesa di Roma, sullo sfondo più generale dell’angosciosa attesa apocalittica della fine dei tempi. Una fine avvertita come imminente, per la veemenza dell’azione dell’Anticristo, nella sua duplice veste dell’imperatore ottomano e dei papi artefici della corruzione della chiesa, innanzitutto Alessandro VI.¹¹² La scoperta del Nuovo Mondo, luogo di proiezione di aspettative apocalittiche e palingenetiche, corroborò la convinzione dell’approssimarsi del giudizio divino e dell’instaurazione del regno spirituale di Cristo.¹¹³ Nuove e certe conferme della fine di un’era per la *societas Christiana* provennero dalla Riforma, e poi dalla violenza distruttrice rovesciatasi sulla capitale della cristianità nel 1527. Nell’«atmosfera tesa e smarrita» che regnò in Italia dopo il sacco di Roma,¹¹⁴ il profetismo vide il suo apice ma anche la sua conclusione. L’incoronazione imperiale di Carlo V determinò la fine della grave situazione conflittuale nella penisola, e con essa, del fenomeno, almeno nel suo aspetto politico e pubblico: quell’avvenimento sembrò infatti decretare l’adempimento delle profezie, aprendo alla credenza dell’inizio di una nuova epoca di pace. In questa era, si sarebbe realizzato anche l’auspicato rinnovamento della chiesa ad opera di un papa angelico, di cui le profezie gioachimitiche e della tradizione fran-

¹¹² Oltre alla bibliografia citata alla nota n. 103, sul profetismo italiano vedi CESARE VASOLI, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli, Guida, 1979; OTTAVIA NICCOLI, *Prophetie di mosaico». Figure e scritture gioachimitiche nella Venezia del Cinquecento*, in *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, a cura di ANTONIO ROTONDÒ, Firenze, Olschki, 1991 (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, 2), pp. 197-227; EAD., *Rinascimento antidericale. Infamia, propaganda e satira in Italia tra Quattro e Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2005; GABRIELLA ZARRI, *Le «sante vive». Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

¹¹³ ADRIANO PROSPERI, *America e Apocalisse. Note sulla «conquista spirituale» del Nuovo Mondo*, «Critica storica», XIII, 1976, pp. 1-61.

¹¹⁴ OTTAVIA NICCOLI, *Profeti e popolo* cit., p. 153.

cescana spirituale avevano preconizzato l'avvento insieme con un imperatore di pace.

Profezia, politica, riforma religiosa furono dunque inscindibilmente connesse in Italia (ma non solo): le rivelazioni divine dettero espressione alle ansie e agli aneliti chiliastici che pervasero la società italiana tra Quattro e Cinquecento, e furono nel contempo un mezzo essenziale, in virtù del loro suggello sacro, per interpretare gli eventi e intervenire nel loro corso. Le profezie, via via aggiornate in relazione agli avvenimenti, fornirono un puntuale contrappunto ai fatti che scandirono la storia italiana – dalle «horrende guerre», alla battaglia di Agnadello, alla lega di Cambrai, al sacco di Roma – e furono lette e impiegate dai contemporanei con piena consapevolezza dei loro riferimenti storici e delle loro potenzialità propagandistiche. Provocato dalla crisi politica e religiosa dell'Italia, il profetismo cittadino trasse da essa sempre nuovo alimento, con uno «scambio apparentemente continuo di causa ed effetto».¹¹⁵

Dopo il 1530, il profetismo non si esaurì del tutto, restando la modalità espressiva di perduranti e sempre nuove attese di *restauratio* della cristianità – e si pensi ai circoli ereticali di Siculo e di Benedetto Corazzaro, al monastero bolognese di san Lorenzo, alle manifestazioni popolari degli artigiani veneziani o alle profezie di Tommaso Campanella. Mutò però di segno, perdendo la sua dimensione «civica», il suo carattere di piazza, per rifluire nella sfera chiusa, ovvero di confine tra dimensione pubblica e privata dei conventi e delle case.¹¹⁶ A decretare la sua trasformazione fu il mutare della situazione storica e il conseguente dissolvimento di quella «cultura globale» che in esso si esprimeva e che «abbracciava in un solo atto di comprensione la natura, la storia, il soprannaturale».¹¹⁷ Ma decisivo fu altresì il sempre più rigido controllo esercitato da Roma sull'attività profetica, come su ogni altra esperienza soprannaturale diretta, dalla santità alla divinazione alle visioni. La chiesa cattolica, con rinnovato vigore nella Controriforma, operò infatti un'oculata selezione di interpreti, spazi e forme del profetismo nell'ambito della realizzazione del suo progetto complessivo di irregimentazione dall'alto del rapporto individuale con il sacro e di conservazione dell'istituzione ecclesiastica e degli Stati. La strategia monopolistica e conservatrice della chiesa contro-

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 243.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 241 sgg.; ADRIANO PROSPERI, *Dalle «divine madri»* cit., cita la testimonianza di un gesuita in missione in Corsica, pp. 77 sg. Sul Siculo, Benedetto Corazzaro e Campanella vedi oltre, pp.

¹¹⁷ OTTAVIA NICCOLI, *Profeti e popolo* cit., p. 243.

riformistica impose un modello religioso gerarchico, sessista, antilaicale e culturalmente elitario, antitetico al profetismo italiano quattro-cinquecentesco.¹¹⁸

Il profetismo diffusosi nella società italiana dalla fine del XV secolo aveva coinvolto indifferentemente uomini e donne di ogni livello culturale e sociale, con una grande osmosi di culture e un'ampia libertà di espressione delle esperienze mistiche e divinatorie: accanto al Savonarola, «profeta disarmato» che mutava il corso della storia di Firenze, o alle «sante vive» accreditate a corte per il loro ruolo di profetesse e di consigliere del principe, uno stuolo di figure più o meno anonime decifrava le «spie del cielo», attingendo a varie tradizioni culturali e manipolandole nel tentativo di controllare un presente e un futuro foriero di angosce.

Ad accomunare questi «indagatori dell'ignoto» era l'esigenza di arrestare il declino della società italiana mediante una completa *renovatio* politica e religiosa dai contorni più o meno apocalittici; essa trovava espressione in risposte di vario livello e di diversa articolazione. Alcuni esempi. Sfidando il potere mediceo e papale, con la sua predicazione profetica Girolamo Savonarola realizzava a Firenze un grande e rivoluzionario progetto – di valenza apocalittica – di rifondazione in senso politico, religioso e sociale della repubblica fiorentina, che avrebbe conosciuto una durevole e varia fortuna nella storia fiorentina ed europea, al di là del suo immediato esito storico. Il savonarolismo fu, com'è noto, un movimento vigoroso e dinamico e una componente rilevante dell'evangelismo italiano, prima di venire riassorbito, a partire dagli anni Trenta-Quaranta del Cinquecento, nell'orbita della politica medicea e controriformistica, mentre al di là delle Alpi fioriva il mito di Savonarola come precursore del protestantesimo per la sua critica contro Roma.¹¹⁹

¹¹⁸ Su questa evoluzione vedi soprattutto *ibid.*, pp. 245 sgg.; *Finzione e santità tra Medioevo e età moderna*, a cura di GABRIELLA ZARRI, Torino, Rosenberg e Sellier, 1991; *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di LUCETTA SCARAFFIA e GABRIELLA ZARRI, Roma-Bari, Laterza, 1994; ADRIANO PROSPERI, «Dalle divine madri» cit.; *Id.*, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

¹¹⁹ Della folta bibliografia su Savonarola mi limito a segnalare le biografie di ROBERTO RIDOLFI, *Vita di Girolamo Savonarola*, con note aggiunte di ARMANDO VERDE, Firenze, Le Lettere, 1997 (I ed. 1952), quella, critica verso il frate, di FRANCO CORDERO, *Savonarola*, Roma-Bari, Laterza, 1986-88, 4 voll., e alcuni studi sul suo profetismo: *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, a cura di GIAN LUCA POTESTÀ, Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, Giovanni in Fiore, 17-21 settembre 1989, Genova, Marietti, 1991; CLAUDIO LEONARDI, *Girolamo Savonarola: santità e profezia*, in *Agiografia dell'Occidente cristiano: i secoli XIII-XV*, Convegno internazionale di studi, Roma, 1-2 marzo 1979, Roma, 1980, pp.

Firenze, già centro di diffusione di testi profetici medievali, continuò a pullulare nei due decenni successivi alla morte del frate di «pseudo Christi et pseudo propheti, li quali [...] ardiscono pronuntiare le cose venture et fare riti et cerimonie nuove et vogliono dire fra l'altre chose la renovatione della Chiesa, li flagelli imminenti et altri mali per terre»: ¹²⁰ figure che, con un peculiare intreccio tra ideali repubblicani e volontà di riforma religiosa, volevano rendere la città la «nuova Gerusalemme celeste», secondo le indicazioni savonaroliane.¹²¹ Fra queste, il monaco Teodoro di Giovanni, che si diceva ispirato da Savonarola nella sua predicazione profetica e millenarista e si autodesignò «pastore angelico» nel gruppo degli «eletti» suoi seguaci; o Francesco da Meleto, autore del *Convivio de' secreti della Scriptura Sancta* (1513) in cui si prospettava la pacificazione universale sotto una nuova guida spirituale, in un quadro apocalittico di matrice gioachimita.¹²² In difesa di Savonarola si levò, tra gli altri, il teologo Giorgio Benigno Salviati, che nelle sue *Propheticae solutiones*, edite nel 1497, dimostrò con ricchezza di argomenti teologici e di testimonianze escatologiche la piena legittimità dell'attività profetica, oltre a offrire un'appassionata professione di fede nel programma savonaroliano.¹²³ A Milano, intanto, un altro domenicano, Battista da Crema, dif-

57-77 (del quale vedi anche l'edizione GIROLAMO SAVONAROLA, *Verità della profezia. De veritate prophetica dyalogus*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 1997); GIAN CARLO GARFAGNINI, *Savonarola e la profezia: tra mito e storia*, «Studi medievali», XXIX, 1988, pp. 173-201; ID. (a cura di), *Savonarola 1498-1998. Democrazia tirannide profezia*, Firenze, Sismel, 1998, soprattutto pp. 127 sgg. Sul movimento savonaroliano vedi LORENZO POLIZZOTTO, *The Elect Nation. The Savonarolan movement in Florence 1494-1545*, Oxford, Clarendon Press, 1994. Per una recente sintesi (con bibliografia) vedi STEFANO DALL'AGLIO, *Savonarola e il savonarolismo*, Bari, Cacucci, 2005.

¹²⁰ *Processo di don Theodoro monacho che si faceva chiamare papa angelico*, citato da ADRIANO PROSPERI, *Il monaco Teodoro: note su un processo fiorentino del 1515*, «Critica storica», XII, 1975, pp. 71-101, p. 91.

¹²¹ Cfr. DONALD WEINSTEIN, *Savonarola e Firenze. Profezia e patriottismo nel Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 1976.

¹²² Su Francesco da Meleto, oltre alla «voce» di VANNA ARRIGHI in *DBI*, XLIX, pp. 804-807, vedi CESARE VASOLI, *La profezia di Francesco da Meleto*, in *Umanesimo ed ermeneutica*, Padova, Cedam, 1963, pp. 27-80; ANNA MORISI GUERRA, *La profezia di un impolitico. La condanna di Francesco da Meleto al sinodo fiorentino del 1516*, «Cristianesimo nella storia», XX, 1991, pp. 579-593; STEFANO DALL'AGLIO, *L'altra faccia dello pseudoprofeta Francesco da Meleto scrivano della SS. Annunziata di Firenze*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LXVII, 2005, pp. 343-351. Sul monaco Teodoro, ADRIANO PROSPERI, *Il monaco Teodoro* cit. Entrambi furono condannati.

¹²³ Sulla complessa personalità del Salviati vedi, oltre la «voce» di GERMANA ERNST e PAOLA ZAMBELLI in *DBI*, XLI, pp. 644-651, gli studi di Cesare Vasoli e, in particolare, *Profe-*

fondeva una dottrina mistica della perfezione a carattere esoterico e cristocentrico, basata sull'ascesi e su illuminazioni interiori, che, pur aliena da intenti sovvertitori dell'ordine politico, religioso e sociale vigente, si traduceva in una «concezione anomica e radicale dell'essere cristiano».¹²⁴

Battista da Crema e il Benigno occuparono un ruolo di spicco anche nel gruppo raccolto intorno alla profetessa suor Arcangela Panigarola nel convento milanese di Santa Marta. Il primo le fu maestro spirituale, il secondo le dischiuse la conoscenza del famoso scritto *Apocalypsis nova* di Amadeo Menez de Silva, che, con il suo grande disegno irenico e riformatore di carattere savonaroliano e l'annuncio della venuta del «papa angelico», costituì la fonte principale delle minacciose rivelazioni profetiche della Panigarola, intessute di predizioni di flagelli e castighi divini per la corruzione della chiesa, di aspettative palingenetiche e politico-religiose.¹²⁵ Il caso della Panigarola fu particolare, per l'ascendente che le sue profezie esercitarono sul gruppo dei barnabiti, sul governatore francese di Milano e su alti prelati francesi e italiani, nel quadro del confronto tra Roma e la Francia negli anni del concilio scismatico di Pisa-Firenze e del Lateranense – sino a fare della Milano francese un epicentro della speranza della prossima «renovatione». Ma non fu, in realtà, un caso unico. Portavoci divine di messaggi politici e di verità religiose (spesso di forte contenuto teologico e dal sapore apocalittico), interpreti di esigenze di rinnovamento della chiesa e della società, capi carismatici di folti gruppi di «eletti» lo furono anche altre donne. Lo furono, ad esempio, le famose Paola Antonia Negri, «divina madre» delle angeliche, e Domenica da Paradiso, fiera avversaria dei Medici; le altrettanto note «matri» Chiara Bugni e Giovanna, che tanta influenza esercitarono su Guillaume Postel (anch'egli sedicente «papa angelico») e su Francesco Giorgio Veneto; ov-

zia e ragione cit., pp. 15-127; *Giorgio Benigno Salviati e la tensione profetica di fine '400*, «Rinascimento», XXIX, 1989, pp. 53-78. Le *Propheticae solutiones* sono edite da GIAN CARLO GARFAGNINI, *Giorgio Benigno Salviati e Girolamo Savonarola. Note per una lettura delle «Propheticae solutiones»*, ibid., pp. 81-123.

¹²⁴ ELENA BONORA, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Firenze, Le Lettere, 1998, ad ind. (p. 9 per la citazione).

¹²⁵ Sulla Panigarola vedi *ibid.*, pp. 31-57; lo studio inedito di EUGENIO GIOMMI, *La monaca Arcangela Panigarola, madre spirituale di Denis Briçonnet. L'attesa di un «pastore angelico» annunciato dall'Apocalypsis nova del Beato Amedeo fra il 1514 e il 1520*, tesi presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze, a.a. 1967/68, relatore Giuseppe Alberigo; MARIA TERESA BINAGHI, *L'immagine sacra in Luini e il circolo di Santa Marta*, in *Sacro e profano nella pittura di Bernardino Luini*, Milano Silvano Editoriale, 1975, pp. 49-86. Cfr. inoltre ADRIANO PROSPERI, «Dalle divine matri» cit., pp. 76 sgg. e GABRIELLA ZARRI, *Le «sante vive»* cit., pp. 99 sgg. Il Benigno si autocandidò al ruolo di «papa angelico», ma gli fu preferito Denis Briçonnet.

vero la profetessa Maria, figlia di un calzolaio e «creduta avere spirito di profetia», succeduta al monaco Teodoro di Giovanni nella guida dei suoi «eletti»; o ancora, presumibilmente, anonime profetesse anabattiste.¹²⁶ E gli esempi si potrebbero moltiplicare, con sfaccettature e variazioni negli attributi e nelle caratteristiche delle carismatiche, che non modificano tuttavia la sostanziale affinità del loro profilo religioso e del loro ruolo pubblico.¹²⁷ Nel periodo tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento, infatti, molte sono le donne in Italia, laiche ed ecclesiastiche, che *munus* profetico e taumaturgico, santità di vita, operosità sociale eleggono a oggetti di culto popolare e a guide spirituali dei fedeli come «sante vive», a «madri e pie consigliere» dei sovrani, ovvero, nell'ambiente ereticale anabattistico, ad autorevoli messaggere dei voleri divini: tanto da far risultare prevalente la componente femminile nell'ambito del visionarismo italiano, ed assai elevata in quello della santità.¹²⁸

¹²⁶ Sul gruppo fiorentino vedi ADRIANO PROSPERI, *Il monaco Teodoro* cit.; ID., *Dalle «divine madri»* cit., pp. 79 sgg. e ISABELLA PIERSANTI, *Il monaco Teodoro e Firenze. Un episodio paradigmatico di politica ecclesiastica*, «Rinascimento», XIX, 1989, pp. 359-376. Sul rapporto tra la madre Giovanna e Postel vedi MARION L. KUNTZ, *Guillaume Postel Prophet of the Restitution of All Things. His Life and Thought*, The Hague, Nijhoff, 1981; EAD., *Lodovico Domenichi, Guillaume Postel and the biography of Giovanna Veronese*, «Studi veneziani», XVI, 1988, pp. 33-44. Su Francesco Giorgio Veneto, vedi CESARE VASOLI, *Profezia e ragione* cit., pp. 129-403; ID., *Nuovi documenti sulla condanna all'indice e la censura delle opere di Francesco Giorgio Veneto*, in *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, a cura di CRISTINA STANGO, Firenze, Olschki, 2001, pp. 55-78. Per la Negri vedi GABRIELLA ZARRI, *Le «sante vive»* cit., pp. 99 sgg.; ANDREA ERBA, *Il «caso» di Paola Antonia Negri nel Cinquecento italiano*, in *Women and Men* cit., pp. 193-211; MASSIMO FIRPO, *Paola Antonia Negri monaca angelica (1508-1555)*, in *Rinascimento al femminile*, a cura di OTTAVIA NICCOLI, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 35-82 (edizione con note intitolata *Paola Antonia Negri monaca angelica (1508-1555): da «divina madre maestra» a «spirito diabolico»*, «Barnabiti studi», VII, 1990, ma 1991, pp. 7-66). Su Domenica Narducci da Paradiso vedi ADRIANA VALERIO, *Domenica da Paradiso. Profezia e politica in una mistica del Rinascimento*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1992. Non esiste uno studio specifico sul profetismo femminile nell'anabattismo italiano cinquecentesco, che si può tuttavia fondatamente presupporre sulla base degli studi su questo movimento anche in epoche successive: vedi ALDO STELLA, *Dall'anabattismo al socinanesimo nel Cinquecento veneto: ricerche storiche*, Padova, Liviana, 1967; ID., *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel 16. secolo: nuove ricerche storiche*, Padova, Liviana, 1969, e STEFANO VILLANI, «Io effonderò il mio spirito sopra ogni persona; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno». *Lo spirito profetico delle prime donne quacquere*, «Archivio italiano per la storia della pietà», XVII, 2005, pp. 277-284.

¹²⁷ Su molte di queste figure di carismatiche e beate vedi GABRIELLA ZARRI, *Le «sante vive»* cit. e ELENA BONORA, *I conflitti della Controriforma* cit.

¹²⁸ PETER DINZELBACHER, *Vision und Visionlitteratur* cit.; GABRIELLA ZARRI, *Le «sante vive»* cit., pp. 51 sgg. Importante rimase comunque la sanzione della cultura dotta ed ecclesiastica maschile.

Fra le donne dotate di doni mistici straordinari, numerose sono quelle che si impongono sulla scena delle corti italiane come consigliere e soggetti di devozione da parte del principe – e basti qui ricordare i nomi di Lucia da Narni, di Osanna Andreasi, di Stefana Quinzani, di Caterina da Racconigi, di Colomba da Rieti, legate rispettivamente agli Estensi, ai Gonzaga, agli Sforza e ai Borgia. La loro condizione sociale era spesso modesta e nulla la loro cultura, ma il loro alone di santità, specie se rafforzato da poteri carismatici – convenientemente valorizzati da segretari, confessori, biografi e seguaci – guadagnò loro schiere di devoti e grande considerazione anche nelle alte sfere della società, maggiore di quella degli stessi astrologi. Le loro profezie e visioni furono infatti fonte di rassicurazione e di potere per il sovrano per la loro possibilità di antivedere i voleri divini e svolsero un'importante funzione nella politica principesca, dando fondamento sacrale all'azione del signore, orientandone le scelte e garantendo del favore accordato da Dio ad esso e al suo dominio; anche perché le loro profezie erano affiancate da precisi consigli di strategia politica e diplomatica. La loro stessa persona, anzi spesso soprattutto quella, fu funzionale al consolidamento del potere del sovrano e pertanto da questi opportunamente promossa come oggetto di culto: la presenza della «beata» di corte assicurava al signore forza, prestigio e consenso popolare, per la capacità, ad essa attribuita, di proteggere la città e di esercitare poteri sovranaturali pari a quella del santo patrono, soprattutto in occasione di calamità naturali o di eventi bellici, di intervenire autorevolmente nelle contese interne ed esterne allo Stato, restaurando equilibri politici e sociali.¹²⁹ Tali caratteristiche rendevano molto importanti le «sante vive» per la cittadinanza, che ne traeva motivo di coesione, di rinvigorimento morale e religioso, di conforto materiale e spirituale. È dunque principalmente in questa ottica che deve essere considerata la creazione delle «sante» e del loro culto: il carismatico divenne il «santo per gli altri», un «operatore sociale di singolare efficacia» per il rapporto privilegiato di cui godeva con Dio e di cui beneficiava la propria comunità.¹³⁰ Il caso di Osanna Andreasi mostra, d'altra parte, come queste figure si prestassero a scopi molteplici: santa cittadina, seguace di Savonarola e fusti-

¹²⁹ *Ibid.* e EAD., *Potere carismatico e potere politico nelle corti italiane del Rinascimento*, in *Poteri carismatici e informali: Chiesa e società medievali*, a cura di AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI e ANDRÉ VAUCHEZ, Palermo, Sellerio, 1992, pp. 175-191.

¹³⁰ GABRIELLA ZARRI, *Le «sante vive»* cit., pp. 56 sgg. (pp. 87 sg. per le citazioni); *Donne e fede* cit. Vedi inoltre JEAN-MICHEL SALLMANN, *Il santo e le rappresentazioni della santità. Problemi di metodo*, «Quaderni storici», XIV, 1979, pp. 584-602.

gatrice dei costumi di Alessandro VI, ella fu profetessa di corte dei Gonzaga, loro consigliere diplomatico ed anche, per un periodo, reggente di Francesco II nel governo politico del marchesato, contribuendo con le sue profezie e con i suoi suggerimenti sia all'edificazione morale e religiosa sia al mantenimento della pace e di buone relazioni con la Francia.¹³¹

Anche nell'ambito del profetismo femminile, la riforma della chiesa e la realizzazione della pace e della giustizia sociale si confermano dunque gli obiettivi di fondo, perseguiti attraverso la lettura in chiave divinatoria dei segni naturali e storici del castigo divino e non scissi da specifici e occasionali fini politici. Il modello di riferimento delle «sante vive» fu quasi sempre quello di s. Caterina da Siena, per la sua forza profetica, la sua concreta volontà riformatrice e il percorso mistico da lei seguito, costellato da digiuni, estasi, levitazioni, comunioni frequenti, e culminante nella celebrazione del matrimonio mistico e nel ricevimento delle stigmate. Molte di queste donne non entrarono però in monastero, preferendo al chiostro la condizione di terziarie della penitenza, in quanto più consona al loro scopo precipuo di operare per il bene della società e della chiesa; benché i conventi fossero ancora strutture aperte alla popolazione, soprattutto femminile, e alle sue esigenze spirituali. Queste figure furono al centro dei molti sodalizi spirituali che fiorirono in quest'epoca, composti da «eletti» di varia provenienza, uniti solo dai legami personali ed esoterici tra loro e la «divina madre», prima ispirati da profezie e prospettive apocalittiche, poi, dopo il 1530, impegnati in una ricerca mistica e ascetica della perfezione individuale nutrita di visioni, estasi, esercizi spirituali. Da tali conventicole, una delle molteplici e fluide forme di vita comunitaria religiosa delle donne in questo periodo, si sarebbero sviluppate in seguito molte confraternite laicali e nuovi ordini regolari.

Quella delle «sante vive» fu dunque un «tipo di spiritualità [che] ha una connotazione fortemente laicale»,¹³² con preminente interesse e penetrazione sociale, ma con immediate ricadute nella sfera religiosa: la vita caritatevole e specchiata garantiva loro il dono del carisma profetico, ovvero delle stimmate, dei miracoli e delle estasi, da cui dipendeva la loro fama di santità. Questo percorso religioso fu spesso fissato dai biografi costruttori della loro leggenda, secondo uno stereotipo agiografico di tradi-

¹³¹ GABRIELLA ZARRI, *Le «sante vive»* cit., pp. 63 sgg.

¹³² *Ibid.*, p. 105. Sulle terziarie laiche vedi EAD., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio*, Bologna, Il Mulino, 2002 e JEAN-MICHEL SALLMANN, *Eremitismo e terzi ordini dalla fine del secolo XV alla metà del secolo XIX*, in *Clero e società nell'Italia contemporanea*, a cura di MARIO ROSA, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 181-206.

zione secolare, che subì mutamenti sostanziali solo nell'età tridentina, quando le biografie agiografiche risentirono dell'accresciuta attenzione per il problema della «finzione di santità» e divennero strumento di consolidamento e di propaganda degli ordini religiosi secondo i nuovi parametri della Controriforma.¹³³ Di questa evoluzione è significativo esempio la trasformazione dell'immagine di s. Caterina da profetessa a dottore santo, illuminata ma soprattutto autrice di scritti ortodossi e spirituali.¹³⁴ Non ci possiamo qui soffermare sulle ragioni e le modalità dell'uso dei beati da parte del papato trionfante, se non per ricordare che la «politica della santità» rappresentò uno strumento potente di disciplinamento religioso e di costruzione del potere pontificio nell'ambito del più generale progetto controriformistico.¹³⁵

Se le profetesse rivestirono un ruolo di spicco nella vita pubblica e religiosa, la loro parabola fu tuttavia breve: l'importanza delle «pie consigliere», delle «sante vive», delle «divine madri» nella società e nella chiesa andò declinando a partire dagli anni Venti del Cinquecento, ed esse furono progressivamente sospinte nell'ambito dell'eresia e perseguitate dal Sant'Uffizio, ovvero costrette nei nuovi canoni religiosi della Controriforma – con l'eccezione di poche, ma significative figure che preannunziano l'«esplosione mistica» seicentesca.¹³⁶ La vicenda della Negri e delle angeliche è paradigmatica, perché mostra la riconduzione della figura della visionaria al modello tridentino e la trasformazione della sua congregazione, promiscua e guidata da una «divina madre» che divideva

¹³³ GABRIELLA ZARRI, *Le «sante vive»* cit., pp. 91 sgg. Sulla questione della vera santità vedi innanzitutto *Finzione e santità* cit.; ADRIANO PROSPERI, *Tribunali della coscienza* cit., pp. 431-464; MIGUEL GOTOR, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze, Olschki, 2002 e ID., *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2004 (con ricca bibliografia); vedi inoltre ANNE JACOBSON SCHUTTE, «Piccole donne», «grandi eroine»: santità femminile «simulata» e «vera» nell'Italia della prima età moderna, in *Donne e fede* cit., pp. 277-301.

¹³⁴ Per la trasformazione dell'immagine di s. Caterina da Siena vedi ANTONIO VOLPATO, *Tra sante profetesse e santi dottori: Caterina da Siena*, in *Women and men* cit., pp. 149-161.

¹³⁵ Vedi ELENA BONORA, *I conflitti della Controriforma* cit. e gli studi di MIGUEL GOTOR, *I beati del papa* cit. e ID., *Chiesa e santità nell'Italia moderna* cit.

¹³⁶ Oltre alla bibliografia citata prima, per la reclusione delle donne vedi GABRIELLA ZARRI, *Recinti* cit. e EAD., *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, in *Donne e fede* cit., pp. 177-225; SARA F. MATTHEWS GRIECO, *Modelli di santità femminile nell'Italia del Rinascimento e della Controriforma*, *ibid.*, pp. 303-325. Sul misticismo seicentesco vedi MINO BERGAMO, *L'anatomia dell'anima: da François de Sales a Fénelon*, Bologna, Il Mulino, 1991 e ADELISA MALENA, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003. Molti stimoli di riflessione in ELENA BRAMBILLA, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Roma, Carocci, 2006.

con i suoi devoti il carisma profetico, in un ordine esclusivamente femminile, rigidamente inquadrato secondo le regole dell'ortodossia e della clausura, in parallelo con la metamorfosi subita dall'ordine «gemello» dei barnabiti, da gruppo innervato dalla spiritualità radicale ed eterodossa di Battista da Crema a paladino della Controriforma.¹³⁷ Non resta invece traccia, ch'io sappia, di storie altrettanto esemplari per illustrare la repressione di figure di carismatiche protestanti.

Accanto alle profetesse, i predicatori. Assai incisiva fu la predicazione dei monaci e dei romiti che nel periodo tra Quattro e Cinquecento battevano strade e chiese d'Italia, annunciando dai pulpiti o sotto le spoglie di novelli Giovanni Battista ed Elia terribili castighi divini per i peccati dell'umanità o per specifici fatti politici e religiosi, indicando strumenti di penitenza, ma anche chiavi di interpretazione spesso dai visibili scopi propagandistici. Una propaganda che divenne esplosiva quando, in seguito alla Riforma, ai motivi politici si mescolarono proposte religiose alternative. Come oltralpe, fu in particolare tra gli agostiniani che la predicazione profetica assunse toni filoluterani, oltre che antifrancesi. La forza di questa predicazione errante stava nel numero dei suoi attori e nella loro capacità di far penetrare il messaggio profetico in larghissimi strati della società: le vicende più note di un Andrea Baura, di un Francesco da Montepulciano, di un Girolamo da Verona, di un Brandano,¹³⁸ rinomati per la loro predicazione apocalittica, sono esemplificative di quelle di moltissimi altri messi divini. Con la loro fervida e pervasiva attività profetica, resa ancora più spettacolare da corpi emaciati, abiti laceri, sanguinose penitenze, essi dettero forma al terrore per il futuro, all'attesa angosciosa di cataclismi naturali e di sovvertimenti politici e religiosi, alla generale volontà di espiatione, nonché alla tendenza all'uso propagandistico delle profezie propria della società italiana del primo Cinquecento. La percezione della presenza di predicatori itineranti è molto viva nella documentazione del tempo, nelle colorite descrizioni di figure e omelie, nei riferimenti ai «tanti profeti» circolanti in Italia o in lunghi elenchi di essi.¹³⁹ E la riprova della loro capacità di incidere e di raggiungere uditori molto vasti è data dal summenzionato decreto del Concilio Lateranense V, peraltro a lungo disatteso.

Fu a quello stesso pubblico che si rivolse la propaganda del movimen-

¹³⁷ ELENA BONORA, *I conflitti della Controriforma* cit.

¹³⁸ OTTAVIA NICCOLI, *Profeti e popolo* cit., pp. 123 sgg.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 126 sgg.

to ereticale, nel quale la componente profetica era forte e intrinseca per le istanze di sovvertimento religioso e sociale che gli erano proprie. I contenuti delle profezie di gruppi e figure eterodossi erano quelli consueti di riforma della società e della chiesa, ma il loro orizzonte era molto più vasto e rivoluzionario, prospettando una totale *restauratio omnium*, e più fervente e apodittico il tono con cui erano propagate, per il radicalismo dei loro diffonditori. Lo mostra il caso esemplare di Giorgio Siculo. Il Siculo preannunciò avvenimenti straordinari presentandosi come un nuovo Cristo, dopo aver ricevuto l'apparizione del Messia e la comunicazione della «vera dottrina apostolica», i cui capisaldi erano la giustificazione dell'intera umanità, la nullità dei sacramenti e delle istituzioni ecclesiastiche a fronte della fede giustificante e di uno spiritualismo estremo, una nuova concezione della Trinità e forse della generazione spontanea dell'anima, la futura palingenesi e conciliazione universale dopo la vittoria apocalittica contro «Babilonia». Una lettura febbrile delle Scritture gli dava conferma delle profezie e delle verità divine che egli diffondeva in qualità di portavoce celeste. Nelle intenzioni, andate deluse, del Siculo, vi era quella di esporre le sue rivelazioni al Concilio di Trento, ma la tragedia dello Spiera arrestò il suo viaggio a Riva di Trento, dove egli raccolse un vasto consenso tra la popolazione e mise a parte il gruppo dei suoi seguaci delle sue più mature riflessioni dottrinali nella nota *Epistola alli cittadini di Riva di Trento*.¹⁴⁰ L'esecuzione capitale dell'«arcieretico», avvenuta a Ferrara nel 1551, non spense l'alone profetico intorno alla sua figura, e per molti anni: voci circolanti a Ferrara annunziarono la sua resurrezione il terzo giorno dopo la passione e la morte, sul modello di Cristo; né scoraggiò i membri della sua setta la mancata realizzazione delle sue profezie.¹⁴¹ La fiducia nelle sue rivelazioni profetiche fu molto profonda nella «setta giorgiana», tanto da indurre alcuni membri di essa (come Ercole Cattaneo, forse Andrea Ugoni, e soprattutto Stefano da Brescia), a farsene divulgatori e continuatori, sino alla sconfitta decretata dall'altrettanto ostinata azione della macchina inquisitoriale negli anni Settanta. Anch'egli monaco benedettino, del convento di San Faustino di Brescia, Stefano da Brescia si autoproclamò successore del Siculo nell'attuazione del piano divino, testimoniando la sua natura di novello Cristo e il suo *munus* profetico con la sua nascita (dalla donna vestita

¹⁴⁰ ADRIANO PROSPERI, *L'eresia del Libro grande* cit., pp. 95 sgg. che cita la prima testimonianza profetica del Siculo, il parere intitolato *Responsio ad argumentum predictum, in qua etiam perfectissime declaratur, quid sit Justificatio, et viva hominis regeneratio*, inviato a Luciano degli Ottoni l'8 dicembre 1546. Sul pensiero del Siculo vedi *ibid.*, pp. 102 sgg.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 247 agg.

di sole dell'Apocalisse), con l'illuminazione dello Spirito Santo, con la visione divina che lo aveva investito della missione di radunare un esercito fra i turchi per combattere «Babilonia la grande» e farsi strumento della giustificazione e della salvezza universali, includenti i demoni; a questa missione, descritta con toni talvolta allucinati, egli cercò di associare il re di Francia. Altre vicende si potrebbero ricordare, come ad esempio quella del capo anabattista Girolamo Busale, dotto in greco ed ebraico e giudaizzante, che fu protagonista della svolta antitrinitaria delle comunità venete, oppure quella dell'anabattista Giulio Gherlandi, propagatore di profezie messianiche dalla Moravia.¹⁴² Ma molte sono le storie di carismatici laici ed ecclesiastici filoprotestanti ancora da indagare, che contribuirono ad alimentare qualche rivolo di profetismo in Italia, sia pure con forme di divulgazione viepiù clandestine e marginali col trascorrere del secolo.

Nell'area dell'eterodossia furono confinati dal tribunale del Sant'Uffizio anche altri profeti cinquecenteschi che non propagandavano dottrine riformate, ma che assunsero posizioni dissonanti con quelle della chiesa romana. I membri della setta veneziana di Benedetto Corazzaro furono tra questi. Benedetto aveva preconizzato per oltre vent'anni fra i suoi adepti, una quarantina di persone, per lo più artigiani e operai, la venuta di un «capitano general», destinato a sconfiggere i turchi e Lutero, e a ricondurre tutte le genti pacificate e unite in un'unica fede a un «solo pastore e a un solo ovile». Alla sua morte, nel 1561, lasciò ai suoi seguaci un libro contenente le sue profezie, una rielaborazione personale di passi biblici, di vaticini tardomedievali, di suggestioni nate dalla minaccia turca e dalla rottura dell'unità religiosa, che, con i loro contenuti catastrofici e moralistici e con la loro enfasi apocalittica, si riallacciavano al profetismo fiorito nella disastrosa situazione politica italiana del primo Cinquecento. Questo libro, insieme con i mosaici di San Marco (tradizionalmente attribuiti a Gioacchino da Fiore), alla Bibbia del Brucioli e a pochi altri testi costituirono le fonti del sapere profetico della setta, arricchito anche dopo la scomparsa del maestro con l'interpretazione di nuovi segni apocalittici, come la battaglia di Lepanto. Al processo, celebrato negli anni Settanta, il gruppo si rivelò sensibile pure alle nuove istanze religiose, almeno in merito alla prassi di leggere la Bibbia (nell'edizione proibita del Brucioli) senza la mediazione ecclesiastica.¹⁴³

¹⁴² Vedi ALDO STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo* cit., ad ind.

¹⁴³ Sulla setta vedi OTTAVIA NICCOLI, «*Prophetie di Musaicho*» cit. Il caso è citato anche in CARLO GINZBURG, *Due note sul profetismo cinquecentesco* cit.; ACHILLE OLIVIERI, *Il significato esca-*

La repressione inquisitoriale colpì Basilio Albrizio, medico del monastero reggiano di Santa Chiara.¹⁴⁴ Negli anni in cui Reggio viveva una fase di grande precarietà e insicurezza, per le guerre e i saccheggi continui, l'Albrizio si fece portavoce dell'intenso misticismo e delle attese millenaristiche di un evento risolutore propri delle monache, presentandosi come profeta e nuova incarnazione di Cristo, al fine di realizzare la *renovatio* della chiesa e del mondo. Il novello Messia, illuminato dallo Spirito, avrebbe instaurato il regno mediano di Dio sulla terra, che costituiva la premessa per la salvazione universale. Dodici monache, raffiguranti gli apostoli, e due artigiani sotto le spoglie del profeta Elia e di s. Giovanni Battista, si adoperavano per coltivare il culto del nuovo Salvatore, nel quale ritrovavano gli echi delle dottrine di Savonarola e di Battista da Crema. Alla sua predicazione pose fine il Sant'Uffizio nel 1559.

Un'altra condanna, certo più spettacolare, chiudeva alla fine del secolo le porte delle carceri napoletane dietro Tommaso Campanella, fervido profeta dell'avvento dell'età aurea e di una monarchia universale, regno dell'armonia, della pace religiosa e della giustizia sociale, popolata da un'umanità nuova per cultura, fede, concezione della natura perché fedele alle leggi della religione naturale presenti nell'intero creato, immagine dell'arte e della sapienza di Dio.¹⁴⁵ La realizzazione dell'utopica «Città del sole», nella ventura «aurea età felice», apriva un orizzonte infinito di speranza per gli uomini, risolutivo delle loro sofferenze e della loro storia: Campanella, messia e legislatore del nuovo regno, fu disposto per

tologico di Lepanto nella storia religiosa del Mediterraneo del Cinquecento, in *Il Mediterraneo nella seconda metà del Cinquecento*, Atti del convegno della Fondazione Giorgio Cini, Venezia, 8-10 ottobre, 1971, a cura di GINO BENZONI, Olschki, 1974, pp. 257-277; ADRIANO PROSPERI, *Intorno a un catechismo figurato del tardo '500*, in *Von der Macht der Bilder. Beiträge des C.I.H.A - Kolloquiums «Kunst und der Reformation»*, hrsg. Im Auftrage des Rectors der Karl-Marx-Universität Leipzig von ERNST ULLMANN, Leipzig, Seeman Verlag, 1983, pp. 99-114. Dottrine propriamente ereticali furono confessate solo da un membro della setta, Domenego di Lorenzo, ma non furono con tutta probabilità condivise dai suoi compagni e dal Corazzaro.

¹⁴⁴ OTTAVIA NICCOLI, «*Prophetie di Musaicho*» cit., pp. 242 sgg. e ADRIANO PROSPERI, ALBANO BIONDI, *Il processo al medico Basilio Albrizio, Reggio 1559*, «Contributi», Biblioteca Municipale A. Panizzi di Reggio Emilia, 2, 1978, n. 4.

¹⁴⁵ Sul pensiero di Campanella vedi gli studi di LUIGI FIRPO, *Ricerche campanelliane*, Firenze, Sansoni, 1947 e di GERMANA ERNST, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, Franco Angeli, 1991; *Articoli prophetales*, edizione critica a cura di EAD., Firenze, La Nuova Italia, 1977; EAD., *L'«aurea età felice». Profezia, natura e politica in Tommaso Campanella*, in *Tommaso Campanella e l'attesa del secolo aureo* (III Giornata Luigi Firpo, 1 marzo 1996), Firenze, Olschki, 1998, pp. 61-88, e gli altri saggi ivi contenuti; EAD., *Il carcere il politico il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2002.

questo alto fine a subire la persecuzione da sempre imposta a saggi e profeti, «nati ad illuminar la gente al miglior vivere e però odiati da chi governa male».¹⁴⁶

Sino al 1530, le profezie di infiammati predicatori, di penitenti romiti, di mistici visionari e visionarie, trovarono una cassa di risonanza nelle voci dei cantastorie che percorrevano l'Italia, declamando nelle piazze ritmi e poemetti nei quali si preannunziavano sciagure, malattie, guerre e quindi la pacificazione universale ad opera di un nuovo Ottaviano e di un papa angelico.¹⁴⁷ Queste composizioni, spesso munite di illustrazioni e recitate in una sorta di teatrino all'aperto, penetrarono profondamente nella cultura urbana orale per la loro facilità di ricezione. Commissionate direttamente ai tipografi dai cantimbanchi, esse contribuirono pure al grande sviluppo della pubblicazione dei testi a carattere divinatorio che si verificò in questo periodo: semplici fogli volanti, pronostici, poemetti in rima, oroscopi, lunari, almanacchi, canzoni popolari inondarono infatti allora l'Italia, insieme con elaborati testi astrologici, profetici e di trattatistica esoterica. L'editoria moltiplicò la già ricca tradizione orale e manoscritta di profezie. Si ebbero ristampe delle visioni di Brigida di Svezia e di antiche profezie medievali preconizzanti la venuta di un secondo Carlomagno e di un papa angelico per la punizione della chiesa e la rifondazione della società cristiana *sub uno ovile et uno pastore*.¹⁴⁸ Nel 1518, Pietro Galatino fornì un esempio insigne degli interessi cabbalistici e profetici dell'Umanesimo con la pubblicazione del celebre *Opus ... de archanis catholicae veritatis contra obstinatissimam Iudaeorum perfidiam*, in cui erano raccolti testi scritti in difesa di Johannes Reuchlin.¹⁴⁹ La letteratura gioachimitica o di orientamento gioachimita ebbe allora una nuova fioritura: nel 1513-17 il cardinale e umanista Egidio da Viterbo redasse la *Historia viginti saeculorum*, nella quale, mediante profezie, cabbala e nozioni misti-

¹⁴⁶ TOMMASO CAMPANELLA, *Lettere*, a cura di VINCENZO SPAMPANATO, Bari, Laterza, 1927, p. 23.

¹⁴⁷ OTTAVIA NICCOLI, *Profeti e popolo* cit., pp. 27 sgg.

¹⁴⁸ *Ibid.*, pp. 221 sgg.; MARJORIE REEVES, *The influence of Prophecy* cit., p. 361; MASSIMO FIRPO, *Il sacco di Roma del 1527 tra profezia, propaganda politica e riforma religiosa*, ora in *Id.*, *Dal sacco di Roma all'Inquisizione* cit., pp. 7-60. Vedi ora anche ELIDE CASALI, *Le spie del cielo. Oroscopi, lunari e almanacchi nell'Italia moderna*, Torino, Einaudi, 2003.

¹⁴⁹ Sul Galatino vedi, oltre alla «voce» di CARLO COLOMBERO in *DBI*, XXVII, pp. 402-404, MARJORIE REEVES, *The influence of Prophecy* cit., pp. 234 sgg., 442 sgg.; CESARE VASOLI, *Giorgio Benigno Salviati, Pietro Galatino e la edizione di Ortona (1518) del «De archanis catholicae veritatis»*, in *Id.*, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli, Guida, 1988, pp. 183-210; ROBERTO RUSCONI, *An angelic Pope before the sack of Rome*, in *Prophetic Rome* cit., pp. 157-187.

che, ricercava nel corso delle vicende umane i segni della futura *renovatio mundi* e del realizzarsi dell'età dell'evangelo eterno; l'avvento dell'età dell'oro gli sembrò attuabile, nel 1530, grazie a Carlo V, nelle sue vesti di novello re biblico, quando gli consegnò un altro suo testo cabbalistico, la *Shekhinah*. In quegli stessi anni, a Venezia, dove le profezie apocalittiche risuonavano in chiese e piazze, veniva compiuto un grande progetto editoriale con la pubblicazione di un *corpus* unitario di opere di Gioacchino da Fiore, con l'intento di dare nuovo vigore ed attualità al suo messaggio, ad opera del predicatore agostiniano Silvestro Meucci. Nel 1527 usciva poi una nuova edizione degli pseudogioachimitici *Vaticinia circa apostolicos viros et ecclesiam Romanam*, già editi nel 1515 da Leandro Alberti, nei quali si prevedevano oscure e tremende sventure per la chiesa, puntualmente verificatesi con il sacco di Roma.¹⁵⁰ Profezie minacciose, e drammaticamente veridiche, sul destino della cristianità erano presenti anche nel famoso *Prognosticon de eversione Europae* di Antonio Arquato, composto probabilmente negli anni Novanta del Quattrocento, ma stampato nel 1534, nel quale si preannunziava tra l'altro l'arrivo un «heresiarcha magnus» venuto dal Nord.¹⁵¹

L'apparizione di esseri mostruosi, di calamità naturali, di segni celesti e di congiunture astrali, opportunamente interpretata in senso profetico, provocò anch'essa un profluvio di immagini e di componimenti di grande efficacia propagandistica. Quegli eventi straordinari erano considerati segni impressi da Dio nella natura e negli uomini per rivelare il suo piano provvidenziale e offrivano conferma a timori e speranze terrene verso il futuro ignoto. Nei mostri (e financo nella conformazione dei loro singoli arti) si leggeva il castigo divino anche per i peccati politici degli uomini, dalla corruzione dei costumi civili ed ecclesiastici alla cedevolezza verso i turchi, e da essi si traevano pronostici politici e religiosi, via via adattati al corso degli eventi: ad esempio, il mostro apparso a Ravenna nel 1512

¹⁵⁰ OTTAVIA NICCOLI, *Profeti e popolo* cit., pp. 123-150; EAD., «*Prophetie di Musaicho*» cit. Sulle iniziative editoriali vedi MARJORIE REEVES, *The influence of Prophecy* cit., pp. 262 sgg., 364 sgg.; BERNARD MCGINN, *Circoli gioachimiti veneziani (1450-1530)*, «Cristianesimo nella storia», VII, 1986, pp. 19-39; ROBERT MOYNIHAN, *The manuscript tradition of the «Super Hieremiam» and the Venetian editions of the early Sixteenth century*, in *Profetismo gioachimita* cit., pp. 129-138; ROBERTO RUSCONI, *Circolazione di testi profetici agli inizi del Cinquecento. La figura di Pietro Galatino*, *ibid.*, pp. 379-400.

¹⁵¹ Sull'Arquato vedi DELIO CANTIMORI, *Eretici italiani* cit., pp. 31, 32, 36; la «voce» di EUGENIO GARIN in *DBI*, IV, pp. 299-301 e ID., *Il pronostico dell'Arquato sulla distruzione dell'Europa*, in ID., *L'età nuova: ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli, Morano, 1969, pp. 105-111.

– la notizia del quale si diffuse rapidamente in Italia e in Europa – fu giudicato un preavviso della sconfitta pontificia ad opera della Francia l'11 aprile 1512 e del successivo sacco di Ravenna, per poi rivestire un significato più generico di segno dei disastri incombenti sull'Italia.¹⁵² Dopo lo scoppio della Riforma, la teratologia assunse una particolare valenza nella polemica religiosa: celebre è il caso del mostro di Sassonia (il feto di un vitello dotato di una sorta di cocolla da monaco), interpretato in senso opposto dalla propaganda riformata e antiriformata, ma da entrambi i fronti considerato un segno dal certo significato divinatorio, inviato per preannunciare gli avvenimenti religiosi futuri.¹⁵³ Altrettanto famosi sono i pronostici connessi con le grandi congiunture astrali del 1484 e del 1524. La congiunzione di Giove e Saturno nel 1484 fu interpretata, nella fortunatissima *Pronosticatio* di Johannes Lichtenberger (edita a Heidelberg nel 1488, ma poi ripubblicata in numerosissime edizioni in Italia e Germania), come l'annuncio dell'avvento di Lutero, il nuovo profeta che avrebbe distrutto l'unità del corpo cristiano e provocato l'atroce *vulnus* del sacco di Roma. Il terrificante naufragio della *navicula Petri* che allora si verificò dette conferma, pur nelle diverse letture di cui fu oggetto, dei vaticini apocalittici su una prossima e tremenda manifestazione dell'ira divina, attestando la loro capacità di rivelare la «storia sacra iscritta negli astri».¹⁵⁴ Il quadro planetario dell'anno 1524 generò il panico in tutta l'Italia perché considerato foriero di sciagure e soprattutto di un nuovo diluvio universale, l'evento-simbolo della collera di Dio per le colpe dell'umanità. Un'ampia pubblicistica di raggio europeo, una predicazione minacciosa, manifestazioni collettive della religione urbana e irrisioni carnevalesche fornirono mezzi per placare la vendetta divina e interpretazioni del fatto per lo più convergenti, in Italia, nel considerarlo un preavviso

¹⁵² OTTAVIA NICCOLI, *Profeti e popolo* cit., pp. 49 sgg.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 161. Congiuntamente con il vitello mostruoso nato in Sassonia, Melantone utilizzò a scopo pubblicistico il cosiddetto papa asino nella nota opera *Deutung der zwo grewlichen figuren, Bapstesels zu Rom und Munchkalbs zu Freyerberg in Meyssen funden*, illustrata da Lucas Cranach e pubblicata a Wittenberg nel 1523. Vedi KONRAD LANGE, *Der Papstesel*, Göttingen, Vadenhoeck & Ruprechts, 1891 e ANTONIO ROTONDÒ, *Pellegrino Prisciani*, «Rinascimento», XI, 1960, pp. 106 sg.

¹⁵⁴ OTTAVIA NICCOLI, *Profeti e popolo* cit., pp. 224 sgg.; ANDRÉ CHASTEL, *Il sacco di Roma, 1527*, Torino, Einaudi, 1983; MASSIMO FIRPO, *Il sacco di Roma* cit. (p. 15 per la citazione). Sulla *Pronosticatio*, che negli anni 1490-1528 conobbe quattordici edizioni in italiano, dieci in Germania e una in Francia, vedi DOMENICO FAVA, *La fortuna del pronostico di Giovanni Lichtenberger in Italia nel Quattrocento e nel Cinquecento*, «Gutenberg Jahrbuch», 1930, pp. 126-148 e DIETRICH KURZE, *Johannes Lichtenberger († 1503). Eine Studie zur Geschichte der Prophetie und Astrologie*, Lübeck-Hamburg, Matthiesen Verlag, 1960, pp. 81 sgg.

dell'azione rivoluzionaria di Lutero.¹⁵⁵ Analoghe letture, di monito e di preveggenza, furono date anche ad altri fenomeni straordinari, come l'apparizione di combattimenti di spettri, che suscitarono un vivo interesse anche nei riformatori d'oltralpe.¹⁵⁶

La struttura contenutistica e formale di molte stampe – il linguaggio semplice e gli schemi ripetitivi, le illustrazioni efficaci, il formato piccolo ecc. –, il loro basso costo, l'interesse rivestito anche dalle edizioni più dotte e sofisticate, assicurarono ai testi profetici un larghissimo consumo. La fruizione di essi non conobbe una selezione sociale (se non nei limiti imposti dalle capacità economiche e culturali), ma riguardò persone di ogni classe sociale e livello di cultura, dai sovrani ai pontefici agli intellettuali ai mercanti al popolino, che ricorsero ad essi come ad altri scritti – innanzitutto a quelli astrologici – per conoscere il misterioso disegno provvidenzialistico divino, e per trarne indicazioni su scelte personali e destini pubblici. L'ansia per il futuro sembrava spengere sul volto dello stesso Erasmo il sorriso immortalato da Holbein quando, nel 1526, scriveva: «Si attende l'Anticristo».¹⁵⁷ La grande e duratura fortuna di cui gode questa letteratura dà conto della rispondenza degli scritti profetici con esigenze profondamente avvertite nella società cinquecentesca.¹⁵⁸

Quando Sartori iniziò la sua attività profetica, in Italia si era ormai conclusa la grande stagione del profetismo pubblico e chi si avventurava

¹⁵⁵ PAOLA ZAMBELLI, *Fine del mondo o inizio della propaganda. Astrologia, filosofia della storia e propaganda politico-religiosa nel dibattito sulla congiunzione del 1524*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Firenze, Olschki, 1982, pp. 291-368; EAD., *Profezie, intolleranze e incoerenze nell'«astrologia di terra e di cielo» alla vigilia della congiunzione del 1524*, in *La formazione storica della alterità* cit., I, pp. 25-50; OTTAVIA NICCOLI, *Il diluvio tra panico collettivo e irrisione carnevalesca*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura* cit., pp. 369-392; EAD., *Profeti e popolo* cit., pp. 185 sgg., che ampliano l'analisi pionieristica di LYNN THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, Columbia U. P., 1951, pp. 178-223 e *passim* per altri pronostici. Oltralpe, fu considerato un segno legato alla guerra dei contadini e a Thomas Müntzer.

¹⁵⁶ OTTAVIA NICCOLI, *Profeti e popolo* cit., pp. 89 sgg. Sia Melantone che Ludwig Lavater, ad esempio, vi dedicarono molta attenzione: vedi PHILIPPI MELANTHONIS *Historiae quaedam recitatae inter publicas lectiones*, in PHILIPPI MELANTHONIS *Opera quae supersunt omnia*, post CAROLUM BRETSCHNEIDERUM, ed. HENRICUS E. BINDSEIL, (*Corpus Reformatorum*, I-XXVIII), Brunsvigae, apud C. A. Schwetschke et Fil., 1834-1860 (Rist. New York and London, Johnson Reprint Corporation, Frankfurt a. M., Minerva GmbH, 1963), (d'ora in avanti *Melanthonis Opera*), XX, coll. 519-608, e LUDWIG LAVATER, *De spectris, lemurbus, variisque praesagitionibus tractatus vere aureus*, Genevae, Anchora crispiniana, 1570.

¹⁵⁷ Il passo dei *Colloqui* è citato da OTTAVIA NICCOLI, *La vita religiosa del '500*, Torino, SEI, 1975, pp. 96-98.

¹⁵⁸ EAD., *Profeti e popolo* cit., pp. 17 sgg.

per quella strada poteva aspettarsi di sperimentare diffidenza, isolamento, persecuzione da parte delle istituzioni ecclesiastiche. Più diversificata era la situazione oltralpe, per la differente considerazione in cui era tenuto il profetismo nei paesi luterani e calvinisti e per i mezzi meno cruenti con cui veniva affrontato (limitati alla censura e al bando), benché comune fosse la volontà di circoscrivere i messaggi carismatici entro i confini istituzionali e scritturistici e di espungere il loro eventuale potenziale eversivo della società. Ma forse di questo non era a conoscenza Sartori, che al pari molti altri esuli, dovette guardare ai paesi riformati come alla «terra promessa», come il luogo di realizzazione, soprattutto ad opera degli «illuminati da Dio», delle speranze di rinnovamento drammaticamente spente nella penisola. O forse, più dell'assenza di consapevolezza, valse la convinzione di poter ancora modificare la situazione religiosa nell'Europa protestante, per quella fede nelle promesse della Riforma che fu per molti inesauribile e che originò la libera espansione del profetismo.

Il grande rinnovamento religioso inaugurato da Lutero era stato infatti caratterizzato da un'inebriante riscoperta della fede interiore e del carisma profetico – entrambi strumenti di comprensione del disegno divino e di emancipazione dalle tradizioni della chiesa per una *renovatio* universale – sullo sfondo di un fervente e dottrinalmente solido apocalitticismo, che rimase un aspetto intrinseco e peculiare del luteranesimo sino alla guerra dei Trent'anni.¹⁵⁹ Tutto il pensiero e l'azione religiosa del riformatore sassone furono impregnati dal senso di totale degenerazione della cristianità e dall'attesa del giudizio finale risolutore, la cui imminenza era dedotta da segni certi, quali la rivelazione dell'Anticristo nelle vesti pontificali, l'incombere del Turco, la proliferazione di sette e false dottrine, l'opposizione alla Riforma, la lotta che egli vedeva in atto tra Dio e i suoi nemici e in cui si sentiva coinvolto. La concezione apocalittica di Lutero era potente, nella sua coerenza e fondatezza scritturistica. Delineava una visione grandiosa di storia universale che rivestiva di significato trascendente gli eventi contemporanei e li collocava in «an eschatolo-

¹⁵⁹ Un'ampia trattazione del tema, benché con alcuni limiti, è ora in ROBIN B. BARNES, *Prophecy and Gnosis* cit., ma vedi anche HANS PREUSS, *Martin Luther. Der Prophet*, Gütersloh, 1933; WILL-ERICH PEUCKERT, *Die grosse Wende. Das Apokalyptische Saeculum und Luther. Geistesgeschichte und Volkskunde*, 2 Bde., Hamburg, Claassen & Goverts, 1948; MARTIN PETER, *Martin Luther und die Bilder zur Apokalypse*, Hamburg, F. Wittig, 1983. Un'introduzione alla concezione della storia come profezia è in RICHARD W. SOUTHERN, *Aspects of the European Tradition of the Historical Writing: 3. History as Prophecy*, «Transactions of the Royal Historical Society», V, 22, 1972, pp. 159-80 e in PETER BURKE, *The Renaissance Sense of Past*, New York, E. Arnold, 1969.

gical framework» orientato al giorno, ormai prossimo, della redenzione.¹⁶⁰ Un momento storico a cui gli uomini erano chiamati a partecipare attivamente con fede ardente e sincera resipiscenza, e in particolare il popolo tedesco, destinatario della grazia e del potere secondo la teoria medievale della *translatio imperii*. La stampa e la predicazione ebbero il compito di propagandare ed enfatizzare sempre di più questa visione, anche in chiave controversistica, promuovendo lo sviluppo della profezia, della teratologia, della divinazione, dell'astrologia e di ogni altra arte di interpretare i «segni del cielo». Queste discipline consentirono un duraturo radicamento della tensione verso il futuro nei paesi luterani, nei quali erano già di per sé fortemente avvertite l'ansia per l'incognito e la precarietà dell'ordine sociale e religioso. I tentativi di leggere nel libro dell'ignoto, e la relativa pubblicistica, si moltiplicarono alla metà del secolo con l'aggravarsi della situazione conflittuale in Europa, impegnando uomini di cultura e di chiesa. Essi utilizzarono per tale ricerca i mezzi culturali creati nel Rinascimento e dettero vita ad un apocalitticismo eclettico, in cui si mescolavano acceso profetismo e conoscenza erudita.¹⁶¹ La scomparsa di Lutero, raffigurato suo malgrado come secondo o terzo Elia, contribuì al fiorire di pubblicazioni sulle sue profezie e a un processo di continua rielaborazione e aggiornamento di esse.¹⁶² Non dovette pertanto sorprendere gli studenti di Wittenberg che il *praeceptor Germaniae* annunciasse loro, nel 1559, segni minacciosi dell'approssimarsi della fine del mondo e dedicasse parte del suo tempo alle discipline della divinazione.¹⁶³

¹⁶⁰ ROBIN B. BARNES, *Prophecy and Gnosis* cit., p. 4.

¹⁶¹ *Ibid.*, capp. II-V; FRITZ SAXL, *Illustrated Pamphlet of the Reformation*, in *Lectures*, I, London, Warburg, 1957, pp. 255-266; RUDOLF SCHENDA, *Das Monstrum von Ravenna. Eine Studie zur Prodigiensliteratur*, «Zeitschrift für Volkskunde», LVI, 1960, pp. 209-225; ERNST ZINNER, *Geschichte und Bibliographie der astronomischen Literatur in Deutschland zur Zeit der Renaissance*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1964; HEINZ SCHILLING, *Iob Fintel und die Zeichen der Endzeit*, in *Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*, hrsg. von WOLFGANG BRÜCKNER, Berlin, E. Schmidt, 1974, pp. 326-392; «Astrologi hallucinati». *Stars and the End of the World in Luther's Time*, ed. by PAOLA ZAMBELLI, Berlin, De Gruyter, 1986. Rispetto all'Italia, questi fenomeni risultano nel complesso più svincolati da contesti e fini politici e religiosi precisi.

¹⁶² ROBIN B. BARNES, *Prophecy and Gnosis* cit., pp. 60 sgg. e HANS PREUSS, *Martin Luther* cit., pp. 49-57; HANS VOLZ, *Die Lutherpredigten des Johannes Mathesius. Kritische Untersuchungen zur Geschichtsschreibung im Zeitalter der Reformation*, Leipzig, 1930, pp. 63 sgg., che testimonia l'attribuzione a Lutero anche dei ruoli di David, Sansone, Mosè.

¹⁶³ ROBIN B. BARNES, *Prophecy and Gnosis* cit., pp. 1, 30, 97 sgg. Su questo interesse di Melantone vedi STEFANO CAROTI, *Comete, portenti, causalità naturale e escatologia in Filippo Melantone*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura* cit., pp. 393-426 e, per il suo giudizio sui

Estraneo a quelle concezioni fu invece Calvino, per la decisa e ottimistica volontà di attuare la città di Dio sulla terra che connotò la sua azione riformatrice, insieme con il suo sostanziale disinteresse per la riflessione sulla storia e il suo corso.¹⁶⁴ Più che speculare sul presente ed esplorare il futuro insondabile, più che attendere il drammatico compimento delle profezie escatologiche delle Scritture, il riformatore ginevrino si impegnò infatti per il progressivo sviluppo della cristianità, stimolando l'esercizio quotidiano della vocazione individuale, come la via più consona per celebrare la gloria di Dio: non i vaticini dei profeti o i pronostici degli astrologi dovevano risuonare nella «Nuova Sion», ma i rumori dell'operosità umana che innalzava un più solido e rifulgente monumento a Dio. L'attivismo umano, nella sua valenza divina, era altresì l'«arma» impiegata dai calvinisti nella lotta contro il Male, nella quale essi si ritenevano protagonisti e certi della vittoria. Calvino non fu sensibile neppure al millenarismo, anch'esso assai diffuso allora con la sua attesa dell'instaurazione del regno di Cristo in terra,¹⁶⁵ e all'ispirazionismo spiritualistico. Condivise questo rifiuto con Lutero, che dovette però affrontare tali fenomeni sin dai primi inizi della sua azione riformatrice. Ripercorriamo alcuni momenti salienti del confronto tra riformatori e profeti, al fine di illuminare lo scenario storico in cui Sartori operò.

È del dicembre del 1521 la comparsa a Wittenberg dei «profeti di Zwickau», sedicenti messi divini con barbe e mantelli di biblica memoria.¹⁶⁶ I tre «profeti», il tessitore Niclas Storch, il fabbro Markus Stübner e

sogni profetici, *Erinnerung Philippi Melancthonis von mancherley Geschlächten der Träume samt ihrer bedeutung*, in *Melanthonis opera*, XX, pp. 677-692.

¹⁶⁴ IRENA BACKUS, *Reformation Readings of the Apocalypse*. Geneve, Zurich, and Wittenberg, Oxford, Oxford University Press, 2000.

¹⁶⁵ Sul millenarismo vedi NORMAN COHN, *I fanatici dell'Apocalisse* cit., e le osservazioni critiche di ERIC HOBBSAWM, *I ribelli: forme primitive di rivolta sociale*, Torino, Einaudi, 1966; GÜNTHER LIST, *Chiliasmische Utopie und radikale Reformation. Die Erneuerung der Idee vom tausendjährigen Reich im 16. Jahrhundert*, München, W. Fink, 1973; come sintesi generali *Encyclopedia of millennialism and millennial movements*, ed. by RICHARD A. LANDES, New York, London, Routledge, 2000; *Millenarism and messianism in early modern European culture*, ed. by MATTHEW D. GOLDISH et al., 4 vols., Dordrecht, Kluwer, 2001.

¹⁶⁶ Sui «profeti di Zwickau» resta importante, soprattutto per la documentazione, PAUL WAPPLER, *Thomas Müntzer in Zwickau und die «Zwickauer Propheten»*, Zwickau, Zückler, 1908 (rist. Gütersloh, G. Mohn, 1966), ma vedi anche HAROLD S. BENDER, *Die Zwickauer Propheten, Thomas Müntzer und die Täufer*, «Theologische Zeitschrift», VIII, 1952, pp. 262-278 e SIEGFRIED HOYER, *Die Zwickauer Storchianer. Vorläufer der Täufer?*, in *Anabaptistes et dissidentes au XVI^e siècle, 16th Century Anabaptism and Radical Reformation. Täuferum und Radikale Reformation im 16. Jahrhundert*. Actes du colloque international d'histoire anabaptiste au XVI^e te-

lo studente Thomas Drechsel, diffusero dottrine radicalmente spiritualiste, ponendo a fondamento della religione la rivelazione diretta dello Spirito piuttosto che la Scrittura, e criticarono per primi il battesimo agli infanti – così da essere considerati sino al Novecento i «padri fondatori» dell'anabattismo.¹⁶⁷ Ai loro ascoltatori, essi proponevano una concezione ispirazionista mirante alla spiritualizzazione del rapporto tra uomo e Dio e alla divinizzazione dell'uomo, in una prospettiva genericamente chilistica. Essa prevedeva un percorso catartico che conduceva dalla condizione peccaminosa al ripudio della materialità nelle sue varie forme – la cultura, i beni materiali, le strutture e i riti ecclesiastici, la Bibbia stessa – e, quindi, all'accoglimento dello Spirito Santo, fonte della rinascita divina dell'individuo, guida delle sue azioni terrene e viatico per il suo ingresso nel regno millenario di prossima realizzazione. Così, a loro avviso, si sarebbe davvero realizzata la Riforma, lasciata incompiuta da Lutero perché non basata su «veri» fondamenti e non risalente «ad vivos fontes» del messaggio cristiano. A testimonianza delle rivelazioni comunicate loro da Dio, i «profeti» adducevano illuminazioni interiori, sogni, visioni, apparizioni celesti, gli unici canali di trasmissione dei voleri divini da loro ritenuti legittimi. Probabilmente infondata è invece l'attribuzione ad essi di profezie relative alla prossima vittoria ottomana e allo sterminio degli ecclesiastici e degli empi, effettuata sulla scia della guerra dei contadini di cui Storch fu un protagonista.

La predicazione dei «profeti di Zwickau» ottenne successo a Wittenberg, nel clima di esaltazione religiosa, di violenza iconoclasta, di radicali e brusche innovazioni che accompagnò l'azione riformatrice di Andreas Karlstadt nel periodo di ritiro di Lutero alla Wartburg.¹⁶⁸ Quel che più ci

nu à l'occasion de la XI^e Conférence Mennonite mondiale à Strasbourg, Juillet 1984, publiés par JEAN-GEORGES ROTT et SIMON L. VERHEUS, Baden-Baden & Bouxwiller, V. Koerner, 1987 (Bibliotheca Dissidentium, Scripta et Studia, III). Sul loro chiliasmo vedi GÜNTHER LIST, *Chilistische Utopie* cit., pp. 120-128. Informazioni biografiche su di loro anche in SUSAN C. KARANT-NUNN, *Zwickau in Transition, 1500-1547. The Reformation as an Agent of Change*, Ohio, State University Press Columbus, 1987.

¹⁶⁷ Per una nuova impostazione del problema, iniziata da HAROLD S. BENDER, *Die Zwickauer Propheten* cit., vedi ANTONIO ROTONDÒ, *I movimenti ereticali nella storia del Cinquecento*, in ID., *Studi di storia ereticale* cit., I, pp. 1-43.

¹⁶⁸ Sul «movimento di Wittenberg» vedi JAMES S. PREUS, *Carlstadt's «Ordinaciones» and Luther's «Liberty». A Study of the Wittenberg Movements 1521-1522*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974. Una consistente raccolta di documentazione è in NIKOLAUS MÜLLER, *Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522. Die Vorgänge in und um Wittenberg während Luthers Wartburgaufenthalt*, Leipzig, M. Heinsius Nachfolger, 1911.

interessa qui, è però rilevare il giudizio dei professori universitari e dei riformatori su quei messaggeri celesti. La maggioranza dei docenti, pur perplessi come gli studenti, fu concorde nell'affermare che Storch aveva ricevuto l'illuminazione («er habe ein geyst, er sey halt gutt oder böss»)¹⁶⁹. Ma significativo è soprattutto il giudizio di una figura di raffinata cultura umanistica e teologica come Melantone. Il riformatore rimase fortemente impressionato dai «profeti» e dalle loro idee, e in particolare dallo «spirito» di Stübner, oltre che dalla sua dottrina biblica. Arrivò a frequentarlo assiduamente, a pronunziarsi con grande ammirazione e in sua difesa anche con Lutero e l'Elettore di Sassonia, affinché lo «spiritus Dei» che agiva in questo messo divino non fosse estinto con una repressione brutale e venissero affrontati i rilevanti problemi dottrinali da lui sollevati.¹⁷⁰ Ancora oltre si spinse Martin Borrhaus, che ritroveremo a Basilea come grande sostenitore e amico del Sartori: da poco seguace della Riforma, a seguito della lettura del *De libertate Christiana* di Lutero, Borrhaus aderì con tale fervore alle idee dei «profeti» da essere indicato come il capo della nuova «comunità» dello Spirito e da difenderli strenuamente quando Lutero tornò a Wittenberg per riportarvi l'ordine, nel marzo del 1522. Egli subì poi durevolmente l'influenza delle loro concezioni.¹⁷¹

A differenza di Melantone, l'atteggiamento di Lutero nei confronti dei «profeti di Zwickau» fu del tutto negativo. Il riformatore volle incontrarli per discutere delle loro dottrine, ma l'intransigenza dimostrata dagli interlocutori rese vano il colloquio.¹⁷² Lutero assunse un atteggiamento

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 160 sg.

¹⁷⁰ Felix Ulsenius riferì del comportamento di Melantone in una lettera a Wolfgang Capitone del 1° gennaio 1522, edita *ibid.*, pp. 135 sg. In una lettera a Federico di Sassonia del 27 dicembre 1521, che accompagnava una relazione sugli avvenimenti, Melantone scrisse che i «profeti» dovevano essere giudicati «mit Schriften und iudicio spiritualium hominum» e non perseguitati «simul ne spiritus dei extinguantur, simul ne occupemur a Satana»: *Melanthonis opera*, I, n. 170, coll. 513 sg.; *ibid.*, n. 182, coll. 533 sg. per la relazione. Alla posizione di Melantone si associò il pastore Nikolaus Amsdorf: *ibid.*, coll. 534 sg.

¹⁷¹ L'evoluzione religiosa del Borrhaus è analizzata in LUCIA FELICI, *Tra Riforma ed eresia. La giovinezza di Martin Borrhaus (1499-1528)*, Firenze, Olschki, 1995 (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, 6), pp. 39 sgg.

¹⁷² Gli unici resoconti dell'incontro sono quelli, ideologicamente orientati, di Joachim Camerarius (che considerò Storch un capo della guerra dei contadini e dell'anabattismo) e di Lutero: vedi JOACHIM CAMERARIUS, *De Philippi Melancthonis ortu ... narratio*, Lipsiae, excudebat E. Voegelin, 1566, pp. 51 sg.; *Luthers Werke, Briefwechsel* cit., II, n. 472, pp. 492-494; n. 473, pp. 494-496 (lettere a Spalatin e a Lang del 12 aprile 1522, da Wittenberg); *Luthers Werke, Tischreden*, Weimar, H. Böhlau, 1912-1921, 6 Bde., II, n. 2049, p. 304; III, n. 2837, p. 16; IV, n. 4876, p. 566 e n. 5018, p. 617.

mento di completa chiusura a motivo della loro pretesa di provare con prodigi e rivelazioni spirituali le loro idee invece di ancorarle al saldo fondamento della Bibbia, per lui il solo tramite legittimo della Parola divina: nella Scrittura trovava espressione e regola l'ispirazione interiore, che Lutero riteneva una componente essenziale della fede, ma che subordinava al testo scritto. Anche il fenomeno del profetismo derivava per Lutero la sua autorevolezza e legittimità dalla Bibbia, che era base e garanzia della verità delle profezie.¹⁷³ La controversia tra Lutero e i «profeti» pose subito un problema che, variamente declinato, tanta importanza avrebbe avuto nello sviluppo del movimento riformatore, quello dell'equilibrio tra la Lettera e lo Spirito: fu dalla diversa accentuazione dell'uno o dell'altro termine che trassero origine, è noto, molte differenziazioni religiose all'interno della Riforma. Il giudizio di Lutero fu *tranchant*: nel 1525 egli espresse una dura condanna nello scritto *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament*, che investì ogni forma di spiritualismo e di estremismo religioso e decretò il giudizio negativo che accompagnò i «profeti» nella storia del protestantesimo.¹⁷⁴

La vigorosa e ampia appropriazione del *munus* profetico da parte di uomini e donne legittimata dalla Riforma mostrò così subito l'impossibilità di limitazione e di controllo da parte dei riformatori. L'apparizione del «profeta armato» Thomas Müntzer sembrò confermare i più cupi timori di Lutero sui pericoli di un individualismo religioso ispirazionista, di cui i «profeti» erano stati i primi interpreti.¹⁷⁵ Müntzer, che proprio da Storch aveva appreso la dottrina dell'azione diretta dello Spirito e dell'interpretazione spiritualistica della Bibbia in chiave escatologica, si presentò come il capo carismatico dei «santi» che avrebbero fatto la rivoluzione e instaurato la nuova Sion sulla terra con la forza delle armi. Il carisma profetico infondeva vigore a una dottrina religiosa basata sull'illuminazione interiore e sulla completa catarsi dell'uomo – attraverso l'esperienza mistica della croce (morte e rinascita nel Cristo vivente) –, dal grandioso

¹⁷³ Successivamente, il movimento luterano dette valore anche alle profezie extrabibliche e tradizionali: vedi ROBIN B. BARNES, *Prophecy and Gnosis* cit., pp. 54 sgg.

¹⁷⁴ *Luthers Werke* cit., XVIII, pp. 37-214. Fu Lutero a coniare l'appellativo «profeti di Zwickau».

¹⁷⁵ La bibliografia su Müntzer è divenuta molto ampia: mi limito a rinviare alle monografie di WALTER ELLIGER, *Thomas Müntzer. Leben und Werk*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, e di RICHARD VAN DÜLMEN, *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977 e, per la concezione apocalittica, a TOMMASO LA ROCCA, «*Es ist Zeit*». *Apocalisse e storia. Studio su Thomas Müntzer (1490-1525)*, Bologna, Cappelli, 1988.

orizzonte apocalittico e chiliastico, sul quale si ergevano i prescelti da Dio per compiere l'imminente giudizio divino contro gli empi e realizzare il regno millenario. Una peculiare lettura del libro di Daniele, nel celebre *Sermone dei principi* (1524), dette fondamento scritturistico alla profezia di Müntzer sulla prossima distruzione della monarchia papale-imperiale che opprimeva la cristianità. La sua concezione della storia giustificò con apodittica certezza che «es ist Zeit», che il momento era giunto per compiere la rivoluzione e, dal fuoco purificatore, far nascere una nuova società, con nuovi uomini rigenerati e nuovi ordinamenti e istituzioni, ispirati dal principio evangelico del «bene comune», da idee comunistiche e di giustizia sociale; nell'Eden futuro, posto sotto il segno dello Spirito, gli eletti avrebbero altresì goduto dei beni materiali. Il successo della sua predicazione fu notevole, in una Germania percorsa da profonde inquietudini e fermenti per le trasformazioni in atto, di lì a poco destinati a esplodere nella guerra dei contadini e a dare forma a molti progetti utopici di ridefinizione della struttura sociale, politica ed economica della società sulla base del Vangelo.¹⁷⁶ Dopo aver lanciato proclami anche agli hussiti con il suo *Manifesto di Praga* e fondato la Lega degli eletti fra i minatori e i tessitori di Allstedt, Müntzer divenne il profeta-guerriero delle schiere contadine in Turingia, votandosi con esse alla morte a Frankenhausen, nella battaglia finale contro i signori, legittimati da Lutero ad intervenire contro le «orde assassine e ladre dei contadini».¹⁷⁷ Tuttavia, la sua utopia rivoluzionaria gli sopravvisse, come feconda fonte di riflessione per il pensiero politico, religioso e utopico sino ai nostri giorni.¹⁷⁸

Altrettanto negativo fu l'esito delle profezie dell'anabattista Melchior Hoffmann.¹⁷⁹ Questo commerciante di pellicce svevo, formatosi sui testi della mistica tedesca e di Lutero e divenuto un pastore itinerante nel Nord Europa, orientò ben presto la sua predicazione verso temi apocalittici e profetici nelle vesti di messo divino, arrivando alla rottura con il riformatore sassone. Fu a Strasburgo, asilo di tanti eterodossi, che nel

¹⁷⁶ Questa è la nota interpretazione di PETER BLICKLE, *La riforma luterana e la guerra dei contadini. La rivoluzione del 1525*, Bologna, Il Mulino, 1983.

¹⁷⁷ *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern* è il titolo che Lutero dette al suo scritto contro i contadini (1525) (in *Luthers Werke*, XVIII, pp. 344-361). Sul ruolo di Müntzer nella guerra dei contadini vedi anche PETER BLICKLE, *La riforma luterana* cit., pp. 267 sgg. e *passim*.

¹⁷⁸ Sulla fortuna del pensiero munzeriano vedi *Thomas Müntzer e la rivoluzione dell'uomo comune*, a cura di TOMMASO LA ROCCA, Introduzione di MARIO MIEGGE, Torino, Claudiana, 1990.

¹⁷⁹ KLAUS DEPPERMANN, *Melchior Hoffmann: soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.

1529/30 videro la luce i suoi più importanti scritti profetici, nei quali traeva vaticini mediante l'interpretazione della Sacra Scrittura. Nell'*Auslegung der heimlichen Offenbarung Joannis*, in particolare, sulla base del testo di Giovanni egli delineò una concezione della storia della chiesa che prevedeva, nell'ultima fase di essa iniziata con la Riforma, un'articolata serie di eventi destinati a concludersi con l'imminente giudizio finale: la vittoria dello Spirito sulla Lettera, la distruzione dei veri cristiani ad opera dei papisti, dei letteralisti e dei turchi, e infine, dopo tre anni e mezzo, il ritorno di Cristo vendicatore. In seguito alla sua adesione all'anabattismo, di cui elaborò una versione spiritualistica e pacifista, Hoffmann pubblicò la *Prophetische Geschichte und Offenbarung*, nella quale espose le visioni di due mistici strasburghesi che lo investivano per volere divino del ruolo di profeta escatologico che inaugurava tempi messianici. Un ruolo che egli assunse con decisione, autodesignandosi novello profeta Elia, qualche anno più tardi, di ritorno nella sua comunità strasburghese dopo un'intensa attività propagandistica in Frisia e in Germania. Seguendo la profezia di un suo adepto frisone, egli si fece imprigionare dalle autorità di Strasburgo poiché al suo rilascio, sei mesi dopo, si sarebbe posto alla guida dei 144.000 santi dell'Apocalisse e, vinto l'assedio dell'Anticristo, avrebbe creato a Strasburgo la Nuova Gerusalemme. Hoffmann però di stenti dopo dieci anni di prigionia.

Su Hoffmann proiettò la sua ombra scura la vicenda di Münster, che impose sulla scena europea le clamorose gesta del nuovo profeta Enoch Jan Mathys.¹⁸⁰ L'ascesa di questo fornaio di Haarlem a guida delle comunità melchiorite e poi a capo carismatico della Sion munsterita fu rapidissima, complice il suo intransigente fanatismo, la sua capacità organizzativa di apostoli e missionari, il suo magnetico carisma che suscitava fiammate di eccitato profetismo e una fiducia cieca nelle sue profezie apocalittiche e chiliastiche. Le consuete prospettive dell'instaurazione imminente del regno millenario di pace, di giustizia politica e sociale vi assumevano un aspetto rivoluzionario per la sua volontà di costruire quel regno sulla terra, a seguito dello sterminio degli empi compiuto dall'esercito degli eletti. Sotto la guida dispotica di Mathys, Münster divenne la Nuova Gerusalemme, una città dominata direttamente da Dio attraverso il suo profeta e il centro propulsore della riscossa epocale degli anabattisti

¹⁸⁰ Sulla vicenda di Münster e i suoi protagonisti vedi GEORGE H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Kirksville (Missouri), Sixteenth Century Journal Publisher, 1992 (3ª ed.), pp. 553-588 (con bibliografia); RONNIE PO-CHIA HSIA, *Society and religion in Münster, 1535-1618*, New Haven, London, Yale University Press, 1984.

contro i potenti del mondo, con scandalo dell'Europa intera e con immediati tentativi di repressione da parte di cattolici e protestanti.

Nella sua azione rivoluzionaria, Mathys fu coadiuvato dal predicatore millenarista Bernhard Rothmann, autore degli scritti principali sulla «teologia di Münster», e in particolare dell'*Eyne Restitution edder Eine wedderstellinge rechter unde gesunder Christilicher leer gelouens unde leuens*. In esso, oltre alle dottrine anabattiste, era esposta una filosofia della storia concepita come un alternarsi di «cadute» e di «restituzioni», l'ultima delle quali si sarebbe realizzata nel regno di Münster, caratterizzato, dopo la carneficina purificatrice dei malvagi, dal governo esclusivo dei santi, dalla comunanza dei beni, dalla restaurazione di norme e ordinamenti veterotestamentari, come la poligamia. Dalla penna di Rothmann e di altri intellettuali uscì anche un nugolo di *Flugschriften* che, insieme con terrificanti appelli apocalittici e concrete misure di espulsione dei dissenzienti, contribuirono a mantenere alta la tensione e l'attesa ansiosa ed esaltante dell'imminente scontro del nuovo popolo d'Israele contro le forze del Male.

La guida della città fu assunta, alla morte di Mathys, da un suo «apostolo», il sarto di Leida Jan Beuckels, il cui profetismo fanatico raggiunse notevoli vette di spettacolarità e di stravaganza – già al momento della sua investitura carismatica, egli percorse nudo le vie della città, seguito da un corteo inneggiante di adepti. Grazie ad estasi e a deliri mistici egli «conobbe» gli ordinamenti da imporre nella città per rendere ancor più rigido l'assolutismo teocratico del suo predecessore, e più autoritario il controllo sul versante morale e religioso. La tragica conclusione dell'esperimento di Münster è nota, e le gabbie con gli scheletri dei loro protagonisti appese alla torre cittadina di St. Lambert ne furono monito secolare: ma quel che qui preme sottolineare è il grande consenso che il profetismo rivoluzionario dei capi anabattisti ottenne, nonostante le sue forme fanatiche ed invasive, anche in altre città dell'Impero, da dove affluirono moltissimi anabattisti attirati dal sogno, che sembrò allora realizzarsi, di rinnovare il mondo.

La forza attrattiva dell'azione carismatica è rivelata dal fatto che profeti apparvero anche all'interno del mondo universitario, come nel caso di Justus Velsius, o delle professioni, come nel caso del Sartori o di Francesco Pucci. La biografia del Velsius – che per molti versi è parallela a quella del Sartori e si svolge all'incirca negli stessi anni – si presta bene a dimostrare l'esistenza del profetismo come elemento intrinseco della realtà cinquecentesca, e non facilmente delimitabile a categorie culturali, religiose e sociali specifiche. Medico, filosofo, grecista, teologo, Velsius fu uomo noto per la sua produzione scientifica, di alta levatura, ma anche

per le sue battaglie ideali che lo portarono a peregrinare per l'Europa dal 1556 alla morte, avvenuta forse nel 1581, perseguitato sia dai cattolici che dai protestanti.¹⁸¹ Per le sue idee, egli subì il carcere dell'Inquisizione a Colonia mentre era professore di greco all'Università, e la messa all'indice delle sue opere da parte di Paolo IV; in terra protestante, fu respinto e condannato dai riformatori di Svizzera, Germania, Olanda, Gran Bretagna, ovunque accompagnato dalla fama di suscitatore di scandali. Nel suo cammino furono suoi interlocutori, non sempre benevoli, esponenti di spicco del radicalismo religioso, quali Johannes Campanus, Sebastiano Castellione, Caspar Schwenckfeld, Celio Secondo Curione. Il pensiero religioso di Velsius fu, in effetti, originale, presentando una feconda sintesi delle concezioni ippocratica, neoplatonica, galenica e aristotelica, come di alcune delle istanze più innovative del Rinascimento e della Riforma; ma acquistò nuova forza dal suo carisma profetico, che lo tramutò in un «inviato dello Spirito». Il suo messaggio si fondava sulla libertà dell'arbitrio dell'uomo e sulla sua possibilità di deificarsi, cioè di diventare un essere divino grazie alla discesa dello Spirito e alle facoltà razionali, che gli consentivano altresì di indagare tutto lo scibile e il mondo della natura, di cogliere il principio unitario dell'universo nello spazio e nel tempo: l'uomo riacquistava così la sua piena integrità etica e intellettuale e la sua centralità nel creato, trovando nel contempo la strada della rigenerazione e del contatto diretto con Dio mediante l'illuminazione spirituale. La svolta della sua vita avvenne a Colonia, dopo una controversia sulla natura della «vera filosofia cristiana» e il suo imprigionamento per intervento della Facoltà teologica di Lovanio: da allora, quello stimato professore universitario divenne un messo divino, con le vesti di Mosè, «ex manifesta revelatione a Deo», e iniziò la sua vita errabonda di eretico divulgando intrepidamente le sue rivelazioni in assemblee pubbliche, alla presenza delle autorità religiose e civili, a Wesel, Francoforte, Heidelberg, Strasburgo, Basilea, Zurigo, Marburgo, Londra, Groninga, L'Aia, Haarlem e Leida. Anche se il messaggio di Velsius aveva contenuti diver-

¹⁸¹ Il solo profilo complessivo di Velsius resta CHRISTIAAN SEPP, *Justus Velsius Haganus*, in *Kerkhistorische Studien*, Leiden, 1885, pp. 91-170, ma vedi ELISABETH FEIST HIRSCH, *The strange career of an humanist. The intellectual development of Justus Velsius (1502-1562)*, in *Aspects de la propagande religieuse*, Genève, Droz, 1957, pp. 308-324; PHILIPPE DENIS, *L'envoyé de l'esprit et les hommes d'Eglise: Justus Velsius à Francfort et à Londres (1556-1563)*, in *Divers aspects de la Réforme aux XVI^e et XVII^e siècles. Études et documents*, Paris, 1975, pp. 183-237 e la bibliografia curata dallo stesso in *Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, édité par ANDRÉ SÉGUENNY. Textes revus par JEAN ROTT, Baden-Baden, V. Koerner, I, 1980, pp. 49-95.

si da quello di Sartori, affine era il loro scopo, la *renovatio* religiosa e morale della cristianità, e affine era la loro modalità di espressione, l'ispirazione divina; uguale fu la condanna che essi subirono da parte delle chiese cinquecentesche.

Simile fu anche il destino del noto eterodosso Francesco Pucci, la cui vicenda esistenziale si colloca circa venti anni dopo quelle del Velsius e del Sartori.¹⁸² Avviato alla carriera ecclesiastica e poi alla mercatura, Francesco Pucci abbandonò la pratica commerciale a Lione per dedicarsi agli studi e alla riflessione religiosa, che lo portò a girare per l'Europa protestante inseguito da esecrazione e condanne, e a perire poi in Italia, per volere dell'Inquisizione. La condanna segnò la fine di un utopico, e radicalissimo, progetto di riforma della cristianità che Pucci aveva sperato si potesse attuare in terra cattolica, dopo le cocenti delusioni subite oltralpe: un progetto che distruggeva il quadro religioso esistente e prospettava la realizzazione di una «republica catholica». Il disegno riformatore del Pucci si incentrava sull'idea della sostanziale integrità dell'uomo, e in particolare della sua ragione, nonostante il peccato di Adamo, e sull'idea

¹⁸² Nuovi studi sul Pucci sono opera di Mario Biagioni, di Giorgio Caravale e di Paolo Carta: vedi MARIO BIAGIONI, *Incontri italo-svizzeri nell'Europa del tardo Cinquecento. Francesco Pucci e Samuel Huber*, «Rivista storica italiana», CXI, 1999, pp. 363-422, FRANCESCO PUCCI, *De praedestinatione*. Introduzione, testo, note e nota critica a cura di MARIO BIAGIONI, Firenze, Olschki, 2000 (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, 11), ID., *Universalismo e tolleranza nel pensiero di Francesco Pucci*, in *La formazione storica della alterità* cit., I, pp. 331-360, ID., *L'uomo come «un Dio terrestre»: il problema dell'immortalità di Adamo da Francesco Pucci a John Locke*, «Historia philosophica», 5, 2007, pp. 139-149; GIORGIO CARAVALE, *Inediti di Francesco Pucci presso l'Archivio del Sant'Uffizio*, «Il pensiero politico», XXXXII, 1999, pp. 69-82 (editi in versione integrale da A. ENZO BALDINI, *Tre inediti di Francesco Pucci al cardinal nepote e a Gregorio XIV alla vigilia del suo «rientro» a Roma*, «Rinascimento», XXXIX, 2000, pp. 157-223), ID., *Da Firenze a Parigi. L'eretico Francesco Pucci nella Francia delle prime guerre di religione*, in *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes*, Études réunies par PHILIP BENEDICT, SILVANA SEIDEL MENCHI et ALAIN TALLON, École française de Rome, 2007, pp. 263-280; PAOLO CARTA, *Nunziature ed eresia nel Cinquecento. Nuovi documenti sul processo e la condanna di Francesco Pucci (1592-1597)*, Padova, Cedam, 1999. Questi studi arricchiscono le ricerche pionieristiche di Luigi Firpo: *Processo e morte di Francesco Pucci*, «Rivista di filosofia», LX, 1949, pp. 371-405, *Lettere, documenti e testimonianze*, a cura di LUIGI FIRPO e RENATO PIATTOLI, Firenze, Olschki, 1955, *Gli scritti di F. Pucci*, in «Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino», serie III, t. 4, parte II, n. 3, *Nuove ricerche su Francesco Pucci*, «Rivista storica italiana», LXXIX, 1967, pp. 1053-1074, in parte riprodotto in ID., *Scritti sulla Riforma in Italia*, Napoli, Prismi, 1996; e quelle di Antonio Rotondò: *Il primo soggiorno in Inghilterra e i primi scritti teologici di Francesco Pucci*, *Nuove testimonianze sul soggiorno di Francesco Pucci a Basilea*, in ID., *Studi di storia ereticale* cit., II, pp. 577-633). Per la sua biografia vedi ÉLIE BARNAVI, MIRIAM ELIAV-FELDON, *Le périple de Francesco Pucci. Utopie, hérésie et vérité religieuse dans la Renaissance tardive*, Paris, Hachette, 1988.

della salvezza gratuitamente concessa all'intero genere umano dalla misericordia divina. La generale destinazione degli uomini alla salvezza, che eliminava la necessità del sacrificio riparatore di Cristo come della predestinazione divina, era un atto volontario di Dio che richiedeva al singolo solo l'impiego retto della propria ragione, una fede intimamente vissuta e illuminata dallo Spirito, un fiducioso abbandono alla bontà divina: un latitudinarismo estremo si univa, nel pensiero del Pucci, a una concezione radicalmente spiritualistica e libertaria della vita religiosa. La «forma d'una repubblica catholica», delineata in un'opera omonima edita nel 1581, in cui questo ideale religioso si sarebbe concretizzato, si configurava come una sorta di ideale e organizzatissima società segreta, in cui l'utopia si fondeva in modo originale con concrete e articolate indicazioni di riforma.¹⁸³ A dare vigore al suo messaggio riformatore fu, anche nel caso dell'eterodosso fiorentino, il carisma profetico, da lui reclamato come componente essenziale, ed ineliminabile, del percorso religioso, suo e di ogni cristiano. Fu difatti come illuminato «theodidactus» che egli propagandò le sue idee, con scritti e discussioni, nelle numerose tappe del suo periplo europeo (Basilea, Parigi, Londra, Oxford, Amsterdam, Praga, Vienna, Roma), restando ovunque inascoltato.

Il fenomeno del profetismo non si esaurì dunque con il consolidamento delle chiese riformate, ma trovò anzi spesso nuova linfa proprio a causa del loro rafforzamento, esercitando una funzione di stimolo critico verso rinascenti ortodossie: l'autorità e l'indipendenza carismatica consentirono di richiamare alla coerenza con i principi primi della Riforma, per progredire nel cammino di perfezionamento della cristianità che questa aveva iniziato.

Sartori si inserì dunque in quell'affollata schiera di profeti che nell'Europa cinquecentesca si sentirono investiti dell'alto compito di rifondare la società cristiana. Ottemperò ad esso indicando la via del rinnovamento della cristianità attraverso l'illuminazione dello Spirito e l'adozione di una nuova legislazione, evangelica e spirituale, di «grazia, luce e spirito» – come recitava il titolo della sua opera – da parte dell'intera comunità umana. La sua visione riformatrice fu nel segno di una *restitutio Christianismi* valida per tutta l'umanità, e pilastro della pace universale.

¹⁸³ Sullo scritto vedi LUIGI FIRPO, *Nuove ricerche* cit., che vi individua «una nuova concezione dinamica e rivoluzionaria del segreto nicodemismo religioso» (p. 232), ÉLIE BARNAVI, MIRIAM ELIAV-FELDON, *Le périple de Francesco Pucci* cit., e MIRIAM ELIAV FELDON, *Secret societies, utopias, and peace plans: the case of Francesco Pucci*, «Journal of medieval and renaissance studies», 14, 1984, pp. 139-158.

CAPITOLO III

IN ESILIO

1. *Prime tappe: Ginevra, Londra, Fiandre*

Sartori si adoperò subito per attuare il suo mandato profetico. Fu nei panni di «secondo Mosè» che si presentò a Calvino la notte di Natale del 1550: il suo aspetto era quello di un uomo nobile e di elevato rango sociale, fisicamente imponente ma di età piuttosto avanzata, spinto sulla via dell'esilio da alti ideali religiosi.¹ La descrizione dell'incontro fu vivacemente tratteggiata dallo stesso Calvino in una lettera a Farel del 4 gennaio 1551.² Il riformatore narrò di aver conosciuto il novello profeta tornando a casa stanco dopo la predica e un giro di ispezione in un quartiere di Ginevra. Sartori lo attendeva per annunziargli che Dio gli era apparso e l'aveva investito del ruolo di Mosè, riservando al riformatore quello di Aronne, vale a dire, secondo la concezione del piemontese, del semplice divulgatore della Legge e del sacerdote pronto a tradire la fedeltà dovuta a Dio con azioni e dottrine idolatriche, estranee alla sua Parola.³ Incurante dei suoi ripetuti segni di stanchezza e delle sue imploranti richieste di cibo, Sartori aveva costretto Calvino ad ascoltare le sue rivelazioni senza mangiare nulla fino al pomeriggio del giorno dopo, perché Dio gli aveva ordinato di riferire il suo messaggio quando entrambi erano digiuni. Solo un deciso intervento esterno aveva posto fine al colloquio. Sartori non aveva però cessato di assillare il riformatore neppure nei gior-

¹ Così lo descrisse Marbach: vedi oltre, p. 260 Sartori, come emerge dalle *Revelationes*, viaggiava a cavallo di un destriero prestante: vedi *Appendice*, II, p. 336.

² C. O., XIV, n. 1430, coll. 7 sgg., lettera di Calvino a Farel, da Ginevra, 4 gennaio 1551.

³ Come risulta dalle *Revelationes* (*Appendice*, II, p. 325), Aronne era considerato da Sartori colui che porta il fuoco estraneo nel tabernacolo di Dio, con riferimento alla costruzione del vitello d'oro narrata in *Esodo* 32-34.

ni successivi, fino a che non era stato cacciato brutalmente dalla città all'inizio di gennaio.⁴

Il giudizio di Calvino sull'esule piemontese non fu, tuttavia, particolarmente duro allora: egli lo considerò uomo presuntuoso e «*ridiculus insanus*», reputando istigata da Satana solo una dottrina, quella che nascondeva dietro «frivole allegorie» i meriti della redenzione di Cristo, con il risultato di renderli nulli. Il riformatore ginevrino alludeva, presumibilmente, alle «illuminazioni spirituali» che Sartori poneva al centro della vita religiosa e coglieva, con il suo consueto acume teologico, i punti dottrinali pericolosi per la chiesa: la connessione che il piemontese stabiliva, con un vincolo forte e prioritario, tra acquisizione della fede in Cristo e accoglimento dello Spirito divino, nonché il privilegio assoluto che accordava all'illuminazione spirituale nel processo salvifico dell'uomo. Il principale frutto dell'opera di Cristo diveniva così l'accesso al mondo dello Spirito, per sua natura indefinito e illimitato, e incomprimibile nelle mura della terrena *civitas Dei*.⁵

Lasciata Ginevra, Sartori cominciò la sua vita peregrinante nell'Europa riformata. La prima tappa fu Londra, che egli raggiunse nei primi mesi del 1551. Sul suo soggiorno nella città inglese abbiamo scarsissime notizie, ma possiamo avanzare qualche supposizione. A spronarlo a recarsi in Inghilterra fu verosimilmente il clima di apertura religiosa verso la Riforma creatosi con l'avvento al trono di Edoardo VI e favorito dall'appello rivolto ai capi ecclesiastici dall'arcivescovo di Canterbury Thomas Cranmer al fine di realizzare un concilio ecumenico di tutte le chiese evangeliche da opporre al Tridentino.⁶ Personalmente incline all'evangelismo ecumenico, Cranmer era coadiuvato nella sua opera di riforma della chiesa inglese dal re e dal suo segretario William Cecil, membro autorevole del *Privat Council*. Melantone, Calvino, Bullinger declinarono l'invi-

⁴ C. O., XIV, n. 1430, col. 8: «Fuit hic Pedemontanus quidam, valde sibi placens, qui sibi Dominum apparuisse dicebat: ut Moises ipse foret, ego Aaron. Quum die Natalis, concione habita, inspectioni privatae per unam decuriam operam dedissem, fessus domum redeo. Ille me ita excepit, ut micam panis gustare non sineret. Dominum sibi apparuisse: habere in mandatis, quae ieiuno ieiunus exponeret. Quum me animus deficeret, post meridiem scilicet, obsecravi, ut mihi paululum quidam edere permitteret. Non desiit inde me fatigare, donec heri severe repudiatus fuerit a fratribus».

⁵ *Ibid.* Calvino aveva già attaccato le posizioni degli spiritualisti in un'opera dal 1545 intitolata *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituelz*, in particolare capp. 10-11, 13-18. Vedi GIOVANNI CALVINO, *Opere scelte* cit., pp. 399 sgg.

⁶ Per un profilo del Cranmer vedi DIARMAID MACCULLOCH, *Thomas Cranmer: a life*, London and New Haven, Yale University Press, 1996.

to a raggiungere il paese; vi trovarono invece larga ospitalità e onori gli italiani Pier Martire Vermigli, Emanuele Tremellio e Bernardino Ochino, il polacco Jan Laski, il fiammingo Jan Utenhove, il tedesco Martin Butzer, lo spagnolo Francisco de Enzinas, il francese Valerand Poullain, lo scozzese John Knox, l'olandese Martin Micronius. Mentre Butzer, Vermigli, Tremellio e de Enzinas intraprendevano brillanti carriere accademiche nelle Università di Oxford e di Cambridge e divenivano noti per le loro opere – sia l'edizione della Bibbia del Tremellio sia gli scritti di Vermigli conobbero una larga fortuna⁷ –, a Londra Laski sovrintendeva nel 1549/50 all'istituzione delle chiese francese e fiamminga (nella comune sede degli Austin Friars), con autorizzazione e sovvenzioni regie; in esse predicarono Micronius, Utenhove e Ochino. Laski, forte della sua precedente esperienza a Emden, fu altresì l'artefice dell'indirizzo teologico riformato (nella versione zurighese) e dell'organizzazione ecclesiastica e disciplinare delle nuove chiese, fissati nel *Compendium doctrinae de vera unicaque Dei et Christi ecclesia* e nella *Forma ac ratio tota ecclesiastici ministerii in peregrinorum, potissimum vero Germanorum, Ecclesia instituta Londini in Anglia*. Nella *Forma* si forniva una dettagliata normativa sull'elezione dei pastori e sulle discussioni dottrinali, sui diritti e i doveri dei membri, sulle modalità di controllo dottrinale e morale di essi, sulla struttura rituale e sacramentale della comunità ecclesiale: il quadro di riferimento era quello riformato, ma con innovative tendenze democratiche e con la ripresa di principi del radicalismo evangelico, come, in particolare, il diritto alla libertà di profetare.⁸ Un diritto di cui Sartori, lo

⁷ Butzer e Vermigli, esuli entrambi da Strasburgo a causa dell'*Interim*, ottennero cattedre di teologia, rispettivamente a Cambridge e a Oxford; Vermigli fu poi nominato anche commissario regio per la riforma del diritto ecclesiastico inglese. A Cambridge insegnò greco de Enzinas, mentre Tremellio fu professore di ebraico a Oxford. Sull'afflusso dei dotti riformati vedi HERBERT M. SMITH, *Henry VIII and the Reformation*, London, Mcmillian, 1948, pp. 452 sg. Sul soggiorno inglese di Vermigli vedi DIARMAID MACCULLOCH, *Peter Martyr and Thomas Cranmer*, in *Peter Martyr Vermigli. Humanism, Republicanism, Reformation*, ed. by EMIDIO CAMPI, Genève, Droz, 2002, pp. 173-201 e PHILIP MCNAIR, *Peter Martyr in England*, in *Peter Martyr Vermigli and the Italian Reformation*, ed. by JOSEPH C. McLELLAND, Waterloo (Ontario), W. Laurier University Press, 1980, pp. 85-105. Il solo studio complessivo su Tremellio resta WILHELM BECKER, *Immanuel Tremellius. Ein Proselytenleben im Zeitalter der Reformation*, Leipzig, Hinrich'sche Buchhandlung, 1890.

⁸ Il *Compendium* fu stampato nel 1551, anche in versione olandese. *La Forma*, composta nel 1550 e pubblicata nel 1552, conobbe poi un'edizione francese quattro anni più tardi e una ristampa, edita a Francoforte nel 1555: vedi JOANNIS A LASCO *Opera tam edita quam inedita*, Amsterdam, A. Kuyper, 1866, II, pp. 1-283, 285-339. Il profeta doveva ricevere soltanto un'autorizzazione formale da parte del Concistoro per comunicare le sue verità all'as-

vedremo, non poté tuttavia approfittare. Tutti i riformatori erano animati da grandi speranze e da un'agguerrita volontà di proselitismo, suscitate dalla situazione religiosa inglese. Ochino, ad esempio, esortò Wolfgang Musculus a recarsi a predicare a Londra, con l'argomento che vi era «frequentissimum auditorium» di oltre 5.000 tedeschi.⁹ In realtà, la comunità straniera arrivò a quella entità, ma nel suo complesso, solo venti anni più tardi. Comunque, il nuovo clima religioso attirò in Inghilterra esuli da tutti i paesi, e soprattutto dalle Fiandre, dalla Francia, dalla Germania e dalle coste atlantiche; essi vi recarono il loro bagaglio di competenze, di ricchezze, di idee, destinate a fornire un contributo importante alla società inglese.

Ochino, giunto in Inghilterra su invito di Cranmer nel 1547 (per restarvi fino al 1553), già noto per il suo talento oratorio come una sorta di «Crisostomo moderno», fu nominato predicatore degli italiani residenti a Londra. Sempre circondato da un folto uditorio, il riformatore senese ottenne un grande successo fra gli immigrati francesi ed eminenti personalità del patriziato inglese, come la duchessa di Suffolk e il marchese di Northampton, fratello della regina, meno invece tra i suoi connazionali.¹⁰ Dal pulpito, Ochino lanciava infatti violenti strali contro la chiesa di Roma e propugnava le concezioni radicalmente spiritualiste maturate in Italia sotto l'influenza di Juan de Valdés e poi arricchite di contenuti dottrinali riformati: netta, e polemicamente netta, era nel suo pensiero la contrapposizione tra una chiesa dispotica, coercitiva, potente, corrotta, in

sembra dei fedeli. Per la storia delle chiese straniere in Inghilterra, oltre al vecchio studio di FERNAND DE SCHICKLER, *Les Églises du refuge en Angleterre*, Paris, Fischbacher, 1892, 3 voll., vedi ANDREW PETTEGREE, *Foreign Protestant Communities in Sixteenth-Century London*, Oxford, Clarendon Press, 1986 (con bibliografia).

⁹ Cfr. LUIGI FIRPO, *La chiesa italiana di Londra nel Cinquecento e i suoi rapporti con Ginevra*, in *Ginevra e l'Italia* cit., pp. 309-412, p. 311. La citazione è tratta da ROLAND H. BAINTON, *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento 1487-1563*, Firenze, Sansoni, 1940, p. 178. La cifra indicata dall'Ochino era molto superiore alla realtà, dato che nel momento di massimo afflusso tutti gli esuli stranieri presenti a Londra erano 4.851.

¹⁰ Secondo l'ambasciatore imperiale Van der Delft, la predicazione dell'Ochino deluse la comunità italiana a Londra, che pure era accorsa in massa ad ascoltarlo e che attribuì la sua perdita di fascino anche a una punizione divina per la sua apostasia; la sua fortuna in Inghilterra fu comunque indubbia. In assenza di una monografia recente, su Ochino vedi DELIO CANTIMORI, *Eretici italiani* cit., pp. 128 sgg., 247 sgg.; ROLAND H. BAINTON, *Bernardino Ochino* cit., pp. 88 sgg. e ID., *La lotta per la libertà religiosa*, Bologna, Il Mulino, 1963 [I^a ed. americana 1951], pp. 147-174; BENEDETTO NICOLINI, *Il pensiero di Bernardino Ochino*, Bologna, Patron, 1970; JOHN TEDESCHI, *New Light on Ochino*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXV, 1973, pp. 289-301 e MASSIMO FIRPO, «Boni Chistiani merito vocantur haeretici». *Bernardino Ochino e la tolleranza*, in *La formazione storica della alterità* cit., I, pp. 161-244.

una parola «immagine di Antechristo» (come si intitolava un suo libretto del 1542) e una comunità religiosa di uomini illuminati interiormente dallo Spirito, che garantiva autenticità e contenuti della fede, disancorandola dalla conoscenza razionale e dalla stessa Bibbia, e fondava un cristianesimo sostanzialmente etico e tollerante. Anche le dottrine del beneficio di Cristo, della giustificazione per sola fede, della predestinazione assumevano nuova valenza alla luce della religione completamente spiritualizzata propria dell'Ochino.¹¹ Queste posizioni, che troveranno piena espressione nella sua opera maggiore, i *Dialogi XXX* (causa del suo penoso bando da Zurigo), erano già presenti nel più corposo scritto da lui pubblicato in Inghilterra, la *Tragedia* ovvero *A Tragedie or Dialogue of the uniuiste usurped primacie of the Bishop of Rome, and of all the iust abolishing of the same*, come recitava la versione inglese curata nel 1549 da John Ponet, che ispirò a Milton versi di elogio nel suo *Paradiso perduto*.¹² Adottando la forma del dramma religioso, Ochino fece presentare dai vari personaggi a colloquio in nove scene (Lucifero e Belzebù, Cristo, gli arcangeli Michele e Gabriele, il popolo e la chiesa di Roma, Edoardo VI e il Lord protettore Seymour ecc.) i suoi argomenti contro la chiesa di Roma e l'opera diabolica da questa dispiegata nel corso dei secoli per controllare e opprimere la cristianità con gli strumenti istituzionali, normativi e dottrinali approntati per l'esercizio del suo potere temporale e spirituale; ai diversi portavoce delle posizioni ochiniane era affidata l'illustrazione della vera *ecclesia Christi* e della sua realtà unicamente spirituale, ed infine, la lode dell'azione anticattolica intrapresa dai sovrani inglesi. Il testo drammaturgico era costruito con riferimenti esegetici e storici, e risultava nel complesso efficace. Con quest'opera e i suoi sermoni – tradotti in inglese da Richard Argentine, da Anna Cooke (la madre di Francis Bacon) e dalla futura regina Elisabetta –, l'ex generale dei cappuccini si guadagnò un

¹¹ L'*Immagine di Antechristo* è ora edita in BERNARDINO OCHINO, *I «dialogi sette» e altri scritti del tempo della fuga*, a cura di UGO ROZZO, Torino, Claudiana, 1985, pp. 147-152. Sullo scritto e sulla riflessione ochiniana in merito alla tolleranza religiosa vedi MASSIMO FIRPO, «Boni Christiani merito vocantur haeretici» cit.; vedi anche LUCIA FELICI, *Il papa Diavolo. Il paradigma dell'Anticristo nella pubblicistica europea del Cinquecento*, in *La Papauté à la Renaissance*, sous la direction de FLORENCE ALAZARD et FRANK LA BRASCA, Paris, Champion, 2007, pp. 533-569, pp. 541 sgg.

¹² Del libro sopravvive solo il testo inglese, di cui esiste un'edizione ottocentesca ad opera di Costance E. Plumptre (London, Grant Richards, 1899). Su di essa vedi PHILIP MCNAIR, *Bernardino Ochino in Inghilterra*, «Rivista storica italiana», CIII, 1981, pp. 231-242, che ha individuato il passo di Milton riferito all'Ochino (*Paradiso perduto*, I, vv. 752-762, 767-798) e MICHAEL WYATT, *The Italian Encounter with Tudor England, A cultural Politics of Translation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 90 sgg.

posto di grande rilievo nella vita religiosa inglese, sulla quale esercitò una considerevole influenza.¹³

Forse tra i fedeli adunati ad ascoltare Ochino vi era anche Sartori, raggiunto presumibilmente già in Italia dagli echi della sua predicazione infiammata e dottrinalmente eterodossa, se non anche a conoscenza dei testi che ne avevano divulgato le idee nella penisola e oltralpe, dai *Dialogi quattro e sette*, alle *Prediche*, all'*Imagine di Antechristo*, alla *Espositione sopra la epistola di Paolo alli Galati* e alla *Risposta ad Ambrogio Catarino Politi*. Erano sermoni e scritti che avevano potuto attrarre l'attenzione di Sartori per le consonanze con la sua riflessione teologica, alimentando la sua speranza di avviare a Londra la creazione di quella *ecclesia Dei* a cui era così desideroso di contribuire con il suo messaggio profetico. A rendere plausibili le sue attese – se vi furono – era la situazione religiosa del paese e, in particolare, la realtà delle nuove chiese straniere nella città, ancora in fase organizzativa e quindi ancora plasmabili; e tanto più la realtà della chiesa italiana.

La chiesa italiana fu organizzata da Michelangelo Florio all'indomani del suo arrivo a Londra, il 1° novembre 1550, probabilmente con un primo nucleo di connazionali accorsi ad ascoltare la predicazione ochiniana negli Austin Friars.¹⁴ Lo scopo era di venire incontro alle esigenze della comunità italiana residente nella capitale, una comunità di dimensioni modeste e religiosamente poco coesa, formata da immigrati per lo più impegnati in attività commerciali, artigianali, creditizie ed assicurative e in gran parte ancora fedeli al cattolicesimo oppure indifferenti alle questioni religiose, per opportunismo o per scelta; altri erano i luoghi scelti dall'emigrazione religiosa italiana, più vicini e familiari. Questi tratti restarono caratteristici della chiesa italiana londinese, determinando la sua «vita stentata» per tutto il Cinquecento.¹⁵ Difficili furono comunque anche i suoi inizi, segnati dalla guida di un personaggio torbido come il Florio che, prima di divenire un celebrato maestro d'italiano, protetto da Lord Northumberland, si dimostrò uomo privo di moralità e un pessimo

¹³ Ochino ottenne anche la prebenda del canonicato di Canterbury e una pensione regia di 40 sterline. Le *Prediche* sulla predestinazione conobbero due edizioni, nel 1548 e nel 1551; su quella tradotta in latino da Elisabetta vedi VITTORIO GABRIELLI, *Bernardino Ochino: «Sermo di Christo». Un inedito di Elisabetta Tudor*, «La cultura», XXI, 1983, pp. 151-174. Altre opere del periodo inglese furono il *Dialogo del peccato*, il *Dialogus Regis et Populi* e la *Tragedia*.

¹⁴ Su M. Florio vedi FRANCES A. YATES, *John Florio: the life of an italian in Shakespeare's England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1934, pp. 1-25; LUIGI FIRPO, *La chiesa italiana di Londra* cit., pp. 309-412 e ora MICHAEL WYATT, *The Italian Encounter* cit., ad ind.

¹⁵ LUIGI FIRPO, *La chiesa italiana di Londra* cit., p. 315.

pastore, arrivando a denunciare come papisti, per vendetta, diversi membri del suo «gregge» a William Cecil.¹⁶

Non ci è noto se era al Florio che Sartori si riferiva narrando, nelle *Revelationes*, del suo incontro con ecclesiastici londinesi: lo scritto è l'unica fonte di cui disponiamo per ricostruire il suo soggiorno nella capitale inglese e riferisce laconicamente che egli si presentò, per volere divino, come inviato del Signore ai ministri della chiesa di Londra.¹⁷ Conosciamo però l'esito di quel colloquio: anche a Londra, come poi a Ginevra e a Losanna, i rappresentanti dell'istituzione ecclesiastica considerarono una minaccia alla loro funzione di depositari della verità divina questo solitario interprete di essa, che rivendicava il suo diritto di stabilire un rapporto autonomo con Dio e di contribuire alla costruzione della chiesa, attentando in tal modo al loro monopolio del sacro. La sua pretesa di comunicare direttamente con Dio e di rivelare la sua Parola suscitò difatti scandalo, venendo giudicata come un tentativo di sostituire la propria mediazione a quella dei pastori: «Quando dixi eis: 'Dominus qui apparuit mihi mittit me ad vos', in hoc verbo scandalizati sunt, et dixerunt: 'Nonne etiam nobis apparuit, et per nos loquitur Dominus?'».¹⁸

A rafforzare l'indignazione dei pastori fu forse il libretto che Sartori aveva composto in Inghilterra e che forse mostrò loro, il *Gladius versatilis deitatis Iesu Christi domini nostri*, edito poi nelle *Tabulae duae*, con cui l'esule inaugurava la sua missione profetica, autoproclamandosi il «servo» destinato da Dio a divulgare le verità divine relative allo Spirito e alla natura di Cristo, per l'evangelizzazione dell'umanità.¹⁹ Anche questo testo,

¹⁶ *Ibid.*, pp. 318 sgg. Florio dovette la propria notorietà nell'aristocrazia inglese alle sue *Regole de la lingua toscana*, offerte alla discepola Jane Grey, figlia del duca di Suffolk e nuora di John Dudley, duca di Northumberland, per un brevissimo periodo sovrana d'Inghilterra prima dell'insediamento di Maria Tudor; con l'avvento al trono di Maria il Florio lasciò il paese con molti suoi connazionali. Sulla sua importanza come mediatore culturale vedi MICHAEL WYATT, *The Italian Encounter* cit., pp. 98 sgg.

¹⁷ «Quando Dominus illuc [presso i «ministri ecclesiae Londini in Angliam»] me misit ad eam de anno millesimo quingentesimo quinquagesimo primo cum libro contra Granarium, quem solum tunc scripseram»: *Appendice*, II, p. 347. Dalla dichiarazione di Sartori non è chiaro di quale chiesa si trattasse, se quella inglese, francese o italiana, come sostiene Plath: UWE PLATH, *Calvin und Basel* cit., p. 114. La documentazione relativa alle chiese francese e italiana si conserva, rispettivamente, solo dal 1560 e dal 1570.

¹⁸ *Appendice*, II, p. 347.

¹⁹ IOHANNIS LEONIS NARDI *Gladius* cit., pp. 197 sg.: «Et haec de mandato Domini nostri Iesu Christi scripsi ego minimus servus eius Iohannes Leonis Nardi insula Angliae, mense Martio, anno iubilationis Christi fidelium a nativitate eiusdem Domini M.D.LI». Per l'auto-

come l'*In scutum*, sarà analizzato successivamente, nel corso dell'illustrazione delle *Tabulae duae*. Tuttavia, occorre qui accennare al fatto che nel trattatello la dottrina cristologica di Sartori era chiaramente definita, e già coerentemente collocata, come componente essenziale, all'interno del suo sistema dottrinale; e che, pertanto, già a quella data egli doveva avere elaborato il suo pensiero religioso, se non anche un piano complessivo delle *Tabulae duae*. Il silenzio delle fonti sul periodo inglese ci priva di tessere importanti per ricostruire il percorso intellettuale di Sartori.

Un'analoga reazione di chiusura da parte delle chiese londinesi avrebbe comunque atteso qualche anno più tardi altri due «profeti», Justus Velsius e Francesco Pucci. Nel 1563 il Velsius si appellò, in qualità di «inviato dello spirito» al vescovo Edmond Grindal e alla regina Elisabetta per discutere pubblicamente il proprio scritto *Christiani hominis norma*, nel quale, attraverso una serie di domande dalla formulazione assai semplice ma dal contenuto denso di implicazioni, riproponeva la questione cruciale della deificazione e della libertà dell'uomo alla luce della sua visione rinascimentale. Fu lo stesso Grindal, nonostante la sua notoria tolleranza, a raccomandare a William Cecil l'immediata espulsione del Velsius, cosa che subito avvenne.²⁰ Venticinque anni dopo, il Pucci sottopose ai pastori della chiesa francese di Londra il problema del peccato originale, che era già stato al centro della sua discussione con Fausto Sozzini a Basilea, e in merito al quale egli sosteneva le tesi radicalissime dell'inesistibilità al genere umano della colpa di Adamo e della cancellazione universale e definitiva di essa ad opera di Cristo. La disputa organizzata dal Concistoro si interruppe però alle prime battute, dopo che Pucci pretese di esporre preliminarmente la sua nozione di fede: enunciando la sua idea di una ricerca ispirata della verità religiosa, carismatica e libera da controlli ecclesiastici, mise apertamente in discussione l'autorità di giudizio e di indirizzo della chiesa. Al di là delle loro diverse concezioni, nel confronto di Velsius e di Pucci con gli ecclesiastici inglesi riemerse dunque la questione che era sorta con il Sartori – e che era poi la questione di fondo: l'affermazione dell'illegittimità del monopolio religioso da parte delle chiese in nome della libertà di ricerca individuale.

L'ospitalità di Londra spinse Sartori ad abbandonare la città già nel-

designazione profetica vedi *ibid.*, p. 11. Nulla esclude che, viceversa, Sartori lo abbia composto in seguito all'incontro con i ministri per dare maggior peso alle sue posizioni.

²⁰ Sul soggiorno inglese di Velsius vedi PHILIPPE DENIS, *L'envoyé de l'Esprit* cit., e su quello di Pucci, ANTONIO ROTONDÒ, *Il primo soggiorno in Inghilterra* cit., in ID., *Studi di storia ereticale* cit., II, pp. 577-615.

l'aprile del 1551 e a esprimersi, qualche anno più tardi, con toni profeticamente minacciosi contro la chiesa inglese. Nelle *Revelationes*, l'ascesa al trono di Maria Tudor fu infatti interpretata come una punizione divina per la dottrina «impura» insegnata dai pastori inglesi e per la loro arroganza nel respingere Dio e il suo portavoce; castighi ancora più terribili e lo sprofondamento nell'inferno erano preconizzati agli ecclesiastici inglesi e a tutti quelli che alteravano con dottrine profane il dettato biblico.²¹

La successiva tappa di Sartori furono le Fiandre, dove lo troviamo al centro di un incidente diplomatico, provocato dal suo tentativo di inviare in Francia a scopo di propaganda un suo scritto, accompagnato da lettere indirizzate forse a un personaggio in vista. Considerando la finalità della spedizione, è presumibile che l'opera fosse l'*In scutum*, destinata a contrastare il libro del teologo francese Nicolas Grenier nella sua stessa patria. Lettere e libro erano però stati intercettati nelle Fiandre e Sartori era stato imprigionato.

L'incidente fu risolto solo grazie all'intervento dell'ambasciatore inglese presso Carlo V Richard Morison (Morosyne), un colto uomo politico impegnato nella diffusione della Riforma, amico di riformatori e lettore di Ochino e di Machiavelli, noto anche per i suoi atteggiamenti irriverenti nei confronti delle autorità cattoliche.²² Morison dichiarò di co-

²¹ *Appendice*, II, p. 347: «Sed ecce quomodo Maria soror Moysi, id est illa ecclesia Angliae quae intra maria sita est, propter illam murmurationem (etiam quod minimus servus Domini hoc non concupiverit) apparet leprosa, eiciens Dominus ministros ipsos, qui doctrinam leprosam et impuram seminantes, nunc ostendit Dominus malam eorum aedificationem, et separat Mariam, scilicet illam ecclesiam a castris et congregatione filiorum Israel, donec tempus purgationis suae ignominiae absolvatur. Quoties etiam Dominus a Germania et aliis suis ecclesiis expulit ministros, indicans eis quod non recte docerent populum suum, afferentes uti filii Aaron ignem alienum in suum tabernaculum, id est afferentes in suam ecclesiam doctrinam horum doctorum ecclesiae antichristianae prohibitam a Domino, qui non vult in eius ecclesia haberi aliam doctrinam, quam suam, per eius apostolos et prophetas traditam, neque aliam scripturam nisi suam. Ideo dico vobis omnibus ministris ex parte Domini, nisi deinceps abstinueritis ab hac abominatione coram Domino, ipse mittet ignem de caelo qui occidet et consumabit vos, prout occidit filios Aaron, et aperiet Dominus infernum, ut vivos deglutiat eos qui sic presumptuose se elevant, et contraveniunt voluntati suae».

²² Morison, che era solito designare il papa come «Sua Vacuità», rispose a un risentito Carlo V che egli leggeva le opere di Ochino e di Machiavelli per imparare la lingua: *Calendar of State Papers, Foreign Series of the reign of Edward VI*, ed. by WILLIAM B. TURNBULL, London, 1861, 1561-1562, n. 454, 25 agosto 1561 e 1547-1553, p. 216. Dopo gli studi in Italia e a Oxford, Morison fu nominato ambasciatore presso Carlo V nel 1550. Fu prolifico autore di opere politiche e religiose. Sul Morison vedi *Dictionary of National Biography*, XIII, pp. 957 sg.

noscere personalmente il Sartori e ne prese le difese.²³ Nel maggio 1551 l'ambasciatore fu convocato dal cardinale Antonio di Granvelle, consigliere capo dell'imperatore, per discutere del destino del piemontese, a causa delle carte risultate di sua proprietà, fra le quali un «book full of heresies».²⁴ Il Granvelle, preoccupato di quei tentativi di spargere l'eresia, era convinto che l'uomo che appellava «Joannes Leonis Asini» fosse un «briccone simulatore». La linea difensiva seguita da Morison determinò l'esito positivo della vicenda. L'ambasciatore inglese riuscì a convincere il Granvelle di avere a che fare con un folle innocuo, atto a suscitare più che altro ilarità con le sue pretese di intrattenere rapporti familiari con Dio. Per avvalorare le sue dichiarazioni, Morison riferì della convinzione di Sartori di essere istruito e guidato dal Padre, del senso di degnazione con cui si rivolgeva alle persone, lui, «servo» di Dio e compagno degli angeli; narrò anche delle oscure promesse, che gli aveva fatto, di divenire l'artefice della prossima conversione di ebrei e musulmani al cristianesimo.²⁵ L'ambasciatore inglese cercò di ironizzare anche sul mancato arrivo in Francia di Sartori, dichiarando che lo si poteva scusare soltanto se si considerava segno del giudizio di Dio il fatto che il vento aveva deviato la nave mentre attraversava la Manica.²⁶ Sartori fu liberato e Granvelle si limitò ad ammonire l'ambasciatore delle pericolose conseguenze che nascevano dal lasciare libero accesso in Inghilterra ad uomini siffatti, che vi diventavano più coraggiosi che altrove.²⁷

²³ Ci sono ignote le circostanze in cui Morison conobbe Sartori.

²⁴ La vicenda è narrata nelle lettere di Morison al Consiglio, da Augusta, 5 maggio 1551 (dove Sartori è indicato come «an English Protestant») e di Morison a Cecil, da Augusta, 12 maggio 1551: *Calendar of State papers* cit., n. 337, p. 100 e n. 343, pp. 103 sgg. Le missive di Sartori erano state poi spedite all'imperatore; alle lettere e ai libri erano accluse «instructions to some in France».

²⁵ *Ibid.*, p. 104: «Mentioned that he sometimes wrote himself Servus Dei, and sometimes was so familiar with God, and had such plenty of instructions from heaven, that he was altogether in his revelations a companion for angels, and but of his gentleness conversant with men. That he had large promises made unto him, but in the dark, such as to convert the Turk, bring all the infidels to the true Christian faith, and cause Jews be christened by his preaching».

²⁶ *Ibid.*: «Morosyne farther said, the person might be thought worthy much blame, that being in such favour with God, he made no suit that his man might go whither he sent him; and it was some loss of his credit that his man being sent into France, should be taken in Flanders, and so the purpose of the Holy Ghost be disappointed. If it were by force of wind, God being Lord of wind and weather may seem not to favour the purpose; if, for want of wit, that man sent is not so worthy to be blamed as he is that sent him».

²⁷ *Ibid.*

Nel gennaio 1552 Sartori fece dunque ritorno a Ginevra, dove l'anno precedente si era trasferita la sua famiglia e dove fu anch'egli accolto come cittadino, dopo aver dichiarato di voler vivere «selon la Sainte Religion évangélique ici purement annoncée et selon la Sainte Réformation d'icelle».²⁸ I suoi figli erano destinati ad insediarsi stabilmente nella grande comunità italiana di Ginevra, raggiungendo posizioni di rilievo nella società: Filippo ottenne il diritto di cittadinanza e divenne apotecario, attività molto diffusa fra gli emigrati piemontesi, insieme con la medicina e l'editoria; Sebastiano fu ministro della chiesa italiana e professore dell'Accademia ginevrina ed ebbe il «droit de bourgeoisie» gratuitamente per i suoi servizi pubblici; suo figlio e suo nipote continuarono la tradizione paterna di impegno ecclesiastico ed accademico; Carlo si dedicò alla mercatura fra Ginevra e Lione, accumulando un considerevole patrimonio, che lasciò al fratello Sebastiano, «borghese ginevrino», e ad altri membri della sua famiglia.²⁹

I Sartori non rappresentarono un'eccezione all'interno della comunità piemontese residente a Ginevra. Presenti sin da prima della Riforma, per gli intensi rapporti commerciali, politici e culturali tradizionalmente esistenti fra la città e il ducato sabauda, i piemontesi vi affluirono in massa a partire dagli anni Cinquanta, in concomitanza con il periodo di maggiore espansione e repressione della Riforma nel loro paese, divenendo il gruppo più numeroso degli emigrati del «refuge» italiano e una componente molto importante e attiva nella vita politica, amministrativa, economica della città.³⁰ Di varia estrazione sociale – accanto ad esponenti della grande nobiltà sabauda, vi era una folla di borghesi, professionisti, artigiani, servitori ecc. –, molti piemontesi trovarono a Ginevra possibilità di arricchimento e di ascesa sociale e culturale, dando vita a dinastie cittadine di notevole importanza. La loro integrazione fu favorita dalla loro pressoché generale adesione al calvinismo, che si concretizzò nell'istituzione della chiesa italiana nel 1552, organizzata dal marchese Galeazzo Caracciolo e poi guidata da Celso Martinengo e da Lattanzio Ragno-

²⁸ *Le livre des habitants de Genève*, éd. par PAUL F. GEISENDORF, I, 1549-1560, Genève, Droz, 1957, p. 23: «Reception de Jehan Leonard Sartoire, de Quier en Piémont, le 28 januarii 1552».

²⁹ ARTURO PASCAL, *La colonia piemontese a Ginevra nel sec. XVI*, in *Ginevra e l'Italia* cit., pp. 80, 85, 121, 129. Altri membri della famiglia Sartori figurano, sino al '700, fra i funzionari della chiesa, dell'Università e dello Stato: vedi JACQUES-AUGUSTIN GALIFFE, *Notices généalogiques* cit., pp. 426 sgg.

³⁰ ARTURO PASCAL, *La colonia piemontese a Ginevra* cit., pp. 68 sgg.

ni. Alcuni casi clamorosi fecero tuttavia eccezione, come quelli di Matteo Gribaldi, di Giovanni Paolo Alciati, di Giorgio Biandrata, duramente perseguitati da Calvino a causa delle loro concezioni antitrinitarie.³¹ Anche per Sartori Ginevra si era rivelata, e ancor più lo sarebbe stata in seguito, un luogo inospitale. Nel 1552 egli vi risiedette però solo per poco tempo; nella primavera di quell'anno si trasferì infatti a Basilea.

2. Basilea

A Basilea, Sartori si iscrisse all'Università nell'anno accademico 1552/53.³² Le sue scelte non furono casuali. Crocevia di scambi commerciali e culturali fra il sud e il nord, fra l'est e l'ovest dell'Europa, Basilea godeva allora di larga fama per l'atmosfera colta e tollerante che vi regnava, garantita da autorità civili ed ecclesiastiche cittadine sensibili, per ragioni insieme culturali ed economiche, alle tradizioni liberali della città e alla conservazione dell'eredità culturale di Erasmo, che l'aveva eletta a sede privilegiata di lavoro e di residenza.³³ A farne una città aperta e cosmopolitica erano state, innanzitutto, la sua prestigiosa Università, la sua fiorentissima industria editoriale e l'Erasmusstiftung.³⁴ Libere da stretti

³¹ Una innovativa analisi dei loro contrasti con Calvino è in ANTONIO ROTONDÒ, *Calvino e gli antitrinitari italiani*, in Id., *Studi di storia ereticale cit.*, I, pp. 297-321.

³² *Die Matrikel der Universität Basel*, hrsg. von HANS G. WACKERNAGEL, unter Mitarbeit von MARC SIEBER und HANS SUTTER, Basel, Verlag der Universitätsbibliothek, 3 Bde., II, 1956, p. 77, n. 27. Per motivi non indicati, Sartori non pagò la tassa di immatricolazione.

³³ Su Basilea vedi RUDOLF WACKERNAGEL, *Geschichte der Stadt Basel*, Basel, 1907-1924, 4 Bde.; ALFRED BERCHTOLD, *Bâle et l'Europe*, Lausanne, Payot, 1990, 2 voll. (con bibliografia); la sintesi di HANS R. GUGGISBERG, *Basel in the Sixteenth Century. Aspects of the City Republic before, during and after the Reformation*, St. Louis (Missouri), Center for Reformation Research, 1982. Sul clima intellettuale e religioso della città vedi WERNER KAEGI, *Humanistische Kontinuität im konfessionellen Zeitalter*, Schriften der «Freunde der Universität Basel», Heft 8, Basel 1954; ANTONIO ROTONDÒ, *Pietro Perna e la vita culturale e religiosa di Basilea fra il 1570 e il 1580*, in Id., *Studi di storia ereticale cit.*, II, pp. 479-576; HANS R. GUGGISBERG, *Das reformierte Basel als geistiger Brennpunkt Europas*, in *Ecclesia semper reformanda. Vorträge zum Basler Reformationsjubiläum 1529-1579*, Basel, F. Reinhardt, 1980, pp. 50-75; Id., *Tolerance and intolerance in sixteenth-century Basle*, in *Tolerance and intolerance in the European Reformation*, ed. by OLE P. GRELL and BOB SCRIBNER, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 145-163.

³⁴ EDGAR BONJOUR, *Die Universität Basel, von den Anfängen bis zur Gegenwart, 1460-1960*, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1960, ma anche RUDOLF THOMMEN, *Geschichte der Universität Basel, 1532-1632*, Basel, C. Detloffs, 1889. Vedi anche LUCIA FELICI, *Liberté des savoirs et mobilité: circulation des hommes et des idées à l'Université de Bâle au XVI siècle*, in *Les échanges entre les Universités européennes à la Renaissance*, textes édités par MICHEL BIDEAUX, MA-

vincoli confessionali e censorii, Accademia e tipografie operavano di concerto nella divulgazione del grande patrimonio filosofico, letterario, politico classico e rinascimentale, di testi teologici e scientifici innovativi di provenienza internazionale, del *corpus* delle opere erasmiane, grazie alla presenza di stampatori e docenti connotati da ampia cultura e indipendenza intellettuale, quali Johannes Froben, Johannes Oporinus, Pietro Perna, Andrea Vesalio, Paracelso, Johannes e Bonifacio Amerbach, Sebastiano Castellione, Celio Secondo Curione, Martin Borrhaus. La loro attività impresso un preciso tratto alla vita universitaria e cittadina, che la rese culturalmente caratterizzata fino a data tarda del Cinquecento. Dotti, esuli, studenti giunsero così a Basilea da ogni parte d'Europa, attirati da quel clima liberale e dalla possibilità di lavorare nell'Università e nelle stamperie, luoghi del sapere contigui ed entrambi aperti a orientamenti culturali cosmopolitici e d'avanguardia. Se le stamperie offrivano agli stranieri opportunità di impiego come autori, correttori, traduttori ecc., l'Università forniva loro anche agevolazioni di tipo pratico, quali il basso costo dei titoli accademici, la loro validità sovranazionale, le sovvenzioni agli iscritti in difficoltà, non disprezzabili per studiosi spesso itineranti.

Motivo di attrattiva per questa folla di stranieri fu inoltre l'Erasmusstiftung. Creata con un cospicuo lascito testamentario di Erasmo, organizzata e amministrata dal famoso giurista Bonifacio Amerbach (in qualità di erede, e poi da suo figlio Basilio e dall'Università), la fondazione perseguì lo scopo di soccorrere i poveri e quanti peregrinavano per l'Europa per ragioni religiose e di studio, ma – unica in Europa – senza limitazioni territoriali e confessionali.³⁵ Il solo obbligo imposto ai borsisti fu

RIE-MADELEINE FRAGONARD, Paris, Droz, 2004, pp. 187-198. Sull'editoria basileese vedi PETER G. BIETENHOLZ, *Der italienische Humanismus* cit.; ID., *Basle and France in the Sixteenth Century, I: The Basle Humanists and Printers in their Contacts with Francophone Culture*, Genève, Droz, 1971; MANFRED E. WELTI, *Der Basler Buchdruck und Britannien. Die Rezeption britischen Gedankenguts in den Basler Pressen von den Anfängen bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1964; MARTIN STEINMANN, *Johannes Oporinus, ein Basler Buchdrucker um die Mitte des 16. Jahrhunderts*, Basel und Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn, 1967; CARLOS GILLY, *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600. Ein Querschnitt durch die spanische Geistesgeschichte aus der Sicht einer europäischen Buchdruckerstadt*, Basel, Frankfurt a. M., Helbing & Lichtenhahn, 1985; ANTONIO ROTONDÒ, *Pietro Perna* cit., e, con molte cautele, a causa degli errori e delle omissioni, LEANDRO PERINI, *La vita e i tempi di Pietro Perna*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2000.

³⁵ Sull'Erasmusstiftung vedi LUCIA FELICI, *A world in motion: the Erasmusstiftung and european travelers in the sixteenth century*, «Lias», XXIV, 1997, pp. 149-195 e EAD., *Erasmusstiftung. La fondazione erasmiana nella storia sociale e culturale europea (1538-1600)*, Firenze, Centro Stampa 2P, 2000.

quello di «difendere il nome e la fama» di Erasmo;³⁶ per il resto, gli amministratori dell'Erasmusstiftung non posero condizioni e concessero aiuti a cattolici, ebrei, greci ortodossi e soprattutto a non conformisti religiosi di varia provenienza geografica. Nei suoi primi quarant'anni di attività furono oltre 3.000 studenti, studiosi ed esuli a beneficiare di sussidi e borse di studio, e circa 9.000 i poveri. Ovunque rinomata – la fama della straordinaria prodigalità dell'Amerbach «omnibus in locis [...] vagatur» si diceva³⁷ – la fondazione erasmiana costituì un importante strumento della conservazione e diffusione degli ideali culturali e religiosi di Erasmo in Europa, consentendo a moltissime persone di proseguire la propria ricerca intellettuale e religiosa autonoma e di vivere, nel nome dell'umanista olandese, esperienze spesso indimenticabili in una città come Basilea.

Tutti questi fattori contribuirono ad agevolare l'afflusso di un sempre maggior numero di stranieri nell'Università; essi arrivarono a rappresentare il 20% degli immatricolati, una quota considerevole per una Università di media grandezza come quella di Basilea. Molti di questi erano esuli, che arrivarono nella città renana dai vari Stati europei con flussi diversi, concomitanti con l'inasprirsi delle lotte religiose e delle persecuzioni nei rispettivi paesi. A partire dal 1553, ad esempio, Basilea accolse gli inglesi che vi cercavano riparo dalla politica religiosa repressiva attuata nella madrepatria da Maria Tudor: fra questi figuravano uomini di Stato, teologi di fama, futuri docenti universitari e prelati della chiesa inglese come John Foxe, Christoph Goodman, Jahn Bale, Francis Walsingham, William Temple, Roger Kelke ecc.³⁸ Gli esuli italiani la scelsero come luogo privilegiato di emigrazione dopo l'istituzione del Sant'Uffizio: e l'influenza, nella vita culturale e religiosa cittadina, di personalità quali Lelio Sozzini, Bernardino Ochino, Celio Secondo Curione, Francesco Stanca-ro, lo stesso Sartori e, successivamente, di Francesco Pucci, Fausto Sozzi-

³⁶ L'obbligo era stabilito negli articoli disciplinari, riprodotti *ibid.*, pp. 207 sgg.

³⁷ Vedi la lettera di due professori di Nördlingen edita in *Die Amerbachkorrespondenz*, hrsg. von ALFRED HARTMANN und BEAT R. JENNY, Basel, Verlag der Universitätsbibliothek, 1942-, VIII, pp. 80 sg. (16 luglio 1551). Lo studente Johannes Schimelpheng di Eschwege affermava, in un sonetto rivolto all'Amerbach, che il suo nome in quanto amministratore dell'Erasmusstiftung «lato [...] orbe advolat»: vedi *ibid.*, pp. 137 sg. Per la fama della fondazione vedi LUCIA FELICI, *Erasmusstiftung* cit., pp. 76 sgg.

³⁸ Sull'emigrazione inglese vedi MARC SIEBER, *Die Universität Basel und ihre englischen Besucher*, «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», 55, 1956, pp. 75-112, CHRISTINA H. GARRETT, *The Marian Exiles*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966; ANDREW PETTEGREE, *Marian Protestantism. Six Studies*, Aldershot, Scholar, 1996.

ni, Mino Celsi e Agostino Doni, non fu certo lieve, portandovi essi le problematiche dell'individualismo religioso, della tolleranza e del pensiero spiritualistico e razionalistico più avanzati.³⁹ Ma anche fra gli esuli francesi e olandesi, giunti nella città renana a più riprese nel corso del secolo, si segnalò la presenza di figure di grande levatura culturale, come François Hotman, Pietro Ramo, Karl Utenhove, Pompeo Elema, Hugo Blotius.⁴⁰

La coesistenza di varie opinioni religiose era anch'essa una caratteristica di Basilea, tanto da far osservare a uno stupefatto Montaigne che, nel 1580, «étaient mal d'accord de leur religion par les réponses qu'il en reçut: les uns se disant zwingliens, les autres calvinistes, et les autres martinistes; et si fut averti que plusieurs couvaient encore la religion romaine dans leur cœur».⁴¹ Il passaggio della città alla Riforma zwingliana, nel 1529, aveva infatti determinato solo un temporaneo irrigidimento confessionale. Il *Reformationsordnung*, che stabiliva il nuovo ordinamento della chiesa cittadina, non fu applicato con molto rigore. La stessa norma che imponeva l'adesione alla confessione riformata ai detentori di cariche pubbliche divenne ben presto una formalità: è significativo che Bonifacio Amerbach potesse mantenere il suo ruolo di accademico e di legale della città pur aderendo al culto riformato solo nel 1534.⁴² La scomunica non fu mai applicata; la censura, poco organizzata e affidata a membri dell'Università, fu abbastanza blanda, ad eccezione di testi che apparivano par-

³⁹ Per gli apporti culturali degli esuli italiani vedi DELIO CANTIMORI, *Eretici italiani* cit.; PETER G. BIETENHOLZ, *Der italienische Humanismus* cit.; ANTONIO ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale* cit.; LUCIA FELICI, *Erasmusstiftung* cit.

⁴⁰ Sull'emigrazione olandese vedi HANS R. GUGGISBERG, *Die niederländischen Studenten an der Universität Basel von 1532 bis zum Ende des 17. Jahrhundert*, «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», 58/59, 1959, pp. 231-288 e su quella francese DOMINIQUE JULIA, JACQUES REVEL, *Les étudiants et leurs études dans la France moderne*, in *Histoire sociale des populations étudiantes*, études rassemblées par DOMINIQUE JULIA, JACQUES REVEL, ROGER CHARTIER, Paris, Éditions de l'Ehess, 1986, 2 voll., II, pp. 33-105. Per un elenco degli studenti francesi vedi EUGÉNIE DROZ, *Les étudiants français de Bâle*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 20, 1958, pp. 108-141. Importante fu anche la presenza dei polacchi: vedi STANISLAW KOT, *Polen in Basel zur Zeit der Königs Sigismund August (1548-1572) und die Anfänge des kritischen Denkens in Polen*, *ibid.*, 41, 1942, pp. 105-153.

⁴¹ MICHEL DE MONTAIGNE, *Journal de voyage en Italie*, in *Id.*, *Oeuvres complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, pp. 1108, 1126 sgg.

⁴² PAUL ROTH, *Die Reformation in Basel*, «Basler Neujahrblatt», 114, 1936; 121, 1943; *Id.*, *Durchbruch und Festsetzung der Reformation in Basel. Eine Darstellung der Politik der Stadt Basel im Jahre 1529 auf Grund der öffentlichen Akten*, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1943; *Ecclesia semper reformanda* cit.

ticolarmente pericolosi⁴³ – e il libro di Sartori fu uno di questi. Gruppi di cattolici continuarono pertanto a vivere a Basilea fino alla fine del Cinquecento, ed alcuni pure a sedere nel Consiglio cittadino. Gli ebrei, benché banditi come comunità, poterono sempre risiedere nella città ed esercitarvi le proprie attività commerciali, mentre la loro cultura fu oggetto di tale attenzione da parte dell’editoria e dell’Università da rendere Basilea uno dei centri più importanti dell’ebraistica europea sino al tardo Settecento.⁴⁴ Ma anche i non conformisti religiosi poterono vivere nella città renana, pubblicare le loro opere, rivestire incarichi di rilievo nell’Università e nello Stato, sia pure nel rispetto di determinati limiti – il caso di Sebastiano Castellione è emblematico al riguardo. I limiti imposti dalle autorità religiose e civili riguardavano l’esplicita, o meglio l’eccessivamente esplicita espressione pubblica delle proprie idee, tale da provocare scandalo e ricadute negative per l’immagine e gli interessi economici della città; discrete manifestazioni del proprio pensiero erano, invece, generalmente ammesse, anche da parte di personalità pubbliche. Così, l’adagio che fu coniato dopo il clamoroso processo di David Joris, il cui cadavere fu bruciato sul rogo nel 1559 quando non fu più possibile ignorare la vera identità dell’anabattista che per anni era vissuto indisturbato a Basilea, recitava significativamente che «Basel verbrennt die toten Ketzer und die lebenden nit».

Questo atteggiamento tendenzialmente tollerante della chiesa di Basilea derivava dagli orientamenti teologici dei riformatori che si succedettero nella guida di essa, Johannes Ecolampadius, Oswald Myconius, Simon Sulzer. Sia pure con profondità intellettuale, sensibilità e convinzioni religiose diverse, i tre capi della chiesa basileese risentirono dell’influenza del pensiero di Erasmo e di Butzer e tesero a perseguire una politica religiosa di mediazione e di moderazione.⁴⁵ Sulzer, in particolare, che

⁴³ Il solo studio sulla censura a Basilea è RUDOLF THOMMEN, *Zensur und Universität in Basel bis 1799*, «Basler Jahrbuch», 1944, pp. 49-82.

⁴⁴ Vedi MOSES GINSBURGER, *Juden in Basel*, «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», VIII, 1909, pp. 315-436; ACHILLES NORDMANN, *Geschichte der Juden in Basel seit dem Ende der zweiten Gemeinde bis zur Einführung der Glaubens-und-Gewissensfreiheit. 1397-1875*, ibid., XIII, 1914, pp. 1-191; ALFRED BERCHTOLD, *Bâle et l’Europe* cit., II, pp. 473-489, e, ora, CAMILLA HERMANIN, «Sine scandalo Christianorum». *Proposte di convivenza ebraico-cristiana nel XVIII secolo: le riflessioni erudite di Johann Jacob Frey*, Firenze, Olschki, 2005 (Studi e testi per la storia della tolleranza in Europa nei secoli XVI-XVIII, 8).

⁴⁵ Per la storia della chiesa basileese vedi MAX GEIGER, *Der Basler Kirche und Theologie im Zeitalter der Hochorthodoxie*, Zollikon/Zürich, Evangelischer Verlag, 1952. Vedi inoltre HANS R. GUGGISBERG, *Basel in the Sixteenth Century* cit., pp. 19-35 ed *Ecclesia semper reformanda* cit.

fu capo della chiesa cittadina dal 1552 al 1585, si distinse per la sua condotta liberale, soprattutto verso coloro che, dopo la condanna di Serveto, si opposero a Calvino in nome della libertà di coscienza. E, nota Guggisberg, il «coincidental Anti-Calvinism» di Sulzer con quei paladini della tolleranza fu «an important reason for the fact that late humanism and evangelical radicalism could survive so long in Basel».⁴⁶ La linea di condotta di Sulzer non era però solo il risultato dei suoi ideali irenici, ispiratigli da Ecolampadius, Butzer e Capitone, ma anche della sua volontà di «luteranizzare» Basilea, obiettivo che egli si prefisse nei trent'anni del suo ministero, portando la città nell'orbita della chiesa luterana ed estraniandola invece dall'unione delle chiese riformate sancita dalla *Seconda Confessione elvetica* nel 1566.⁴⁷

Ancora nel 1570, nella sua nota orazione *Basilea*, Pietro Ramo poté così celebrare la città per la sua «iucunditas, liberalitas, humanitas», per il suo cosmopolitismo e la sua ospitalità verso esuli e viaggiatori, per il prestigio e l'apertura delle sue istituzioni culturali e religiose, dall'Università alle chiese alle stamperie, che le avevano conferito fama europea come «porto di tutte le genti».⁴⁸

Per Sartori, il soggiorno a Basilea fu decisivo: qui egli ebbe modo di pubblicare le *Tabulae duae*, di scrivere le *Septem conclusiones* e di trovare amicizia e solidarietà da parte di alcuni prestigiosi intellettuali cittadini. La figura di questo uomo anziano, insignito del titolo nobiliare e di alti uffici in patria, che peregrinava per l'Europa al fine di diffondervi, con acceso piglio profetico, rivelazioni divine e visioni utopiche, non doveva passare inosservata né inaccetta, soprattutto ai membri del cosiddetto «Basler Kreis». Ad aprirgli la via al fertile mondo universitario basileese e

⁴⁶ HANS R. GUGGISBERG, *Basel in the Sixteenth Century* cit., p. 47.

⁴⁷ In mancanza di un profilo di Sulzer, che fu sovrintendente del Baden, professore e più volte rettore dell'Università, guadagnandosi la stima dei riformatori tedeschi e del patriato basileese, vedi MAX GEIGER, *Die Basler Kirche* cit., pp. 11 sgg; UWE PLATH, *Calvin und Basel* cit., *passim* e per la sua politica filoluterana, HANS BERNER, *Basel und das Zweite Helvetische Bekenntnis*, «Zwingliana», 15, 1979, pp. 8-39.

⁴⁸ PETRUS RAMUS, *Basilea, Eine Rede an die Stadt Basel aus dem Jahre 1570*, Lateinisch und Deutsch übersetzt und eingeleitet von HANS FLEIG, Basel, Basilisk, 1944. Sul suo soggiorno nella città vedi AUGUSTE BERNUS, *Pierre Ramus à Bâle (1568/69)*, «Bulletin historique et littéraire de la Société de l'histoire du protestantisme français», 39, pp. 508-523; PETER G. BIETENHOLZ, *Basle and France* cit., pp. 153-163, e ora LUCIA FELICI, «Portus omnium gentium». *Basilea città dell'esilio ugonotto nella realtà e nella rappresentazione di Petrus Ramus*, in corso di pubblicazione negli Atti del convegno internazionale «Chemins de l'exil, havres de paix», Tours, 8-9 novembre 2007.

ai circoli culturali che ruotavano intorno ad esso (oltre che a non trascurabili privilegi accademici), fu per lui, come per molti altri, l'immatricolazione all'Università. L'anno in cui Sartori si iscrisse all'Accademia era stato nominato rettore Simon Sulzer, professore di ebraico e di Sacra Scrittura e da poco *antistes*.⁴⁹ Ne erano allora docenti anche Sebastiano Castellione, Bonifacio Amerbach, Celio Secondo Curione e Martin Borrahus: con loro, l'esule piemontese condivise amicizia, idee e lotte ideali in un momento centrale nella storia culturale e religiosa europea del Cinquecento come quello successivo all'esecuzione di Serveto. A queste figure, Sartori dovette altresì l'opportunità di soggiornare agiatamente a Basilea.

Grande disponibilità Sartori trovò in Bonifacio Amerbach.⁵⁰ Il giurista basileese, personalità di primo piano nell'Accademia e nella città renana, come docente e legale, uomo dalle amplissime relazioni internazionali e dai grandi ideali cosmopolitici, coltivati con Erasmo, accolse l'esule con molta «benignitas et benevolencia» alla sua mensa, come uno dei «praestantes convivae». In segno di riconoscenza, Sartori fece dono all'Amerbach di un esemplare delle *Tabulae duae*, confidando nella sua capacità di lettura e di comprensione dell'opera, esplicitamente presentata come un dono divino da diffondere il più ampiamente possibile, in virtù dell'obbligo morale, imposto a tutti i cristiani, di mostrare i benefici ricevuti dall'alto.⁵¹ Purtroppo, le reazioni dell'Amerbach alle *Tabulae duae* ci

⁴⁹ *Die Matrikel der Universität Basel* cit., II, n. 27, p. 77.

⁵⁰ Alla mancanza di uno studio adeguato all'importanza dell'Amerbach sopperisce in parte l'edizione della sua corrispondenza cit. Per un suo profilo vedi comunque DANIEL A. FECHTER, *Bonifacius Amerbach*, «Beiträge zur vaterländische Geschichte», II, 1843, pp. 167-229; MYRON P. GILMORE, *Humanists and jurists. Six studies in the Renaissance*, Cambridge Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 1963, pp. 146-177; *Bonifacius Amerbach, 1495-1562: zum 500. Geburtstag der Basler Juristen und Erben des Erasmus von Rotterdam*, hrsg. HOLGER JACOB-FRIESEN, BEAT R. JENNY, CHRISTIAN MÜLLER, Basel, Schwabe, 1995. Per i rapporti fra Erasmo e la famiglia Amerbach vedi YVONNE CHARLIER, *Erasme et l'amitié d'après sa correspondance*, Paris, Les Belles Lettres, 1977, pp. 173, 180, 187 sg., 316 sg. e *passim*. Maggiori studi si hanno sulla sua attività di giurista: vedi GUIDO KISCH, *Bonifacius Amerbach als Rechtgutacher*, in *Festgabe zum siebzigsten Geburtstag von Max Gervig*, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1960, pp. 85-120; ID., *Bonifacius Amerbach als Verteidiger des Bartolus*, in *Gestalten und Probleme aus Humanismus und Jurisprudenz*, hrsg. VON GUIDO KISCH, Berlin, de Gruyter, 1969, pp. 99-183.

⁵¹ Lettera di Sartori all'Amerbach, da Basilea, 12 marzo 1553, d'accompagnamento all'opera: «Praestans et honorande doctor optime. Non potest mea supel[ic]tilis conferri cum tua, sed memor, cum quanta benignitate et benevolencia me exceperis inter illos praestantes convivas in domum tuam, eius gratitudinis non possum esse immemor. Ideo, ut in aliquo

sono ignote, ma l'anno successivo egli non esitò ad aiutare Sartori nelle sue peregrinazioni con i fondi dell'Erasmusstiftung.

Nella casa del suo connazionale Curione, l'esule piemontese trovò ospitalità «aliquandiu».⁵² Curione, dopo avere abbandonato l'Italia, dal 1546 ricopriva la cattedra di retorica all'Università basileese e la funzione di capo morale della comunità italiana a Basilea, era amico dei capi religiosi delle chiese svizzere e circondato da fama europea per le sue opere teologiche e filologiche, ma sempre incline a concezioni e frequentazioni non conformiste.⁵³ Probabilmente la loro conoscenza risaliva già al periodo in cui entrambi vivevano in Italia: un'occasione di incontro poté verificarsi nel corso di un breve soggiorno dell'umanista a Chieri, nel 1536, per recuperare la sua parte della cospicua eredità familiare sottrattagli dalla sorella e conclusosi precipitosamente sotto la minaccia del Sant'Uffizio; altre poterono darsi per la loro comune appartenenza al movimento riformato nel ducato sabaudo. Secondo la testimonianza di Johannes Haller, a Basilea Sartori non ebbe però l'appoggio sperato da Curione, che cercò anzi di farlo ricredere sulle sue posizioni.⁵⁴ Non ci sono noti gli eventuali punti di disaccordo tra i due riformatori, ma possiamo ipotizzare che riguardassero più la forma che non il merito, ossia la pubblicità che Sartori faceva delle sue opinioni invece di optare per quella linea di discrezione e di adattamento che Curione seguì nel suo esilio, fino a rendere il suo atteggiamento religioso «forse il più indecifrabile enigma» della vita degli esuli italiani,⁵⁵ ma atto a farlo uscire indenne da vari processi per eresia. Le dottrine neoplatoniche e spiritualiste che l'umanista propu-

recognoscam animi tui candorem, mitto quinque parvulos libros, quos ex gracia et misericordia liberali dono accipi a domino meo Iesu Christo. Placeat ea charitate, qua eos offero, illos accipere et in sinceritate, prout certus sum, eos legere; unusquisque enim debet communicare dona Domini, que accepit in vinea et ecclesia eius, ne videamur talent[um] nobis commissum abscondere in terram. Gracia Dei per Iesum Christum cum omni gaudio in spiritu sancto in te, honorande et integerrime doctor, tuosque omnes indies augeatu[r]. Basilee 12 marcij 1553. Ut tibi omnibusque Christi fidelibus inserviam humilis servus Domini Iohannis Leonis nardi». La lettera è edita in DELIO CANTIMORI, *Eretici italiani* cit., p. 170, nota n. 16 e in *Die Amerbachkorrespondenz* cit., IX, p. 40. Il libro figura nel catalogo della Biblioteca dell'Amerbach, Abteil. Theologia (Universitätsbibliothek di Basilea, Ms. A. R. I, 5). Per il dono del libro vedi PETER G. BIETENHOLZ, *Die italienische Humanismus* cit., pp. 34 sg.

⁵² Vedi la lettera di Haller a Bullinger, da Berna, 5 gennaio 1554, conservata a Zurigo, Zentralbibliothek, F. 62, c. 312r e S. S. 81, n. 8: «Habitavit aliquandiu apud Coelium Basileae, sed nec ipse potuit illi suas ineptias eximere» (citata con la data errata del 12 gennaio da DELIO CANTIMORI, *Eretici italiani* cit., p. 170).

⁵³ Per la vita e il pensiero del Curione vedi MARKUS KUTTER, *Celio Secondo Curione* cit.

⁵⁴ Lettera citata di Haller a Bullinger del 5 gennaio 1554.

⁵⁵ ANTONIO ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale* cit., I, p. 299.

gnava, nelle sue lezioni e nei suoi scritti, erano difatti molto estreme, non aliene da esiti antitrinitari e favorevoli alla massima estensione della libertà religiosa, e dunque tali da mostrare significativi elementi di affinità, o quantomeno di consonanza, con quelle del Sartori. In particolare, a creare un terreno di dialogo comune poterono essere le posizioni di Curione sulla rinascita interiore dell'uomo – attraverso la presenza dello Spirito e una fede vissuta come partecipazione mistica all'incarnazione e al sacrificio di Cristo –, sul panteismo spirituale e sul contenuto morale della religione, come pure la sua attesa di un rinnovamento generale della cristianità nel prossimo regno spirituale del Messia, dopo la riconciliazione universale delle genti. La sua stessa speculazione sulla natura e le manifestazioni di Dio (soltanto in luce e voce), pur non risolvendosi nel profetismo e nell'ispirazionismo, apriva ampi varchi al confronto.

Comunque, al di là di similitudini o differenze su singole dottrine, quello che Curione e Sartori – ma anche Serveto, Renato, Siculo, Joris – condividevano era l'elaborazione dello «stesso concetto dell'avvento del regno dello spirito e della rinascita spirituale» e la volontà di una *restauratio omnium*. Essi si contrapponevano all'azione dei capi riformatori nella misura in cui consideravano la Riforma «come punto di partenza per una completa e radicale negazione del passato, rappresentato dalla chiesa cattolica, e non come una necessaria purificazione della Chiesa, intesa a conservarla rinnovandola».⁵⁶ Il contatto con la realtà delle chiese protestanti d'oltralpe attenuò in alcuni le speranze di realizzare subito e completamente questo rinnovamento per limitarsi alla lotta contro l'Anticristo, inducendo ad adattamenti e compromessi, se non a forme di larvato nicodemismo. Così fu per uomini, come il Curione e il Borrhaus, che si integrarono nelle nuove istituzioni mirando a salvaguardare spazi di libertà al loro interno, con una prospettiva di più lunga durata; diversa fu la scelta di Sartori e di altri riformatori, che rivestirono con veemenza il ruolo di coscienza critica della Riforma.

Curione e Castellione poterono essere il tramite tra Sartori e David Joris, data l'amicizia che li legava all'anabattista olandese, residente nel castello di Binningen, nei dintorni di Basilea, sotto le mentite spoglie del facoltoso mercante olandese Jan van Brugge.⁵⁷ La sua dimora era sempre

⁵⁶ DELIO CANTIMORI, *Eretici italiani* cit., p. 112.

⁵⁷ Su Joris vedi ROLAND H. BAINTON, *David Joris, Wiedertäufer und Kämpfer für Toleranz im 16. Jahrhundert*, Leipzig, Heinsius, 1937; ID., *La lotta per la libertà religiosa* cit., pp. 123-146; PAUL BURCKHARDT, *David Joris und seine Gemeinde in Basel*, «Basler Zeitschrift für Geschichte

aperta all'accoglienza di non conformisti cittadini e stranieri, e forse pure Sartori vi trovò ricetto per qualche tempo nell'ottobre del 1552: Joris e il circolo che si radunava intorno a lui erano affatto congeniali all'esule piemontese.⁵⁸ Nel gruppo, quello che appariva come un colto e magnanimo mercante, stimato anche dalla classe abbiente cittadina e fedele osservante, divulgava radicalissime idee religiose elaborate dopo l'investitura a «terzo David» ricevuta da Dio con visioni e illuminazioni. Trattatelli e rivelazioni pubblicati clandestinamente, una fitta corrispondenza con i membri della sua setta, visite di seguaci, letture e interventi su temi religiosi controversi irradiavano in Francia, Olanda, Danimarca, Germania, Frisia, Holstein il suo pensiero, caratterizzato da un acceso spiritualismo, da dottrine anabattiste, dalla primazia assegnata all'amore e alla carità nella vita religiosa. La frequentazione del Curione e del Castellione aveva spinto Joris a precisare alcuni aspetti della sua riflessione religiosa – peraltro già affine a quella dei due riformatori –, e in particolare ad approfondire i tratti mistici e neoplatonici della nozione della Trinità, della libertà umana e della grazia divina. Egli era giunto così a definire un percorso palinogenetico e soteriologico dell'uomo attraverso la sua unione con Dio, consentita dalle sue facoltà razionali, da una fede tutta interiore e dalla concessione della grazia e dello Spirito divino, estesi *ab aeterno* a tutta l'umanità. Benché mitigasse a Basilea gli aspetti profetici e ispirazionisti della sua dottrina, per Joris lo Spirito restò il principio primo di interpretazione e di guida della vita religiosa, e il fondamento di una illimitata tolleranza. Pertanto, egli fu il primo a opporsi alla condanna di Serveto, con una lettera indirizzata alle autorità calviniste di Ginevra.⁵⁹

Mentre oscuro resta il rapporto del Sartori con Castellione – con il quale fu, comunque, solidale nella protesta contro la persecuzione religiosa –, strettissimo fu il legame che l'esule piemontese instaurò con Martin Borrhaus. Un legame destinato a giocare un ruolo chiave nell'esistenza di Sartori. Borrhaus era allora un prestigioso professore di Sacra

und Altertumskunde», XLVIII, 1949, pp. 5-106 e, sul suo pensiero, anche le poche ma illuminanti pagine di DELIO CANTIMORI, *Eretici italiani* cit., pp. 117-119.

⁵⁸ Tra i frequentatori del circolo di Joris vi erano anche il medico ed erede testamentario di Castellione Jean Bauhin, il futuro matematico Johannes Acronius, il riformatore Pierre Toussain e Borrhaus. L'ipotesi del soggiorno di Sartori presso Joris è avanzata da UWE PLATH, *Calvin und Basel* cit., p. 115 sulla base dell'affermazione dell'esule di avere soggiornato «vicinus civitati Basileae»: vedi *Appendice*, II, p. 337.

⁵⁹ La lettera, dei primi dell'ottobre 1553, è pubblicata in traduzione inglese in ROLAND H. BAINTON, *Concerning Heretics*, New York, Octagon Books, 1935, pp. 305-309.

Scrittura all'Università di Basilea, incarico che ricoprì per vent'anni e a cui assommò, per due volte, quello di rettore.⁶⁰ Ma egli era anche una figura dal profilo particolare, sebbene non unico all'interno dell'Accademia basileese. Borrhaus era giunto a Basilea dopo un complesso ed emblematico itinerario religioso e intellettuale, iniziato alla scuola umanistica di Johannes Reuchlin e di Johannes Eck nelle Università di Tubinga e di Ingolstadt e conclusosi a Strasburgo, nel «rifugio» di tanti non conformisti religiosi, dopo una serie di tappe che avevano visto la progressiva radicalizzazione del suo pensiero religioso, dal passaggio alla Riforma di Lutero a Wittenberg all'adesione alle dottrine dei «profeti di Zwickau» e, infine, all'elaborazione di una concezione personale dopo un lungo viaggio attraverso la Germania sconvolta dalla guerra dei contadini. Nonostante il ruolo pubblico assunto a Basilea e i comportamenti più cauti, Borrhaus non aveva mai ripudiato lo spiritualismo estremo e il millenarismo del suo pensiero giovanile, a cui aveva dato espressione nel *De operibus Dei*, un testo molto noto a riformatori e non conformisti religiosi, anche per l'entusiastica prefazione del riformatore strasburghese Wolfgang Capitone. Ne recavano chiara traccia il suo monumentale commento al Pentateuco e gli scritti teologici editi nella città renana, nei quali Borrhaus continuò a fondare la sua riflessione teologica sulla sua radicale concezione della predestinazione divina – unico elemento discriminante una sconfinata e invisibile *ecclesia Dei*, aperta agli eletti di ogni luogo, tempo, fede –, sulla centralità di Cristo e dello Spirito nella vita religiosa – in quanto fonti di palingenesi e di divinizzazione dell'uomo –, sulla sua peculiare visione chiliastica, che prevedeva, prima dell'avvento del regno millenario, l'instaurazione di un regno «mediano» del Messia, latissimo Eden terreno e spirituale per cristiani, ebrei, musulmani e per tutti gli uomini rigenerati e viventi sotto la legge evangelica. Il valore primario e assoluto assegnato da Borrhaus allo Spirito nel percorso salvifico dell'umanità e nella vita cristiana, nella sua dimensione positiva, individuale ed ecclesiastica, conferiva al suo pensiero un alto grado di pericolosità nei confronti delle chiese riformate, appena attenuato dalla sua posizione adiaforistica verso riti e strutture esteriori. L'antitrinitarismo,

⁶⁰ Sulla figura e il pensiero del Borrhaus vedi LUCIA FELICI, *Tra Riforma ed eresia* cit.; EAD., *Ambiguità e contraddizioni di un fautore della tolleranza religiosa nella Basilea del Cinquecento: Martin Borrhaus tra Sebastiano Castellione e Justus Velsius*, in *La formazione storica della alterità* cit., I, pp. 51-92; EAD., *Spiritualismo e nicodemismo* cit.; IRENA BACKUS, «Corpus-anima-spiritus». *Spiritual renewal in the theology of Hubmaier and Borrhaus*, in *Anabaptists et dissidents* cit. e la bibliografia da lei curata per la *Bibliotheca Dissidentium* cit., II, 1981.

visibilmente presente nelle sue opere come negazione della consustanzialità ed eternità di Cristo, in favore di un'idea monofisita del Messia – concepito come un uomo «riempito» di virtù divine –, rendeva ancor più netto il suo profilo di eterodosso.

Borrhaus non aveva neppure rinunciato, nonostante i suoi amichevoli rapporti con i capi delle chiese riformate – innanzitutto con Heinrich Bullinger – alla frequentazione di eterodossi come il Serveto: proprio a lui, come a persona di fiducia, lo spagnolo aveva scritto, nel 1552, per informarsi circa la possibilità di pubblicare a Basilea l'opera che l'avrebbe portato al rogo, la *Christianismi restitutio*. Borrhaus gli aveva risposto in modo molto caloroso, esprimendogli però la propria disapprovazione circa la stampa dell'opera, in quel momento, per ragioni di cautela e di opportunità.⁶¹ Nel caso del Sartori, Borrhaus non si piegò invece a considerazioni siffatte; anzi, per agevolare la diffusione delle *Tabulae duae* mise a repentaglio la sua reputazione di docente e di rettore.

Informazioni sul loro rapporto ci sono fornite da uno scandalizzato Pierre Viret, che nell'agosto 1553 riferì a Farel il contenuto di una lettera di Borrhaus, mostratagli dallo stesso Sartori.⁶² La lettera era stata presentata dal piemontese a testimonianza del favore di cui godeva presso i teologi basileesi, e in particolare del Borrhaus, in occasione di un colloquio avuto con Viret, durante un suo breve soggiorno a Losanna effettuato nell'estate del 1553 a scopo di proselitismo. Stando alla missiva, Borrhaus nutriva grandissima stima e sincero affetto verso Sartori, considerandolo «valde venerabilem et sibi admodum charum», e lodava «in eo Christi dotes».⁶³ Ciò che però appariva ancora più grave al riformatore di Losanna era che Borrhaus si fosse spinto molto oltre le semplici manifestazioni di apprezzamento: infatti, egli aveva prima vivamente caldeggiato la pubblicazione delle *Tabulae duae*, nelle quali erano compendiate tutte le dottrine del piemontese; poi, di fronte al decreto di censura dell'opera, ema-

⁶¹ Di questo scambio di lettere si conserva solo la risposta del Borrhaus, da Basilea, 9 aprile 1552, edita in *C. O.*, VIII, n. 111, col. 835.

⁶² Sul loro incontro vedi UWE PLATH, *Ein unbekannter Brief* cit. La lettera di Pierre Viret a Guillaume Farel, da Losanna, 6 settembre 1553, è edita *ibid.*, pp. 465 sg. La lettera di Borrhaus non si conserva.

⁶³ *Ibid.*: «Metuerem, ne eandem faceret iniuriam Basiliensibus, nisi me non nihil ab hac sententia revocarent Borrhai literae ad eum, quae in meas manus inciderunt, ex quibus cognovi Borrhaium eius insaniae plus iusto fomenta praebuisse. Nam laudat in eo Christi dotes, et valde venerabilem facit et sibi admodum charum».

nato da docenti universitari, gli aveva suggerito di sottrarne alcuni esemplari e di divulgarli segretamente.⁶⁴ Il comportamento di Borrhaus, che appoggiava quel «fanaticus pseudomoses» e lo consigliava addirittura di eludere una decisione ufficiale, provocò grande sconcerto in Viret, anche in considerazione del fatto che il teologo ricopriva quell'anno l'alto incarico di rettore dell'Università. Questi crucci spinsero il riformatore losannese a scrivere a Farel e a Sulzer affinché comunicassero a Borrhaus i suoi giudizi sull'uomo e sull'opera e lo mettersero in guardia da simili atti e frequentazioni, lesivi della sua reputazione oltre che pericolosi per l'intera Riforma: mentre Sartori si faceva forte del sostegno di Viret per «sua somnia [...] aliis obtrudere», i «nemici» a Roma si avvantaggiavano del ridicolo gettato sulla religione protestante da opere siffatte. Borrhaus doveva essere dunque ammonito affinché riflettesse «quanto cum periculo foveantur huiusmodi fanatici spiritus».⁶⁵ Dal Borrhaus, il discorso di Viret si spostava sul piano più generale della critica della libertà di stampa vigente a Basilea, che consentiva la divulgazione di libri «pestiferi ac prodigiosi», «cum magno evangelii opprobrio». A causa dell'opera del Sartori, il contrasto tra luoghi e figure posti a tutela della libertà di espressione religiosa ed ecclesiastici inclini a limitarla, si arricchiva così di un nuovo episodio.

L'appello di Viret, lo vedremo, non rimase inascoltato da parte di Farel, ma non produsse esiti nel rapporto tra Borrhaus e Sartori.⁶⁶ Più di una ragione poté indurre Borrhaus a non mutare atteggiamento verso il visionario. Lo spiritualismo del Sartori, il suo fervido desiderio di una riconciliazione universale, le sue aspettative di rigenerazione dell'intera umanità non dovettero lasciare indifferente un uomo che, sotto malcelate dissimulazioni, aveva mantenuto intatte idee e attese per diversi aspetti

⁶⁴ *Ibid.*, p. 466: «Meminit etiam de libro impresso, de cuius editione ait Isingrinium apud se conquestum ac etiam exostulasse nonnihil, quod Borrhai ipsius consilio librum illum suscepit imprimendum, cuius tamen exemplaria distrahi non possint. Scribit aliquid de ratione invenianda, qua distrahantur aliquot, aut certe apud typographum capiantur».

⁶⁵ *Ibid.*: «Meo quidem iudicio recte feceris, si ad Borrhaium scripseris de hoc homine, haec tamen dissimulans, quae tibi nuncio scripta fuisse, sed admonens tantum, quod de ipsius autoritate et testimonio hic fanaticus gloriatur et sua somnia aliis eo praetextu obtrudere conetur et venditet [...] Hac quoque occasione admonere poteris, quid sentias de libro, quem vidisti et de hominis scriptis aliis, et doctrina ac denique de toto homine et quanto cum periculo foveantur huiusmodi fanatici spiritus. Adde te quoque valde mirari inventos esse Basileae, qui librum illum probare ac excudere voluerint et quam ridicula propinetur nostra religio nostris hostibus huiusmodi scriptis, edoce». Viret non scrisse direttamente a Borrhaus perché non aveva con lui «aliqua familiaritas».

⁶⁶ Vedi la lettera di Pierre Viret a Guillaume Farel, da Losanna, 13 agosto 1553, citata *ibid.*, p. 466.

affini a quelle del piemontese, con cui condivideva il rifiuto della repressione religiosa. Proprio la volontà di combattere le degenerazioni coercitive delle chiese fu l'elemento che, all'indomani della condanna di Serveto, unì nello stesso fronte i due non conformisti e che risulta, al di là delle somiglianze o delle differenze dei loro sistemi dottrinali, il dato più storicamente rilevante nella temperie religiosa del Cinquecento.

CAPITOLO IV

LE TABULARUM DUARUM LEGIS EVANGELICAE, GRATIAE, SPIRITUS ET VITAE LIBRI QUINQUE

Le *Tabulae duae* sono un'opera piuttosto voluminosa, composta da cinque scritti (redatti dal 1550 circa al 1552), e stampata nella tipografia di Jacob Parcus prima dell'estate del 1553. L'autore si denominava Giovanni Leonardi.¹ Nella prima *Tabula* si trovano il *Gladius versatilis deitatis Iesu Christi domini nostri*, scritto a Londra nel marzo 1551, e il *Quomodo necessarium sit cuilibet Christo fideli habere spiritum sanctum: et ad quae signa qui cognoscet secum habere: tertio autem, qui non habet ipsum, qua via illum impetrare queat*, privo di data di redazione; nella seconda *Tabula*, l'*Apocalypsis expositio*, scritta nel maggio 1552 probabilmente a Zurigo,² l'*In scutum malae fidei Nicolae Granarii*, composto presumibilmente poco prima dell'esilio o all'inizio di esso (quindi in data anteriore al gennaio 1551); una *Admonitio ad principes*, ed infine la *Lucida explanatio super librum Alchoranum legis Saracenorum seu Turcarum, in quo manifesta est Evangelii Dei et domini nostri Iesu Christi confirmatio, et ostenditur quam male liber ipse hactenus fuerit intellectus, comprehensiva explanatio in doctrina Mahumeti, quae apud Saracenos magna est autoritatis*, anch'essa senza data di composizione, ma redatta probabilmente fra il 1551 e il 1552.

Nelle *Tabulae duae* Sartori espone la sua visione religiosa complessiva, che vedeva i suoi fondamenti nell'ispirazionismo, nel cristocentrismo e nello spiritualismo, e mirava a un rinnovamento totale della società cristiana mediante una palingenesi spirituale e una coerenza assoluta con gli

¹ Vedi la lettera di Viret cit. per la datazione. L'opera è citata da KONRAD GESSNER, *Bibliotheca universalis, sive Catalogus omnium scriptorum locupletissimus*, ed. J. Simler, Basileae, 1574, p. 390 e da DANIEL GERDES, *Specimen Italiae* cit., p. 307.

² Sartori dichiarava di avere composto l'opera «in civitate sita prope parvum mare, a quo fluvius magnus ab alto monte descendens labitur, ubi magna ecclesia sancta Christi fidelium ex diversis regionibus congregata est».

insegnamenti di Cristo e la sua Parola, per giungere alla realizzazione di una *ecclesia Dei* e di una concordia universali. La riforma religiosa prospettata nell'opera comportava l'assunzione di un atteggiamento anti-coercitivo in questioni di fede, di un rigoroso letteralismo in ambito esegetico, di un granitico rigore morale, di fiducia nell'illuminazione divina. Questa fu l'idea fondamentale di Sartori, che egli ripeté costantemente e con apoditticità in questo libro, come in tutti i suoi scritti e appelli, ritenendola il fine necessario e imprescindibile per il compimento della Riforma. In tale idea, che si traduceva nella proposta – legittimata dal carisma profetico – di un modello religioso alternativo a quello delle chiese istituzionalizzate, consiste la peculiarità e la radicalità del suo pensiero. Per altri aspetti, esso appare invece meno affinato e rivoluzionario rispetto a quello di riformatori a lui coevi, differenziandosi nettamente, e consapevolmente, dalle posizioni anabattiste, antitrinitarie e dell'apocalitticismo rivoluzionario. Ciò che è tuttavia rilevante, sul piano storico, è che fu tale concezione a determinare il destino del Sartori e della sua opera a metà Cinquecento.

Le *Tabulae duae* non presentano, a prima vista, un carattere organico, raccogliendo testi tra loro diversi: mentre i primi due scritti hanno la forma di veri e propri trattati teologici, accanto al libro controversistico contro Grenier è posta un'interpretazione esegetica dell'Apocalisse e un'analisi del Corano e della dottrina islamica. La coerenza interna dell'opera diviene però palese allorché si analizza il contenuto dei testi. Nel *Gladius* viene esposta la concezione cristologica del Sartori, che è fondamento della sua riflessione teologica e premessa indispensabile dell'altro caposaldo del suo pensiero, la rinascita spirituale dell'uomo, illustrato nel secondo libro (che, con la sua numerazione continua, è difatti una sorta di secondo capitolo). Gli ultimi tre libri mostrano le conseguenze della diffusione, nel tempo e nello spazio, della dottrina di Cristo, prima attraverso la critica della dottrina cattolica e la proposta del modello ecclesiale indicato dal Messia, poi mediante un esame del destino futuro della chiesa, delineato nell'Apocalisse, e infine della sua espansione universale, dopo la riconciliazione con musulmani ed ebrei prospettata nella *Lucida explanatio*. L'*Admonitio ad principes* è un invito all'impegno per la propagazione universale di queste idee rivolto alle autorità politiche.

Tutti gli scritti sono inoltre accomunati dalla loro natura di rivelazioni celesti di Dio al «servo» Sartori, che riveste il ruolo di «scrittore, e non autore» delle verità divine comunicategli dal Padre e qui illustrate per l'evangelizzazione dell'intera cristianità. Nella prefazione alle *Tabulae duae*, intitolata significativamente «ad universum Dei populum utilis admoni-

tio», il carattere profetico di esse è subito enunciato: «Ecce affert vobis humilis servus Domini, Ioannes Leonis Nardi, ex alto monte coelesti duas tabulas legis evangelicae, gratiae, spiritus et vitae». ³ La dottrina che vi si espone è descritta come pura, santa, chiara «ab alto flumine aquae vivae, ex sede Dei et Agni descendentem», e destinata a insegnare agli uomini la «purezza della verità» della Sacra Scrittura, distogliendoli dalle dottrine sataniche elaborate dagli interpreti di essa. ⁴ Tutta l'umanità, «in universo orbe terrarum», è pertanto chiamata a leggere e a ripensare questo «magnum thesaurum spirituale» concesso da Dio. ⁵

Per i contemporanei di Sartori, le possibilità di leggere ed apprezzare le *Tabulae duae* furono, in realtà, estremamente poche, dato il ridotto numero di esemplari completi in circolazione. ⁶ In Italia, il suo commento all'Apocalisse fu censurato nell'Indice del 1559 e del 1564 in quanto «hereticissimus». ⁷ Benché l'assenza di documentazione ci impedisca di ricostruire le motivazioni dell'atto repressivo dei censori basileesi, la scomparsa o la mancata circolazione del libro appare comunque indicativa della pericolosità ad esso attribuita anche in una città come Basilea, nota

³ IOHANNIS LEONIS NARDI *Tabulae duae* cit., *Admonitio*, p. 3.

⁴ *Ibid.*, pp. 6 sg.: «Non enim in iis duabus tabulis doctrinam scientiarum vanarum huius mundi, quae hominem in superciliosam arrogantiam inflant, in quibus est labor inutilis, et afflictio spiritus in aeternum interitum; non vanam philosophiam auribus prurientem, neque doctrinam daemoniorum in destructionem animarum reperietis, sed doctrinam puram, sanctam et claram, ab alto flumine aquae vivae, ex sede Dei et Agni descendentem, ad edocendam puritatem veritatis scripturae sanctae Apostolorum et Prophetarum coelitus processae, in aedificationem animarum vestrarum, ex gratia Dei per Iesum Christum habebitis, quae vos ad coelestia et aeterna dirigit, et non ulterius ad terrena et caduca vos seducendo inclinet».

⁵ *Ibid.*, pp. 7 sg.

⁶ Esemplari dell'opera sono conservati a Basilea, a Stoccarda, a Vienna, a Berlino, in Inghilterra (Cambridge, Oxford, Aberdeen) e negli Stati Uniti (Chicago, Harvard ecc.). Alla Biblioteca Nazionale di Parigi si conserva solo una parte dell'opera, la *Lucida explanatio*.

⁷ *Index des livres interdits, VIII, Index de Rome 1557, 1559, 1564. Les premiers index romains et l'index du Concile de Trente*, par JÉSUS M. DE BUJANDA, avec l'assistance de RENÉ DAVIGNON et al., Sherbrooke, Centre d'Études de la Renaissance, Genève, Droz, 1990, p. 532, n. 509: «Jo. Leonardus Sertorius in Apocalipsim hereticissimae». Cantimori, sulla base di Reusch, attribui al Sartori le censure a carico del letterato Giovanni Sartori (Tossarius) (1500-1570), del quale vennero condannati, negli Indici di Lovanio, Anversa, Venezia, Roma, della Spagna e del Portogallo, l'*opera omnia*, l'*Exercitus selectissimarum orationum* (Anversa, J. Loei, 1556 e W. Silvius, 1563) e le *Paraphrases in omnes prophetas* (Basilea, J. Oporinus, 1558): vedi *ibid.*, nei rispettivi volumi, *ad ind.*; DELIO CANTIMORI, *Eretici italiani* cit., p. 171, nota 21 e FRANZ H. REUSCH, *Die Indices librorum prohibitorum des sechzehnten Jahrhunderts*, Tübingen, Litterarischer Verein in Stuttgart, 1886, pp. 267 e 491.

per le maglie larghe della censura, nelle quali incapparono allora soltanto testi considerati realmente sovversivi e dannosi per l'immagine della città, come ad esempio gli scritti di Postel o di Castellione contro Calvino. Evidentemente, le *Tabulae duae* del Sartori rientravano tra questi. Si tratta di un dato significativo, poiché rivela quali fossero i limiti della tolleranza verso l'eterodossia che, nel 1553, si avevano in una città pur liberale come Basilea. Rivela che la proposta di un progetto religioso che si richiamava alla purezza dei principi primi della Riforma, per una definitiva e universale *restitutio Christianismi*, e l'appello vigoroso, ispirato e suffragato da visioni per la sua realizzazione, rivolti da Sartori al mondo protestante, poterono allora decretare la censura della sua opera e, poi, un atteggiamento insofferente e di condanna verso il suo autore. Pochi mesi dopo il divieto di stampa delle *Tabulae duae* Serveto periva sul rogo a Ginevra, per volere del Consiglio cittadino e di Calvino, ma con il beneplacito delle chiese svizzere. Nelle terre della Riforma, il clima religioso e culturale stava mutando. Per i riformatori, era evidentemente giunto il tempo di espellere dalle loro chiese, anche in modo cruento, quanti sembravano minacciare, con il loro atteggiamento critico e dissenziente – ovvero esercitando il proprio diritto di ricerca indipendente nel campo religioso – l'opera di consolidamento dottrinale e istituzionale da essi perseguita. La condanna di Serveto fu la tragica espressione di questo cambiamento e segnò un punto di svolta nella storia della Riforma, disvelando un volto coercitivo nei confronti dei non conformisti che apparve simile a quello di Roma ai nascenti fautori della libertà religiosa. La loro lotta, pur impari, impedì tuttavia la chiusura degli spazi di libertà nel mondo riformato, lasciando una fertile eredità critica alla cultura dell'età moderna. Anche Sartori, che come altri fu vittima del nuovo atteggiamento repressivo delle chiese riformate, ne fu attore, prima di concludere i suoi giorni per mano dell'Inquisizione.

1. *Il Gladius del cristiano*

Il *Gladius versatilis deitatis Iesu Christi domini nostri*, il primo scritto delle *Tabulae duae*, si compone di duecento pagine, nelle quali Sartori affrontò la questione della natura e del ruolo di Cristo nel processo salvifico. Il piglio polemico che caratterizzava la prima opera da lui redatta, l'*Inscutum*, non era scomparso, ma le sue idee erano divenute più nitide e radicali, più globale e incisiva la sua critica, non più rivolta contro le strutture della chiesa romana e connotata da toni controversistici, ma piutto-

sto tesa a proporre una visione teologica ed ecclesiologica alternativa anche a quella delle chiese riformate.

L'oggetto delle critiche di Sartori erano infatti, nel *Gladius*, indifferentemente tutti coloro che non condividevano la sua concezione cristologica, dagli antitrinitari ai cattolici ai riformati ortodossi, assimilati come sostenitori di dottrine «sataniche». A differenziare la posizione di Sartori era la sua peculiare idea della missione di Cristo sulla terra, mentre in merito alla natura di Cristo egli osservava la dottrina trinitaria tradizionale.⁸ Con la venuta del Messia era iniziata, secondo l'esule piemontese, una nuova era, per gli orizzonti di integrale e immediato rinnovamento che egli aveva aperto all'intera umanità. Nel successivo commento all'Apocalisse, Sartori si spinse anche oltre, arrivando a sostenere la tesi radicalissima del valore salvifico retroattivo della passione di Cristo, indipendente dalla fede.⁹ Nel *Gladius*, invece, fu solo messa in luce la cesura netta rappresentata dal Messia nella storia dell'umanità e il valore sempre attuale ed operante della sua presenza nei singoli fedeli e nell'amplissima comunità religiosa, allargata a ebrei e musulmani, a cui aveva dato origine: idee che erano, comunque, già sufficienti per sovvertire identità e prospettive tradizionali del cristiano e per oscurare il significato di tutte le chiese che storicamente si erano fatte interpreti del messaggio di Cristo. Sartori non si oppose né in questo né in altri scritti all'esistenza delle istituzioni ecclesiastiche, ma delineò una visione della comunità religiosa così estesa, pura e spiritualizzata da rendere palese la totale inadeguatezza delle chiese positive al compito affidato loro dal Messia e, quindi, la necessità di un superamento di esse con l'instaurazione dell'universale *ecclesia Dei*. Questo tentativo lo impegnò costantemente: egli sferzò senza tregua, e con tutta la forza delle sue convinzioni profetiche, i rappresentanti delle chiese del suo tempo affinché cercassero di adeguare le istituzioni ecclesiastiche a quell'elevato modello ideale. Una lotta irrealistica quella di Sartori, ma importante e forse alla lunga non vana, come spesso lo sono le lotte tese a modificare il corso apparentemente ineluttabile della storia.

La funzione assegnata al Messia nel suo sistema teologico e nella sua visione irenica spiega l'apoditticità con cui Sartori affermò nel *Gladius* la

⁸ IOHANNIS LEONIS NARDI *Gladius* cit., pp. 9 sg. Cristo era definito l'«unigenito, primogenito, eterno figlio di Dio, eterno verbo, vero Dio e vero uomo, risorto dai morti, sedente alla destra del Padre e diffonditore dello Spirito divino».

⁹ Id., *Apocalypsis expositio* cit., p. 187. Vedi oltre, p. 135.

natura insieme umana e divina di Cristo – appellandosi anche al crisma divino ricevuto per divulgare questa concezione.¹⁰ L'esule piemontese ritenne necessario dedicare una lunga trattazione al problema, basata su una puntuale disamina di passi scritturistici, perché l'accettazione del dogma della divinità di Cristo costituiva la condizione preliminare per la purificazione e la salvezza dei credenti e il fondamento per la conversione di quanti professavano altre religioni. La fede in Cristo apriva infatti la via alla discesa dello Spirito santo, che trasformava l'uomo e la sua vita.

Il primo passo biblico preso in esame fu, naturalmente, quello su cui si fonda il dogma trinitario ortodosso, cioè l'inizio di Genesi, che veniva spiegato ricorrendo all'altro luogo classico, il prologo del Vangelo di Giovanni. Sartori si attenne all'interpretazione tradizionale dei due versetti scritturistici, sostenendo che il «*Verbum, id est, aeternus Dei filius*» era veramente Dio per «*essentia, substantia et potentia*», dall'eternità, perché «*in principio*» significava «*aeternum Patrem, et aeternum filium, et aeternum spiritum sanctum, qui sunt a principio, id est, ab aeterno, in unitate deitatis*». Dio, continuava Sartori, si identificava con questo Verbo eterno, che era distinto dal Padre e dallo Spirito, ma ad essi intrinsecamente congiunto, condividendone l'essenza, la potenza e la virtù.¹¹ Significativamente, Sartori avrebbe in seguito esplicitamente contestato la traduzione erasmiana e poi riformata del termine «*sermo*» nel prologo giovanneo.

Questa concezione della natura di Cristo veniva poi ripetutamente affermata e dimostrata attraverso una ricchissima messe di testimonianze bibliche, tratte innanzitutto dall'Ecclesiastico, da Isaia, dai Salmi e da tutto il Nuovo Testamento, del quale si esaminava con puntigliosità ogni capitolo. Ogni profezia, ogni miracolo, ogni episodio narrato nella Scrittura era letto con questa chiave interpretativa; ma soprattutto la piena concordanza esistente tra Mosè, che ne aveva scritto per primo, e Giovanni, che l'aveva illustrata per ultimo, veniva addotta come prova inoppugnabile che tutta la Bibbia attestava la dottrina dell'eternità e della divinità di Cristo.¹²

Attraverso tale analisi si delineava con chiarezza anche la complessiva

¹⁰ *Id.*, *Gladius* cit., p. 11: «*Rogavi Dominum nostrum Iesum Christum, ut dignaretur mihi suo minimo servo gratiam impartiri, scribendi de hac sua deitate, in aeterni Patris, et ipsius Domini nostri gloriam, populique sui spiritualem aedificationem*».

¹¹ *Ibid.*, p. 13.

¹² *Ibid.*, pp. 12 sgg.

nozione cristologica di Sartori. Cristo, con la sua natura e le sue virtù divine, veniva identificato con il principio primo, che presiedeva alla creazione e alla conservazione della vita.¹³ La vita da lui data era nuova, spirituale ed eterna e si dischiudeva a quanti recepivano la «luce vera» che promanava da lui e dalla sua Parola. Sartori sottolineò con forza il legame esistente fra rinascita e acquisizione della fede, e con essa dello Spirito, mentre non approfondì molto la riflessione sul valore del sacrificio e della redenzione, limitandosi a indicarli come prove della straordinaria bontà di Dio e fonti della giustificazione e della salvezza dei credenti.¹⁴ La fede e lo Spirito rendevano operanti negli uomini l'«*essentiam et virtutem*» della divinità di Cristo, trasformandoli realmente in figli di Dio, «*electos, fideles, et credentes in eo solo nomine Iesu Christi*», e in nuove creature, rigenerate, divine e destinate all'immortalità («*renati ex hac luce vera, et resuscitati in vitam spiritualem, sanctam, et Deo gratam, habent vitam aeternam*»).¹⁵ La rigenerazione era integrale e immediata per tutti i fedeli e comportava la giustificazione dalle colpe e l'abbandono delle tentazioni terrene e diaboliche, della concupiscenza carnale, per vivere una vita «*secundum spiritum et non secundum carnem*».¹⁶

Simbolo di questa rinascita in Cristo era il battesimo. Sartori ne rimarcò il valore preminentemente spirituale e il significato di suggello di un intimo e consapevole percorso religioso destinato a concludersi con una profonda compenetrazione con il Messia, con il suo sacrificio e la sua resurrezione. L'uso dell'acqua era ammesso in quanto «*purum signum et sacramentum rei sacrae*», poiché «*omnis virtus est in re sacra, videlicet Christo Iesu et sanguine eius effuso, in quo omnes mundantur opera et medio spiritus sancti*».¹⁷ In questa ottica, tendente a porre in rilievo solo il valore spirituale del battesimo, non veniva fatta questione del momento in cui esso doveva essere amministrato. Con una formula che lasciava aperte tutte le possibilità, Sartori sosteneva che «*baptismus est solennis*

¹³ *Ibid.*, pp. 16 sg.: «*Maxime quando creavit Deus omnes creaturas et creat, erat et est apud ipsum Deus, id est, aeterna sapientia et omnipotentia astans cum Patre et spiritu sancto ad omnem creationem creaturarum, earumque sustentationem et vitam: quoniam omnia per ipsum verbum aeternum facta sunt*».

¹⁴ *Ibid.*, pp. 78 sg.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 17 sg. Gli Atti provavano, secondo Sartori, «*deitatis Christi essentiam et virtutem, ita operantem per suos apostolos et ministros in electis fidelibus*» (p. 82).

¹⁶ *Ibid.*, pp. 168 sg.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 99 e 190. Sartori criticava comunque l'impiego di acqua benedetta da parte degli «*anticristiani*».

professio et pactum, ubi his qui ex auditu verbi Christi credunt in ipsum, habentes donum fidei vivae, datur aqua, ut accipiant aquam vivam spiritus sancti, qui mundat eos in sanguine Iesu Christi effuso pro redemptione fidelium. Aut si sunt pueri, baptizantur in fide parentum et ecclesiae: quia Christus est qui baptizat in spiritu sancto».¹⁸

Quella del Sartori era una delle molte posizioni che erano state assunte sul battesimo e che avevano accomunato, nella critica alla concezione tradizionale di questo sacramento, figure e gruppi anche molto eterogenei fra loro. D'altra parte, in un contesto come quello riformato, in cui tutto il patrimonio religioso tradizionale era stato rimesso in discussione, una volta affermato il diritto alla revisione personale e critica di esso sulla base del testo biblico, non era sorprendente che si verificassero affinità o occasionali convergenze su punti dottrinali specifici particolarmente controversi: affinità e convergenze che tuttavia non indicavano necessariamente percorsi ed esiti analoghi. Così, sulla necessità di rifiutare il battesimo degli infanti concordavano gli anabattisti, per i quali esso era un atto fondamentale, che sanciva l'ingresso consapevole nella comunità degli eletti, e gli spiritualisti, che invece lo consideravano un *adiaphoron*, dando valore solo all'illuminazione divina. Altri, come Sartori, pur accentuando il valore di atto spirituale e consapevole di questo sacramento, presero posizioni più possibiliste sul momento in cui doveva essere impartito. Una nozione analoga a quella del piemontese fu propria, ad esempio, di Martin Borrhaus.¹⁹

Nella concezione di Sartori, la figura di Cristo appariva centrale nel disegno salvifico dell'intera umanità. A tutti quanti gli uomini era dato di scegliere tra un'esistenza spirituale e divina e lo sprofondamento nell'abisso di disperazione, di ignoranza, di carnalità, di morte spalancato da Satana.²⁰ A tracciare il discrimine tra la luce e il buio, tra la vita e la morte, nella loro accezione concreta e morale, era la fede in Cristo. Essa poteva nascere negli uomini di qualunque confessione, come frutto dell'elezione divina. A questa Sartori sembrava attribuire, fondamentalmente, la diversa capacità di scelta degli uomini, e di conseguenza la possibilità di ricevere lo Spirito, anche se egli non si diffuse molto sulla concezione predestinazionista, focalizzando la sua attenzione soprattutto sui suoi ef-

¹⁸ *Ibid.*, p. 189. Vedi anche p. 191: «Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem, ut quemadmodum Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus».

¹⁹ LUCIA FELICI, *Tra Riforma ed eresia* cit., pp. 124 sgg.

²⁰ IOHANNIS LEONIS NARDI *Gladius* cit., pp. 18 sg., 52 sg.

fetti concreti: il suo interesse essenziale restò, sempre, quello di dimostrare la possibilità di una rinascita spirituale dell'intero genere umano grazie a Cristo. Così, egli parlò piuttosto di fedeli e di «illuminati» che di eletti ed empi. L'esistenza del disegno provvidenzialistico di Dio, che decretava *ab aeterno* la salvezza e la perdizione, veniva data quasi per scontata da Sartori, come un ovvio portato della teologia riformata. A differenza però della tradizione protestante – e la differenza è sostanziale – la sua «città di Dio» aveva confini assai più lati delle città luterane o di Ginevra ed era munita di sole fortezze spirituali e morali.

La vastità della sua visione spiritualistica appare nitidamente nel *Gladus*. Lo Spirito di Dio, principio primo e unitario, si diffondeva secondo Sartori in tutto l'universo, penetrando in tutte le chiese: «Ideo cum spiritus sanctus se extendat ad diversas regiones particularium ecclesiarum, videtur esse divisus in multis spiritibus, tamen unus solus est».²¹ Esso consentiva la separazione dei membri dell'universale *ecclesia Dei* dagli empi. Lo Spirito creava un vincolo fra tutti i fedeli dispersi nel mondo, raccogliendoli nella Gerusalemme celeste fondata e dominata da Cristo, «uti Rex et caput», sulla terra. Partecipando alle attese apocalittiche del suo tempo, Sartori riteneva che l'avvento del regno spirituale di Cristo sarebbe stato prossimo e si sarebbe realizzato sulla terra, nella forma di una comunità mistica di eletti, purificati dallo Spirito:

Per hanc coelestem Hierusalem non intelligit Paradisum [...] sed de hac vita [...] descendentem de coelo: quia de coelo a Deo Patre per Iesum Christum Dominum nostrum descendit spiritus sanctus, renascentia spiritualis, et omnia dona coelestia, in hac sua civitate, qui sunt omnes Chisti fideles ex Deo nati [...] is qui in manufactis templis non habitat, Dominus Deus omnipotens, est templum huius templi ecclesiae Christi, virtute omnipotentiae suae congregando filios suos Christi fideles in uno spiritu, una voluntate, et uno corpore [...] haec civitas Christi fidelium, haec ecclesia sponsa.²²

In questo regno spirituale e divino, superiore a qualsiasi impero terreno, gli uomini sarebbero vissuti secondo la carità e l'amore, illuminati dalla luce di Cristo, guidati da pastori che divulgavano la vera Parola di Dio e

²¹ *Ibid.*, p. 132.

²² *Ibid.*, pp. 171, 134: «Et fecit nos regnum, id est, de ecclesia sua, quae est regnum eius, ubi ipse uti Rex et caput dominatur, et eam regit spiritu suo: et sacerdotes Deo et Patri suo, administrans ipse nobis et dans sacramenta et dona spiritualia, ut videlicet preces, laudes, honorem et gloriam, et actiones gratiarum, cum hymnis et Psalmis in templo Dei offeramus per eum Deo et Patri suo aeterno».

amministravano sacramenti e «doni spirituali». I fedeli avrebbero allora goduto di una pace infinita.²³

Di tale regno, secondo Sartori, avrebbero fatto parte anche ebrei e musulmani. Nel *Gladius* egli si limitava ad accennare alla propria visione irenica, ampiamente illustrata nella *Lucida explanatio*, ma ne focalizzava il punto principale. La generale conversione al cristianesimo si sarebbe verificata solo con la conoscenza del Vangelo e l'accoglimento della sua legge di amore e di carità da parte dei seguaci di altre religioni.²⁴ La connotazione dogmatica del cristianesimo tendeva a sfumare in una dimensione etica, in una religione basata sulla prassi evangelica piuttosto che sulle dottrine teologiche: e che, come tale, diveniva una religione «larga», luogo di accoglienza e di sintesi di tutte le altre fedi.

Posto così il problema, il principale ostacolo alla riconciliazione universale era costituito dall'ignoranza del messaggio di Cristo. E questo chiamava in causa i responsabili del suo occultamento, che Sartori individuava negli ecclesiastici e che definiva «doctores satanae». Il mezzo da essi impiegato per impedire la comprensione della Parola di Dio era la distorsione del suo senso genuino mediante interpretazioni dottrinali, «terrene e oscure», frutto dell'eloquenza e della sapienza terrena, e mortifere agli occhi di Sartori.²⁵ Così facendo, gli ecclesiastici e i dottori della chiesa si erano arrogati quel diritto di «aprire il libro» che spettava solo a Cristo.²⁶

²³ *Ibid.*, pp. 25, 165, 169 sgg. e 178 sg.: «Et tunc sedes Dei et agni in illa civitate Hierusalem sancta, erunt, et servi eius, non servitute mercenaria sed charitatis et dilectionis liberae voluntatis, tanquam filii Dei, servient illi cum omni gaudio et iubilatione, liberati de manu inimicorum eius. Et non egebunt lumine lucernae neque solis, id est, horum falsorum doctorum et pseudoprophetarum, qui praesumptuose ingesserunt se pro lucerna ecclesiae, tanquam ipsi essent soli illuminatores. Et non dederunt istae tenebrae lucem, sed obscuritatem: quoniam Dominus Deus is solus est qui potest illuminare suam coelestem Hierusalem, suos electos, lumine lucis verae sui filii coelestis doctoris, qui illuminabit illos luce verae suae faciei, splendore suae deitatis sancti spiritus. Et regnabunt electi in hoc regno Dei, non solum in hac vita super omnia desideria carnis et mundi, et victores per Christum et cum Christo evadent, sed in coelis in secula seculorum».

²⁴ *Ibid.*, p. 20: «Turcas, et eos quos infideles nominamus, qui extra Christianismum sunt, et hactenus Christum ignorarunt, cum a multis iam annis non fuerit eis annunciatum, quando eius gratia et fides ex praedicatione verbi Christi syncere eis offeretur, quod longe plures convertentur ad sanctam fidem domini Iesu filii Dei».

²⁵ *Ibid.*, pp. 175 sg.: «Isti doctores satanae et non Christi, turbarunt aquam puri fontis Domini pedibus suis, id est, terrenis et obscuris interpretationibus, invitantes eloquentia terrena, et uti magistri prurientes auribus, persuasibilibus suis humanae sapientiae verbis, homines bibere ad fontes suos aquam doctrinae venenosae, ducentem in interitum, et seducentem eos a puro fonte Iesu Christi».

²⁶ *Ibid.*, p. 177: «Quotquot scripserunt expositiones sine expresso mandato Domini,

Essi avevano intrapreso questi tentativi sin dalle origini della chiesa, provocandone lo snaturamento e la frantumazione. Esempio al riguardo era il caso degli ebrei, distolti da scribi e farisei dalla vera nozione della divinità di Cristo presente nelle Scritture.²⁷ E identico era stato il destino di tutti coloro che si erano abbeverati ai «putridi rivoli» dei dottori della chiesa e dei ministri di Satana, invece che alla «pura e splendente fonte» della dottrina evangelica, trasmessa da Cristo e dagli apostoli.²⁸ Questa era la sola dottrina dell'*ecclesia Dei*, «sine alia». Alla ridda delle interpretazioni umane succedutesi nella storia, Sartori contrapponeva un rigido letteralismo e un'esegesi ispirata. La Scrittura, accolta nella sua integrità, era ritenuta sufficiente per comprendere il nocciolo essenziale del cristianesimo, e del tutto chiara, se letta con rimandi interni e con l'ausilio dello Spirito: «Sola illa sancta doctrina apostolorum et prophetarum sufficiens est sine alia, ad sciendum ea quae ecclesiae sunt necessaria. Et clara est, quia etsi aliqua videntur non bene declarata in uno loco, declarantur in alio. Hoc enim factum est a Dei sapientia, ut totam simul capiamus, quia unica est, quae ab uno et eodemmet spiritu sancto dictata coelitus processit».²⁹

Tutte le interpretazioni di sedicenti dottori dovevano quindi essere ignorate «et penitus annihilandae» in quanto superflue e nocive, per lasciare spazio all'unica interpretazione certa, dettata dallo Spirito.³⁰ L'interpretazione spirituale era estesa da Sartori a tutto il contenuto della Sacra Scrittura, in linea con gli insegnamenti del Messia.³¹ Cristo e Cristo solo era sempre, nella concezione di Sartori, la chiave di volta del cristianesimo.

Il ruolo assegnato al Messia nella sua riflessione religiosa portava Sartori a condannare tutti i tralignamenti dall'insegnamento evangelico, considerati concessioni a Satana. Con rigorosa coerenza, egli si ergeva a giudice di una pratica di vita cristiana caratterizzata da un'adesione super-

volentes ipsi aperire hunc librum, erraverunt, praesumentes sibi assumere auctoritatem Christi Domini, et traditi sunt in reprobum sensum».

²⁷ *Ibid.*, p. 59: «Quod Iudaei sciebant originem suam secundum carnem, et scripturae legis et prophetarum dabant eis testimonium de Christo: sed excaecati scribae et pharisei in eorum concupiscentiis gloriae, deliciarum, et voluptatum huius seculi, interpretabantur scripturas in reprobum sensum, nolentes cognoscere Christum esse filium Dei et verum Deum».

²⁸ *Ibid.*, pp. 175 sgg.

²⁹ *Ibid.*, p. 177; vedi anche p. 181.

³⁰ *Ibid.*, p. 178.

³¹ La necessità di interpretare la Scrittura alla luce della legge spirituale di Cristo è sostenuta da Sartori in tutta l'opera: vedi ad esempio, pp. 26 sg., 62 sg., 143, 151 sgg.

ficiale al Vangelo, da azioni e atteggiamenti incongruenti con esso o che ne tradivano lo spirito.³² Ai suoi occhi severi, infatti, la mancanza di carità e di amore nei rapporti con i propri fratelli, il formalismo esteriore, la cecità e la sordità dell'anima alle verità suggerite dallo Spirito e la ricezione invece delle dottrine diaboliche, una condotta di vita repressibile, l'inclinazione verso i desideri terreni dilagavano nel mondo cristiano e rischiavano di condurre alla rovina il cristianesimo, e con esso, il progetto di riconciliazione religiosa universale.³³ Di qui, l'urgenza che Sartori avvertiva di sollecitare, ammonire, indirizzare con il proprio messaggio profetico il popolo cristiano e i suoi ministri, per giungere alla piena realizzazione della Riforma. Un'esigenza, questa, comune a molti di coloro che avevano aderito con convinzione ed entusiasmo alla rivoluzione religiosa avviata da Lutero.

Agli ecclesiastici Sartori indicava un preciso modello di riferimento nella loro attività pastorale, a cui era fatto obbligo di attenersi con assoluto rigore in qualità di ministri di Cristo: purezza di animo e dirittura morale, obbedienza a Dio e al suo Spirito, fedeltà alla «pura dottrina evangelica» nella vita e nella predicazione ne erano i capisaldi.³⁴ Particolarmente esecrabile appariva pertanto a Sartori la prassi coercitiva attuata dalle chiese nei confronti dei dissenzienti. La repressione religiosa era innanzitutto in aperto contrasto con l'insegnamento di Cristo, il quale, per difendere la sua chiesa, aveva concesso solo un'arma spirituale, quella della sua Parola: «Gladius Domini est verbum eius».³⁵ Ad essere vittime della violenza erano inoltre, sovente, proprio coloro che secondo l'Apocalisse, «lavavano le loro stole nel sangue dell'Agnello» (*Apoc.* 22, 14), ovvero i membri della chiesa di Dio:

Sunt [...] hi qui magnam persecutionem patiuntur propter testimonium nominis Domini Iesu Christi: ideo isti lavant stolas suas, id est, opera eorum faciunt ex charitate, in fide viva, iustificati et dealbati in sanguine Agni [...] serviunt ei die ac

³² *Ibid.*, pp. 19 sg.: «Christiani, qui a Christo derivari debent, et ei fideles esse promiserunt, pro maiori parte Christo eorum Domino renunciant, contenti eo solo nomine Christiano, sed vacui fide, spe, et operibus Christianis, Christum ore confitentur, operibus autem negant eum [...] diebus nostris in hac nova renascentia spirituali Iesu Christi Domini nostri, propter ingratitudinem et infidelitatem eorum qui Christiani se nominant, et Christum abnegant, ac fideles Christi usque ad interitum persequuntur, aut saltem de Christo et sincertate sui sancti Evangelii non curant».

³³ *Ibid.*, pp. 52 sg., 66 sg., 135 sg. e *passim*.

³⁴ *Ibid.*, pp. 138, 142 sg.

³⁵ *Ibid.*, pp. 138 sg., 169.

nocte, in spiritu et libertate Christiana, in templo spirituali, id est, ecclesia Dei electorum fidelium.³⁶

La persecuzione dei cristiani era da considerarsi, secondo Sartori, persecuzione contro lo stesso Cristo.³⁷ La sua critica all'intolleranza religiosa era incisiva e radicale. Non si limitava a colpire la pratica coattiva, ma capovolgeva la stessa nozione di eretico, identificandolo nel martire oppresso a causa della sua fedeltà a Cristo, laddove i detentori del potere ecclesiastico, con la loro pretesa di incarnare e di imporre la verità, apparivano come i principali nemici di essa. Una posizione analoga, benché concettualmente più elaborata, era stata assunta, anni prima, da Sebastian Franck, che era giunto a far coincidere verità ed eresia e a presentare la storia del cristianesimo nella prospettiva di una storia delle sette.³⁸ Sartori probabilmente non conosceva la *Chronica* del Franck, ma fece propri motivi cari al movimento radicale – la coincidenza tra verità ed eresia, la nozione della chiesa perseguitata, l'identificazione tra libertà e cristianesimo – e li rielaborò alla luce delle proprie idee. La sua presa di posizione sulla persecuzione non fu quindi estemporanea o occasionale, ma si inserì coerentemente nella sua concezione religiosa e, più specificatamente, nella sua visione irenica.

Il *Gladius* si concludeva con un lungo panegirico sulla nuova vita donata da Cristo, nel quale si invitavano i fedeli a giubilare «cum magno gaudio» delle opportunità offerte dalla fede nell'eterno Figlio di Dio, salvatore e redentore del mondo.³⁹ Con la sua valorizzazione della figura e del ruolo di Cristo Sartori si poneva sulla scia del più genuino pensiero riformatore: ma il valore assoluto e attuale che attribuiva all'opera del Figlio e la primazia accordata alla rinascita spirituale aprivano orizzonti molto più ampi, prospettando la visione di un'umanità completamente rinnovata e libera da ogni vincolo estraneo alla legge morale del Messia.

³⁶ *Ibid.*, pp. 155 sg.

³⁷ *Ibid.*, p. 89: «Paveant igitur persecutores fidelium, quia non eos, sed Christum Dominum persequuntur».

³⁸ Questa tesi è svolta principalmente nella sezione dedicata agli eretici della sua opera *Chronica, Zeitbuch unnd Geschichtsbibel*, Strassburg, B. Beck, 1531.

³⁹ IOHANNIS LEONIS NARDI *Gladius* cit., pp. 174 sgg.

2. Manifestazione e necessità della rivelazione spirituale

Nello scritto (di circa settanta pagine) *Quomodo necessarium sit cuilibet Christo fideli habere spiritum sanctum: et ad quae signa qui cognoscet secum habere: tertio autem, qui non habet ipsum, qua via illum impetrare queat*, Sartori illustrava i punti enunciati nel titolo, inserendo in una trattazione ampia ed organica le idee già parzialmente esposte in precedenza sulla funzione dello Spirito nella vita del fedele. La prima parte del trattatello era pertanto dedicata alla spiegazione della necessità della presenza dello Spirito Santo nel cristiano, una necessità subito dichiarata irrinunciabile: «sine spiritu nemo vere Christianus esse potest». ⁴⁰ Lo Spirito, ricevuto insieme con la fede, costituiva il primo tramite tra Cristo e l'uomo, il mezzo con cui egli accedeva a Dio e alla vita cristiana ed eterna. ⁴¹ Senza lo Spirito, infatti, gli uomini non ricevevano «virtù, grazie e doni celesti», non erano consapevoli della propria natura divina, non nutrivano amore e carità verso i propri fratelli, non vivevano l'unità mistica caratteristica dell'*ecclesia Dei* né ricevevano la grazia di Dio. ⁴² L'illuminazione spirituale fortificava l'uomo nella lotta quotidiana per purificare la propria natura corrotta, dandogli l'incrollabile certezza della sua elezione e salvezza mentre si dibatteva «nelle vane tentazioni e tribolazioni» mondane; liberando il credente dai vincoli con la realtà terrena, lo assoggettava al «giogo lieve» della «legge evangelica, della grazia, dello spirito e della vita». ⁴³ Lo Spirito rendeva, in breve, l'uomo «templum sanctum et habitaculum» di Dio. ⁴⁴

⁴⁰ *Ibid.*, *Quomodo necessarium sit cit.*, p. 198.

⁴¹ *Ibid.*, p. 199. L'opera mirava «ad ostendendum ergo, quomodo necessarium sit cuilibet Christo fideli habere spiritum sanctum in seipso, receptum cum dono fidei vivae, quae operatur per charitatem, qua fide mediante Deo placemus, et Christo iungimur, qui nobis spiritum suum communicat: et sine ipsa fide et spiritu sancto, Deo placere, nec vere Christianus esse, vitamque aeternam consequi nemo potest».

⁴² *Ibid.*, pp. 204 sgg.: «Quomodo vere invocabimus Deum [...] nisi spiritus eius adsit in nobis, qui certos nos faciat et testificetur, quod per gratiam et in Christo Iesu facti sumus filii ipsius et haeredes? [...] Quomodo reputabimus nos esse fratres, creatos et redemptos a Domino Iesu Christo nostro solo redemptore, sine eodem spiritu sancto nobis donato per eundem Dominum Iesum? [...] Et quomodo in charitate et sincera unitate simul iuncti erimus sine hoc perfecto vinculo spiritus sancti? Quomodo etiam erimus repleti virtutibus, gratiis et donis coelestibus et spiritualibus, et differentes ab impiis, sine ipso spiritu? [...] Quomodo poterimus conservare unitatem spiritus sancti?».

⁴³ *Ibid.*, p. 204.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 202.

In questo libro, Sartori tornò anche ad affrontare la questione del battesimo, per precisare la propria, personale posizione su di esso. Il lavacro sacramentale dei bambini fu ammesso in virtù della fede dei padrini, ma insufficiente alla salvezza senza l'intervento dello Spirito: «nisi etiam recipiant in fide ipsa spiritum sanctum: quoniam Dominus Iesus Christus ipse est qui baptizat in spiritu sancto, et qui ita docuit, sine dono fidei et spiritus neminem posse ingredi in regnum Dei».⁴⁵ La necessità che il battesimo fosse un atto di iniziazione spirituale non significava tuttavia che potesse essere reiterato da adulti, come affermavano gli anabattisti. Sartori era chiarissimo su questo punto. A suo avviso, gli anabattisti erravano nel sostenere questa posizione, adducendo a conferma il passo di *Atti* 19, 1-6, relativo alla discesa dello Spirito sui dodici apostoli con il battesimo nuovamente impartito nel nome di Gesù, dopo quello di Giovanni Battista.⁴⁶ Secondo Sartori, era stato il dono dello Spirito, ricevuto nella Pentecoste, a rendere certi gli apostoli della loro elezione divina.⁴⁷

Con la sua forte spiritualizzazione del battesimo, Sartori incrinava la concessione tradizionale di esso e si metteva in contrasto con quanti consideravano o amministravano in modo superficiale questo sacramento: ancora una volta, la proposizione del modello ideale marcava polemicamente la distanza dalla prassi comune di una ritualità vuota ed esteriore. La maggioranza dei cristiani, secondo Sartori, erano infatti battezzati con l'acqua, ma non nello Spirito, «sine quo aqua nihil prodest», e non godevano quindi dei benefici spirituali arrecati dal lavacro sacramentale.⁴⁸ La colpa di questa riduzione del battesimo a semplice rito materiale era da addebitarsi principalmente ai ministri della chiesa che, «quia sunt mercenarii», si macchiavano spesso di simonia.⁴⁹ Gli ecclesiastici, inoltre, non insegnavano ai fanciulli giunti in età di ragione il senso del battesimo, af-

⁴⁵ *Ibid.*, p. 199.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 208 sg.: «Nec valent ea quae Anabaptistae in hoc loco adducunt de reiteratione baptismatis: quoniam illi duodecim nondum erant baptizati in nomine Domini nostri Iesu Christi, in quo non sufficit recipere aquam baptismalem, nisi cum ea interveniat fides in Dominum Iesum Christum, et receptio spiritus sancti, per veram approbationem pacti baptismatis, cum Christiani sunt aetatis legitimae, et sequantur eorum salvatorem, cui se fideles esse pacti sunt, in eius doctrina evangelica».

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 209 sg.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 246.

⁴⁹ *Ibid.*

finché potessero ricevere quello vero, ma li indirizzavano verso una vita religiosa superstiziosa e idolatrica.⁵⁰

Più in generale, la condotta dei rappresentanti delle chiese motivava, a parere di Sartori, lo stato deplorabile in cui versava l'intera cristianità, trasformata in un «postribolo di Satana».⁵¹ Sartori datava l'inizio della decadenza della chiesa e del dominio dell'Anticristo alla fine della predicazione apostolica, in seguito alla quale erano sopraggiunte le «tenebrae iniquitatis vitae satanae in omni abominatione, sub importabili iugo Antichristiano», che ancora offuscavano la cristianità, tanto da far ritenere che «Christianismum fere extinctum fuisse». A contrastare questa situazione era il ritorno di Cristo «diebus nostris», con la sua «renascentia spiritualis» e la «nova resurrectio» del Vangelo.⁵² Apparentemente, Sartori riproponeva un modulo interpretativo della storia del cristianesimo ormai classico nel mondo protestante, che faceva coincidere la sconfitta dell'Anticristo con l'instaurazione della Riforma. A differenziarlo dai teologi protestanti era però la valutazione dei tempi del processo di riforma: nel 1553, esso appariva ormai concluso ai primi, con l'istituzionalizzazione delle nuove chiese, mentre per Sartori si trattava di un processo ancora ai suoi inizi e *in fieri*, che si veniva realizzando allora con la rinascita spirituale e la riscoperta del Vangelo.

Il ritorno a Cristo e la rinnovata fede in lui e nella sua Parola costituivano i segni più eloquenti della presenza di Dio nella storia degli uo-

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 246 sg.: «Pascant eorum corpora, non curantes, quando maxime pueri perveniunt ad annos discretionis, eos docere legem evangelicam, et ea quae in baptisate promissa fuerunt, quae sunt, credendi fide viva in Dominum Iesum Christum, cui fidelitatem fecerunt, eiusque Evangelio et ad seipsos humiliandum ut petant hoc principale donum fidei, et spiritus sancti: sed in locum docendi eos Iesum Christum, et eius sanctum Evangelium, et ad omnino confidendum in ipso Domino nostro Iesu Christo [...] docentur ipsi pueri ad magis confidendum in creaturis quam in creatore [...] Docent etiam isti mercenarii pastores, superstitiones, idolatriam, et falsam doctrinam, relinquentes pueros proficisci per viam omnium peccatorum et abominationum [...] et sic dormientibus pastoribus animarum [...] lupus, qui est diabolus, intrat in gregem, et dissipat eum».

⁵¹ *Ibid.*, p. 248.

⁵² *Ibid.*, pp. 228 sg.: «Quae omnia verificata fuerunt tempore praedicationis Apostolorum et primitivae ecclesiae: refrigerante postea fide et charitate in Christianismo, supervenientibusque tenebris iniquitatis vitae satanae in omni abominatione, sub importabili iugo Antichristiano, prout vidimus temporibus nostris, modicitatem fidei, et penuriam spiritus sancti, Christianismumque fere extinctum fuisse [...] Veniens igitur Dominus Iesus Christus diebus nostris cum hac sua renascentia spirituali, et nova resurrectione verbi sui evangelici, fides eius fere extincta erat, nisi eius gratia, bonitate et misericordia infinita dedisset principium revivificandi eius».

mini e della loro ricezione dello Spirito divino.⁵³ Questa e altre prove venivano analizzate da Sartori nella seconda parte del suo libro, dedicata alla descrizione dei «segni dello Spirito». La necessità dell'illuminazione spirituale sollevava il problema di riconoscere chiari indizi di essa: un problema cruciale per gli uomini del tempo, assillati dall'angoscia per il loro destino futuro e alla continua ricerca di risposte per placarla, fossero esse oscure profezie, le espiazioni dei romiti, le opere richieste da Roma o la fede proposta dai riformatori.

Un segno certo della discesa dello Spirito nell'uomo era considerato da Sartori la sua condotta, poiché essa era la manifestazione esplicita delle sue convinzioni più intime. La concezione etica del calvinismo veniva rivista in chiave spiritualista. I comportamenti disonesti, lascivi, violenti, spregiudicati, ipocriti, superstiziosi, e comunque orientati verso la mondanità erano pertanto ritenuti propri di coloro che non erano stati illuminati, laddove lo Spirito generava negli uomini la carità, la bontà, la fede, la pazienza, la continenza, il desiderio di beni spirituali: empi e salvati erano riconoscibili dalle loro azioni, «sicut arbor a fructibus suis».⁵⁴ Nell'attenta analisi introspettiva volta ad individuare indizi dell'unzione divina, il credente doveva dar rilievo soprattutto al suo atteggiamento nei confronti di Dio e dei propri fratelli: la riconoscenza e la devozione verso il Padre, la capacità di perdonare le offese e di operare il bene, l'amore e il rispetto per gli altri testimoniavano infatti all'uomo che «certior esse potest se habere spiritum sanctum in seipso, et ad id esse ab eo inspiratum, rectum et gubernatum».⁵⁵ Le sue azioni, importanti in quanto frutti dello Spirito e mezzi per raggiungere Dio, non valevano invece, naturalmente, per ottenere la salvezza.⁵⁶

Un altro, fondamentale, segno della discesa dello Spirito divino era indicato da Sartori, sulle tracce di s. Giovanni, nel sentimento di carità, dato che essa era l'espressione più vicina a Dio, «quoniam Deus charitas est», l'essenza del Vangelo e il più sicuro mezzo di unione e di riconoscimento dei membri dell'*ecclesia Christi*.⁵⁷ La carità, nata della fede, sconfig-

⁵³ *Ibid.*, p. 229.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 216.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 211, 217.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 241 sgg.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 221: «Omnis qui diligit fratrem suum, ex Deo natus est, et cognoscit Deum. Qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus charitas est [...] Et diligentes nos invicem, signum est quod nos ex Deo sumus, et donavit nobis spiritum suum». Il riferimento è a *I Iohann.* 4, 7-8. Vedi anche p. 227.

geva il timore della perdizione, stimolando nel contempo l'uomo a mondarsi dei propri peccati con continui atti di generosità verso il prossimo, nell'emulazione di Dio.⁵⁸ Sartori citava a riprova delle sue affermazioni la lettera di s. Paolo ai Romani («Coloro che vivono secondo la carne, aspirano alle cose della carne, mentre coloro che vivono secondo lo Spirito, hanno il pensiero rivolto alle cose dello Spirito», *Rom.* 8, 5), per sostenere che «qui in carne sunt, Deo placere non possunt».⁵⁹ Nel pensiero di Sartori, l'etica diveniva un pilastro della religione, e sua espressione prima.

L'illuminazione modificava comunque la vita dell'uomo non soltanto nella sfera morale: la presenza dello Spirito comportava un cambiamento completo e visibile dell'intero stile di vita. Sartori, in linea con gli orientamenti calvinisti, lo voleva ispirato alla massima sobrietà nel mangiare, nel bere, nel vestirsi, non incline a «comessionibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitiiis, non ad luxum». Inoltre, l'esule riteneva che alla discesa dello Spirito sarebbe seguita, come già per gli apostoli nel giorno della Pentecoste (*Acto.* 2, 4), l'acquisizione di una «nuova lingua» da parte dei fedeli, che avrebbe trasformato il linguaggio umano in uno strumento di edificazione morale e religiosa, in un mezzo per celebrare Dio, soppiantando blasfemie e discorsi malvagi. La messa in atto di questa vita «sobria, giusta e pia» era giudicata da Sartori un altro suggello sicuro di elezione.⁶⁰

Alla luce di queste concezioni, diviene comprensibile il fanatismo del Sartori nel pretendere una totale coerenza nella vita cristiana e nel denunciare come un inescusabile tradimento di Cristo ogni minima deviazione, ogni forma di rilassamento morale da parte dei cristiani e, soprattutto, dei capi del movimento riformatore.

Sartori lasciava tuttavia aperta una possibilità per coloro che, consapevoli di non essere illuminati dallo Spirito, desideravano esserlo. La strada, indicata dalla Scrittura, era quella di mostrare una sincera contrizione a Dio, pregandolo fervidamente di purificare il penitente dai suoi peccati e di accoglierlo nel consesso spirituale dei fedeli.⁶¹ A tal fine Cristo aveva insegnato ai suoi seguaci il *Pater noster*, una preghiera che, come Sartori dimostrava diffusamente, conteneva «omnia necessaria in gloriam Dei, et

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 221 sgg.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 214.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 229 sg., 258.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 231 sgg.

salutem nostram».⁶² Il *Pater noster*, già valorizzato da Lutero, era considerato da Sartori la perfetta sintesi della dottrina cristiana e la più chiara espressione del rapporto che legava l'uomo a Dio attraverso il Figlio; tanto che egli polemizzerà, lo vedremo, con i riformatori ginevrini per la loro presunta incomprensione del suo significato. Nella preghiera, si professava infatti la propria fede nel Padre, creatore dell'universo, e nel Figlio, Dio e salvatore degli uomini, manifestando la propria volontà di abbandonarsi alla bontà e misericordia divine e di unirsi a Cristo, con una «vera adorazione spirituale» nell'attesa del suo regno messianico.⁶³ Con quella preghiera, il fedele dichiarava infine il suo desiderio di sottomettersi alla volontà divina, seguendo tutti i precetti di Cristo.⁶⁴

Nonostante la disponibilità di Dio ad accogliere i reietti, a correggere i loro errori, a sostenerli nel cammino della fede, non tutti approfittavano delle opportunità loro offerte. Secondo Sartori, non lo facevano i presunti cristiani che contravvenivano la legge di Cristo e perseguitavano i cristiani autentici e i messi divini, pur presentandosi «sub falso colore, bonique specie» come i veri custodi del Vangelo.⁶⁵ Riaffiorava qui di nuovo la sua condanna degli ecclesiastici e dei loro metodi repressivi, resa ancora più sentita dalle sue esperienze personali: la sua ribellione dava voce a quanti rivendicavano il proprio diritto alla libertà di indagare e di vivere autonomamente il cristianesimo, senza dover più soggiacere alle norme e alle dottrine imposte dalle chiese, sotto vestigia di verità divine. La mancanza di un sincero sentimento religioso e di una retta dottrina faceva inoltre apparire agli occhi del Sartori tanto più infondata e deprecabile la pretesa dei rappresentanti delle chiese, di *tutte* le chiese, di arrogarsi l'autorità di dettare legge in materia di fede.⁶⁶ Sartori riteneva «inescusabili» tutti i presunti cristiani a causa della loro prepotenza, della loro

⁶² *Ibid.*, pp. 149 sgg.

⁶³ *Ibid.*, pp. 249 sgg.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 252 sg.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 237: «Aperte a maiori parte eorum qui eidem fidelitatem fecerunt, et baptizati sunt in eius sancto nomine, Christianique vocantur, non solum blasphematur, irridetur, et vilipenditur, sed cum inimicis suis se colligantes, ex professo contra Dominum bellum gerunt, contravenientes suis praeceptis, quamvis dicant sese velle ea servare. Aliqui enim denovo iugi sacrificio crucifigunt: alii tali crucifixioni consentientes, persequuntur eum, eius Evangelium, et servos suos, sub falso colore, bonique specie: qui servi Domini missi ab eo, ostendunt istis impiis verum testamentum sancti Evangelii».

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 247 sg.: «Sic nec Curati, pastores, et concionatores poterunt corda hominum, eorum praedicationem et doctrinam audientium penetrare, Christum docere, eumque et dona sua, et gratias imprimere in cordibus audientium».

perseveranza nell'errore, della loro indifferenza verso le ammonizioni e i tentativi di correzione intrapresi da Dio e dai suoi «servi». ⁶⁷

La critica di Sartori, seppure severissima, non si traduceva però in incitamento alla violenza contro i nemici dell'*ecclesia Dei*. Per il loro giudizio egli si rimetteva alla bontà di Dio, anche in considerazione del fatto che il loro destino dipendeva dal suo decreto eterno. ⁶⁸ Sartori non approfondiva molto neppure qui la dottrina della predestinazione, limitandosi ad affermare l'esistenza di un disegno provvidenzialistico che stabiliva la salvezza per alcuni e la perdizione per altri. Sulla scelta di Dio non riteneva lecito indagare, perché «hoc est velle in secreto suae deitatis prohibito penetrare». ⁶⁹ Gli «arcana deitatis» dovevano rimanere tali per gli uomini; essi potevano comunque accedere alle verità divine grazie a Cristo, il quale aveva diffuso il Vangelo «per universum orbem» e aveva mandato lo Spirito, schiere di eletti e di angeli per convincerli ad abbandonare Satana. ⁷⁰

Un'ultima invocazione alla potenza dello Spirito, alla sua capacità catartica e alla necessità di seguire la Parola di Cristo concludeva lo scritto.

3. *Sul destino futuro della cristianità*

Le *Secundae Tabulae* si aprivano con l'*Apocalypsis expositio*, uno scritto di quasi trecento pagine dedicato al commento del testo biblico di Giovanni. L'*Expositio*, presentata come una tappa fondamentale nella comprensione dei misteri divini, offrì occasione a Sartori per illustrare, nella prospettiva escatologica, e con grande vivezza e diffusione, la propria visione della chiesa cristiana e di quella «anticristiana», della loro storia, natura, caratteristiche, finalità e destino futuro. La sua interpretazione dell'Apocalisse fu pienamente coerente con la concezione religiosa che egli aveva esposto nelle opere precedenti, incentrandosi sulla netta contrapposizione delle due realtà religiose e sulla previsione di un prossimo avvento del regno spirituale di Cristo in virtù della riscoperta della sua Parola. Anche nell'*Expositio*, Sartori mostrò inoltre la sua distanza dalla Riforma istituzionale, giustificando con il testo biblico il differimento al fu-

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 238 sg.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 255.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 256 sgg.

turo della rivelazione della verità evangelica: nello scenario apocalittico, l'idea che la *restitutio Christianismi* non fosse ancora stata realizzata acquistò, anzi, nuova forza e più solido fondamento.

Principalmente in questo consiste l'interesse dello scritto, poiché la visione apocalittica e chiliastica che vi viene illustrata non risulta né particolarmente articolata né originale, riproponendo quasi sempre un'esegesi tradizionale del testo biblico, priva di elaborazioni personali sulle questioni più spinose, quali soprattutto tempi e caratteristiche del momento apocalittico e del regno millenario. Anche al problema, cruciale, dei modi di attuazione del regno futuro è data una soluzione quietistica, affatto estranea al chiliasmo rivoluzionario. Se l'*Apocalypsis expositio* fu un testo apocalittico e millenarista, lo fu pertanto solo nella misura in cui prospettava la fine del Male e il prossimo avvento del regno spirituale di Cristo, dove si sarebbe pienamente realizzato l'ideale evangelico di pace, carità, amore fraterno in una comunità cristiana perfetta. Una visione cui dava forza e autorevolezza il carisma profetico di Sartori, che era d'altra parte intimamente connesso con quella prospettiva millenarista.

Generico il suo apocalitticismo, generico il suo chiliasmo, Sartori si può però annoverare tra le file degli utopisti in virtù dell'aspirazione all'instaurazione di una società cristiana completamente rinnovata e consacrata dal crisma divino. Profeti e millenaristi in questo convergono, sul terreno dell'utopia.⁷¹ Come per altri riformatori radicali del suo tempo (e non solo), l'utopia di Sartori fu fatta più di attese, speranze, progetti di riforma della società pensati come concreti e attuabili che di visioni di luoghi perfetti e irrealizzabili, fu più una miscela di tensione riformatrice e di realismo progettuale che l'elaborazione di un modello di città o Stato ideale atto a fornire un paradigma alternativo, secondo i canoni dell'utopia «classica». Al di là dei loro intendimenti, l'azione di questi uomini si tradusse nello spronare i contemporanei al cambiamento e nel lanciare ai posteri un «messaggio nella bottiglia» con il progetto di mondi diversi e più giusti da costruire in tempi propizi.⁷² Esempi di questo tipo di utopia non mancano nella storia di essa, da Gaismayr a Babeuf agli utopisti dei nostri giorni, anche se gran parte di quelle figure non si sarebbero

⁷¹ Cfr. VITTOR IVO COMPARATO, *Utopia*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 74. Vedi anche ERNEST L. TUVESON, *Millenium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1949.

⁷² L'espressione è di LUIGI FIRPO, *L'utopismo*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da ID., Torino, Utet, 1972-1989, 6 voll., III, p. 811, ma vedi tutto l'importante saggio (pp. 811-888), con ricca bibliografia.

probabilmente riconosciute nella definizione data loro, nella convinzione della fattibilità immediata dei loro progetti rivoluzionari.⁷³ Così Sartori, che non si stancò di predicare il suo ideale di riforma della cristianità al mondo protestante. Il futuro regno divino, delineato nel commento all'Apocalisse, fu uno degli sfondi più consoni dove proiettare quel suo disegno utopico.

Le vicende e il linguaggio immaginifico dell'Apocalisse si prestarono, con tutte le loro suggestioni, per delineare, nell'*Expositio*, la natura e il destino antitetici delle due realtà ecclesiastiche, l'*ecclesia Dei* e la «sinagoga satanae»: l'orrenda fisionomia della «bestia», la sua cruenta azione di devastazione del mondo, la sua prossima sconfitta da parte di Dio con l'instaurazione del regno spirituale di Cristo rappresentavano un paradigma perfetto per descrivere la lotta apocalittica fra Bene e Male che Sartori vedeva in pieno svolgimento sulla terra. Egli la identificò con la lotta fra la chiesa di Dio, un'entità spirituale e ampia, includente tutti i credenti, e le chiese cattolica e musulmana, considerate entrambe incarnazioni storiche di Satana, ma anche, implicitamente, come entità simboliche di tutte le forze dell'«anticristianesimo», inteso come tralignamento dal messaggio spirituale di Cristo. Questo conflitto esorbitava dunque dal confronto tra Roma, Costantinopoli, Ginevra e Wittenberg per investire tutte le chiese che non soddisfacevano le esigenze di una totale palingenesi della cristianità.

L'analisi delle lettere indirizzate da Giovanni alle sette chiese, per dedicare loro l'Apocalisse, dette modo a Sartori di esprimere innanzitutto il suo parere sulla comunità ecclesiale cristiana e sui suoi ministri. Sartori ribadì la sua nozione di *ecclesia Dei* come comunità composta da tutti gli illuminati dallo Spirito.⁷⁴ Tuttavia, in quest'opera fu introdotta per la prima volta un'idea che modificava molto non solo la sua nozione ecclesiologicala, ma anche la sua visione religiosa generale: l'idea che la «virtus [...] passionis Christi Iesu operata est in suos fideles tam ante passionem quam post», ossia che il sacrificio di Cristo era valido di per sé per la salvezza,

⁷³ Oltre alla bibliografia già citata, sull'utopia resta fondamentale FRANK E. MANUEL, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979. Per una puntuale messa a punto del fenomeno vedi anche la «voce» di BRONISŁAW BACZKO, in *Enciclopedia*, Torino, Einaudi, 1977-1984, 16 voll., XIV, pp. 856-920.

⁷⁴ IOHANNIS LEONIS NARDI *Apocalypsis expositio* cit., p. 13: il discrimine era tra gli uomini che «ambulant ad Deum, laudantes et glorificantes eum per Iesum Christum, et fructificantes in omni bono opere fructus spiritus sancti», «veri Christi fideles» e quanti «increduli et impii sunt de synagoga satanae».

senza delimitazioni temporali e senza la consapevole adesione al cristianesimo da parte dell'uomo.⁷⁵ Il *Regnum Dei* veniva enormemente dilatato da questa concezione, secondo la quale tutti gli uomini, di ogni tempo e confessione, potevano accedere alla salvezza grazie a Cristo – il numero degli eletti, ovvero dei fedeli, era infatti, dichiarava Sartori, «innumerabile, sicut stellae coeli», poiché essi erano scelti «ex omnibus gentibus».⁷⁶ In merito al valore del sacrificio del Figlio, il piemontese si fermò alla semplice enunciazione del concetto, senza inserirlo in una riflessione più complessiva, e non giunse all'arditezza di pensiero di Francesco Pucci, che estese l'azione salvifica di Cristo «ben al di là dei limiti storici di spazio e di tempo collegati al momento della sua incarnazione», identificando il Messia con la ragione divina insita in tutta l'umanità dall'inizio sino alla fine dei tempi.⁷⁷ Ciononostante, anche la nozione di Sartori, di un Cristo che operava nella storia dell'umanità con il suo potere salvifico, indipendentemente dalla sua incarnazione storica nell'uomo e nelle istituzioni ecclesiastiche, costituiva un principio che rivoluzionava la concezione tradizionale del cristianesimo.

Ampliamento non significava però illimitatezza del regno divino. Come molti altri eterodossi italiani – ma con la significativa eccezione di Castellione – Sartori conciliò l'«apertura del cielo divino» prospettata da Erasmo con l'idea della predestinazione, non vedendo contraddizione tra i decreti predestinazionistici di Dio e la sua volontà di salvare l'intero genere umano, in virtù della sua immensa bontà.⁷⁸ Così come le conciliò Borrhaus, che tentò sempre di mantenere unite – anche se non sempre in modo convincente – il suo latitudinarismo e la sua concezione predestinazionista, rigidissima ma basata su principi alternativi a quelli tradizionali, più unificanti e metastorici: nel pensiero di Borrhaus, era infatti lo stesso decreto eterno di Dio, nella sua indipendenza da ogni tipo di vincolo, religioso, temporale, geografico, culturale, sessuale, a farsi fondamento dell'ampiezza del regno di Dio.⁷⁹

⁷⁵ *Ibid.*, p. 187.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 82.

⁷⁷ Vedi l'Introduzione di Mario Biagioni a FRANCESCO PUCCI, *De praedestinatione* cit.

⁷⁸ L'espressione è di SILVANA SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia, 1520-1580*, Torino, Boringhieri, 1987, p. 142 (e dà il titolo ad un capitolo dedicato all'analisi del tema erasmiano dell'infinita misericordia di Dio, pp. 143-167). Il tema è presente anche nelle pasquinate italiane, come ad esempio in quelle riportate da OTTAVIA NICCOLI, *Rinascimento anticlericale* cit., pp. 158 sgg. Come si è detto, anche Curione cercò una sintesi tra le due posizioni.

⁷⁹ LUCIA FELICI, *Tra Riforma ed eresia* cit., pp. 115 sgg.; EAD., *Ambiguità e contraddizioni* cit.

La predestinazione divina è presente nella riflessione di Sartori come l'ordito di un tessuto: in tutta l'*Expositio* egli parlò degli opposti destini degli empi e dei pii, pur non illustrando dettagliatamente la propria concezione.⁸⁰ Le vicende delle sette chiese ricordate dall'evangelista davano prova, ad esempio, che i figli di Dio potevano errare temporaneamente, ma poi emendarsi grazie agli ammonimenti divini, poiché contavano sulla misericordia del Padre, che li sosteneva e li giustificava; i reietti non avevano invece questa opportunità.⁸¹ Questi ultimi potevano però pentirsi per decisione autonoma ed essere perdonati. Nella riflessione di Sartori, dunque, il decreto divino non solo non coincideva con l'appartenenza confessionale, ma appariva assai flessibile.⁸²

Sempre attenendosi al testo giovanneo, Sartori mostrò come i soprusi subiti dagli eletti ad opera dei ministri dell'Anticristo si iscrivevano nel disegno provvidenzialistico di Dio e trovavano in esso la loro superiore giustificazione.⁸³ Le tribolazioni della «chiesa sofferente» – per usare una nozione diffusa nel movimento riformato radicale, condivisa anche da Sartori – erano comunque destinate ad avere presto fine.⁸⁴

La fede in Dio e la carità erano considerate da Sartori le virtù primarie e le caratteristiche precipue dell'*ecclesia Dei* e dei suoi ministri. Nel delineare il suo modello ecclesiologicalo, l'esule piemontese riprendeva Giovanni nell'elogiare la comunità ecclesiale per la sua volontà di compiere opere di bene, con «fide viva», in nome del Padre e per l'edificazione del prossimo, per la sua insofferenza verso i malvagi e gli idolatri, per la sua capacità di sopportare le avversità e di mantenersi fedele a Cristo.⁸⁵ I pastori, paragonati agli angeli protettori delle sette chiese, venivano ap-

⁸⁰ IOHANNIS LEONIS NARDI *Apocalypsis expositio* cit., pp. 36, 40, 82.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 7 e 48: «Sed habeo adversum te pauca'. Ecce benignitas Domini [...] pauca enim dicit errata credentium, quoniam ipse misericors Dominus ad paucitatem, et nihilum redigit, non imputando ea, et iustificando nos ab eis [...] [Deus] castigat enim omnem filium quem recipit in adoptionem per Christum unigenitum filium eius. Sermo correctionis est ad omnes homines: sed credentibus, humilibus acceptantibus, est in emendationem et augmentum dilectionis. Impiis vero, superbis, spernentibus correptionem, est in odium et blasphemiam». Vedi anche pp. 40 e 36.

⁸² *Ibid.*, pp. 27 sgg., 49.

⁸³ *Ibid.*, pp. 14 sgg. (p. 15 per la citazione): «Permittit [...] Dominus ut nonnulli eius servi mittantur in carcerem, et multimode affligatur, ut tententur, ipsiquemet ac circumstantes videant eorum patientiam, operaque Domini mirabilia». Vedi anche pp. 41 sg.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 5 sgg.: «Christi fideles non possunt malos sustinere, nec malis adhaerere: quoniam ducti spiritu sancto».

prezzati per la loro irreprensibilità, sottomissione ai voleri divini, conoscenza della vera dottrina evangelica e per il loro impegno a diffonderla fra gli uomini. Come i sette candelabri d'oro posti nella destra di Giovanni (*Apoc.* 1, 20), essi si affidavano a Dio, procedendo solo con la guida del suo Spirito «in medio populi suorum fidelium electorum, ambulatio-
ne lucis, misericordiae, et charitatis».⁸⁶

Deviazioni erano possibili anche per Sartori che raccomandava ai fedeli di riaccendere la propria devozione, nei momenti di sconforto o di rilassatezza, con la preghiera e l'ascolto della Parola.⁸⁷ Davanti a Dio, l'ignavia non era ammessa: era necessario scegliere tra la via della fede e quella del rifiuto di Cristo poiché, affermava «non esse locum medium in via regni coelorum».⁸⁸ Da questa idea derivava il rifiuto opposto da Sartori al nicodemismo, un rifiuto fermo e motivato. Le sue dichiarazioni rivelano piena consapevolezza del problema e degli argomenti generalmente adottati per giustificare la dissimulazione: i «timidi», nella cui schiera erano da annoverarsi coloro che non manifestavano apertamente e concretamente la propria fede, che non sopportavano le persecuzioni e che si conformavano esteriormente ai riti «anticristiani», erano a suo avviso destinati alla dannazione eterna, poiché «oportet esse Dei et Christi eius, aut satanae».⁸⁹ L'esempio di Naaman solitamente invocato dai cripto-protestanti sulla traccia dei teorici della dissimulazione, non era, secondo Sartori, valevole, ma anzi affatto fuorviante.⁹⁰ Con evidente riferimento alla propria scelta personale – e lo sguardo rivolto ai propri conazionali e a quanti erano impegnati nel dibattito sul nicodemismo – il piemontese assumeva una decisa posizione: «potius quam fornicari idolatria et aliis abominabilibus, omnia bona terrena vitaeque corporalis postponenda sunt».⁹¹ Il martirio per motivi di fede veniva, anzi, esaltato quale massima testimonianza della fedeltà a Cristo.⁹² Rivendicando il valore

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 4 sgg. Vedi anche pp. 34 e 85 sg.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 7 sgg., 14 sgg.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 45.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 266 sgg.: «'Timidis autem et incredulis' etc. O quantum sunt consideranda haec verba, prudenterque ponderanda, quoniam ibi exprimit naturam et proprietatem illorum quos iusto iudicio condemnavit ad supplicia aeterna, non dans istis impiis partem in regno suo in hac sancta nova Hierusalem spirituali».

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 267 sgg.: «Multi istorum residentium cum antichristianis, putant se excusare cum exemplo Naaman [...] sed longe aberrant, quoniam ipse satis apertam facit confessionem de eius fide».

⁹¹ *Ibid.*, p. 269.

⁹² *Ibid.*, pp. 73 sgg.

etico e religioso della propria decisione di abbandonare beni e famiglia per le proprie convinzioni, Sartori si associava così alla dura critica di Calvino contro coloro che al di qua e al di là delle Alpi si opponevano, con varie ragioni, al martirio o all'esilio «religionis causa» e dissimulavano le proprie convinzioni.

La costanza nella fede rivestiva altresì, nel pensiero di Sartori, il valore di segno dell'elezione divina.⁹³ Il premio garantito ai cristiani perseveranti, ricordava Sartori con Giovanni, sarebbe stata la concessione dello Spirito e della manna, simbolo del Cristo spirituale, donata ai fedeli durante l'eucaristia «sub velamine» del pane e del vino.⁹⁴ Quel dono li rendeva la colonna della «nuova Gerusalemme» spirituale, la «chiesa militante», il tempio sul quale era scritto il «nomen Dei sui Patris scriptura indelebili spiritus sancti, ut sit vivum membrum Christi, et tabernaculum sancti spiritus».⁹⁵ Sartori incitava pertanto energicamente tutti gli uomini ad ascoltare il messaggio salvifico di Cristo: «Aperite igitur, o surdi, aures vestras, et audite quid spiritus sanctus dicat omnibus ecclesiis: qui vicerit, non virtute propria, sed virtute spiritus Christi nobis ex gratia donati [...], non laedetur a morte secunda».⁹⁶

Delineata la fisionomia della chiesa cristiana Sartori interpretò la prima visione di Giovanni, quella della corte celeste e dell'apertura dei sette sigilli da parte degli angeli (*Apoc.* 4). Nella descrizione del trono celeste Sartori ripropose le sue opinioni consuete. Il trono alludeva, a suo avviso, al rapporto fra Dio e la sua chiesa.⁹⁷ Sul trono divino erano posti il Padre e il Figlio, uniti «aeternaliter», che apparivano agli eletti in tutto il loro splendore e con tutti i loro doni, di pace e di speranza.⁹⁸ Li circondavano ventiquattro sapienti, raffiguranti gli apostoli e i profeti, destinati

⁹³ *Ibid.*, p. 16.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 10 sg., 22 sg.: «Manna figurabat Christum, qui est panis vitae aeternae de coelo descendens, quem absconditum ab oculis nostris corporeis, in coena nos eius fideles fide viva accipimus et manducamus, cum ibi se det nobis vere participandum et communicandum sub velamine signorum panis et vini». Sartori ricordava polemicamente anche qui che la manna era un «cibo» ben diverso da quello offerto dalla Chiesa romana nel suo malinteso rito eucaristico: «Christus est manna quod abscondite datur fidelibus [...] et non aperte, ut male volunt nonnulli, qui dicunt in re sacra abscondita transubstantiari». *Ibid.*, p. 17.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 43.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 55: «Quomodo ecclesia Dei sit illuminata a gloria Domini, et cum ipsa sit in conspectu throni eius qui eam regit, inspirat, et ducit spiritu suo, quis status illius, et convenientia eius cum Domino aperte pandit per hanc visionem».

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 55 sgg.

a istruire i figli di Dio nella vera dottrina di Cristo.⁹⁹ I quattro animali presenti sul trono, «pieni di occhi», erano coloro che avevano redatto la Sacra Scrittura «pleni divino lumine, et oculis spiritus sancti», e che l'avrebbero predicata ai quattro angoli della terra, mostrandosi sempre vigili e irreprensibili.¹⁰⁰ Essi costituivano un modello per i pastori della chiesa di Dio.¹⁰¹

Il commento al sesto capitolo dell'Apocalisse, in cui si narra dell'apertura dei sigilli e dell'apparizione dei quattro cavalieri, dava modo a Sartori di illustrare la sua visione della storia del cristianesimo. Il cavaliere del cavallo bianco raffigurava l'assoluta purezza della chiesa primitiva, guidata da Cristo e edotta dagli apostoli nella vera dottrina.¹⁰² La diminuzione della carità e della fede in Cristo aveva aperto la via al cavallo rosso, cavalcato da Satana, che aveva ridotto in schiavitù gli uomini con le sue dottrine diaboliche e scatenato la violenza omicida.¹⁰³ Con il cavaliere del cavallo nero, a funestare il genere umano era giunta la peste, inviata da Dio per la resipiscenza.¹⁰⁴ La morte cavalcava l'ultimo cavallo, verdastrò, e portava il suo carico funesto per consentire a Satana di regnare su tutti gli increduli.¹⁰⁵ I secoli successivi alla predicazione apostolica erano pertanto visti come scenario del dispiegamento della violenza e della forza devastatrice dell'Anticristo, attraverso la sua incarnazione nella «chiesa della magna meretrice». Con questa espressione si designava sia la chiesa musulmana sia quella romana, che venivano raffigurate come i «due corni della bestia» descritta nel tredicesimo capitolo dell'Apocalisse, dalle fattezze di agnello, ma con un eloquio da dragone (*Apoc.* 13, 11):

'Et habebat cornua duo similia agni'. Haec bestia seu regnum bestiale et monarchiale habet iam dicta duo corna Papae in Europa, et Mahumeti in Asia et Aphrica, quae iactant se habere potestatem, quam habet Agnus in coelo et in terra. Mahumetis promittit credentibus suae falsae et satanae doctrinae vitam aeternam. Papa etiam idipsum affirmat omnibus de regno suo credentibus in eum, viventibusque secundum eius falsas et satanas doctrinas traditionis hominum.¹⁰⁶

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 56 sg.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 59.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 61.

¹⁰² *Ibid.*, p. 70.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 70 sgg.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 72.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 73.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 163; vedi anche pp. 26, 101 sgg. 124.

In tale identificazione, Sartori seguì l'interpretazione di Lutero, ma non accolse la sua profezia su una prossima sconfitta dell'Impero ottomano, basata su una complicata esegesi del passo 12, 14 dell'Apocalisse.¹⁰⁷ Né, come vedremo, le due confessioni furono completamente equiparate nella condanna. Il commento di Sartori al capitolo dodicesimo, così tradizionalmente denso di implicazioni nello scontro con il Turco, non recava traccia di lambiccamenti profetici: il suo scopo era quello di definire l'opposizione tra l'*ecclesia Dei* e quella «anticristiana», nelle sue diverse personificazioni e manifestazioni. Con questo modulo interpretativo veniva letto il combattimento della donna con Satana: simbolo della comunità dei santi, raggiante come il sole della giustizia di Cristo, ella dominava tutto il mondo umano e celeste raffigurato dalla mezza luna.¹⁰⁸ Gli stessi criteri ermeneutici vennero applicati anche nell'analisi dei successivi undici capitoli, in cui l'attenzione del Sartori si concentrò sull'analisi del conflitto tra le due realtà religiose e sulla sua risoluzione a breve termine piuttosto che sull'elaborazione di complessi scenari apocalittici. L'equiparazione della chiesa romana alla «chiesa di Maometto», come egli la definiva, risultava così sostanzialmente funzionale al suo progetto di rinnovamento e di riconciliazione dell'umanità.

L'intera storia del cristianesimo venne riletta da Sartori alla luce dell'idea che l'azione congiunta delle due *ecclesiae* «diaboliche» aveva determinato la rovina di tutta l'umanità. Anche il commento al passo «Et vidi aliam bestiam ascendentem de terra» (*Apoc.* 13, 11) gli diede modo di esporla. Dopo l'apparizione della prima bestia, incarnatasi in Nabucodonosor, che aveva usurpato il potere di Dio spingendo i fedeli alla mondanità e all'osservanza della legge diabolica (simboleggiata dai dieci diademi posti sul capo della bestia), con il decadere dell'impero romano si era fatta avanti la seconda bestia, che aveva le fattezze di Maometto, e aveva diffuso la sua religione in Asia e Africa.¹⁰⁹

Le due *ecclesiae* erano meritatamente simboleggiate dalla «magna meretrice», secondo Sartori, per il loro tradimento di Cristo. Entrambe lo avevano perpetrato, quella musulmana negando il ruolo salvifico del Messia, quella cattolica soppiantandolo con le sue pratiche idolatriche, quali la messa e altri sacramenti inventati, i voti, le indulgenze, il culto

¹⁰⁷ MARTIN LUTHER, *Vorrede zu Commentarius in Apocalypsin*, in *Luthers Werke*, XXVI, pp. 120-124.

¹⁰⁸ IOHANNIS LEONIS NARDI *Apocalypsis expositio* cit., pp. 135 sgg.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 161.

dei santi e del pontefice, i pellegrinaggi, le bolle ecc.¹¹⁰ Gli attributi della «grande meretrice», i suoi abiti, i suoi monili, i suoi gesti erano interpretati da Sartori come altrettante metafore della sua azione e delle sue qualità morali: le due corna simili a quelle dell'«Agnello» rappresentavano il preteso potere del papa di adempiere la Legge, spettante solo a Cristo; la mitra papale, come il diadema della «bestia», era il segno dell'usurpazione del potere temporale compiuta dai pontefici; il suo eloquio simile al dragone era paragonabile alla profusione di dottrine menzognere riversate sull'umanità dalle due chiese; e così via.¹¹¹

Tuttavia, l'azione più perfida compiuta dalla «grande meretrice» era, secondo Sartori, l'imposizione di dottrine estranee alla Scrittura, tratte dalle «vane scienze umane» e da escogitazioni «sataniche» per giustificare pratiche e strutture culturali.¹¹² L'alterazione e l'occultamento della Parola di Cristo erano considerati dal piemontese la scaturigine di tutti i mali che affliggevano il cristianesimo, minandone la natura e l'intima coesione. La sostituzione di nozioni e valori cristiani con quelli diabolici aveva infatti causato il totale decadimento della chiesa, divenuta sempre più corrotta, rapace, tirannica e aveva aperto la strada al fiorire di «tot sectae carnales religionum doctrinae antichristianae seducentis».¹¹³ Non causalmente, egli individuava nel divieto della divulgazione del Vangelo, «in omni tempore, maxime diebus nostris», uno dei primi obiettivi dei sudditi di Satana.¹¹⁴

A diffondere le dottrine diaboliche erano stati gli uomini dall'aspetto di locuste risvegliati dal quinto angelo (*Apoc.* 9, 7-13), nei quali Sartori vedeva la personificazione degli ecclesiastici e dei loro vizi, terribili benché circondati da un'aura di santità.¹¹⁵ Nel condannare questa discrepanza fra apparenza e realtà, Sartori non faceva distinzioni fra gli esponenti delle varie chiese, accomunando ai cattolici i musulmani ed anche gli anabattisti.¹¹⁶ Anzi, su questi ultimi il piemontese esprimeva un giudizio molto deciso che, mentre marcava la sua distanza dal movimento anabattista, metteva in luce le ragioni politiche e civili, oltre che religiose, di questo

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 101 sg., 209 sgg.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 150 sgg. Vedi anche p. 209.

¹¹² *Ibid.*, p. 99.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 88: «Quoniam ostendit hos esse lupos rapaces, et non pastores: eorumque praedicatores esse annunciatores verbi satanae in mendacio, et non verbi Christi in veritate».

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 104.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 104 sg.

divario. L'accusa rivolta da Sartori agli anabattisti era quella di mascherare con la carità la loro ipocrisia e la loro volontà di distruggere i fondamenti della religione, dello Stato e della società. Le dottrine che, con piena cognizione, ma anche con palesi scopi detrattivi, Sartori attribuiva al movimento anabattista erano la negazione della divinità di Cristo e della natura corrotta dell'uomo, l'alterazione del significato del battesimo, il rifiuto dei magistrati e degli obblighi della vita associata, la comunanza dei beni, l'eccessiva liberalità:

Quod maius tegumentum eorum hypocrisis habent anabaptistae quam charitatis? Tamen sub hac humana facie, ipsi volunt vivere sine labore, habere bona communia, tolerare malignantes homicidas, annihilare magistratus, confundere baptismum Christi, eiusque Deitatem negare. Quid plura, subvertere omnia, et facere ut homines peccatores sint spiritus qui peccare non possint: talis est hypocrisis satanae.¹¹⁷

Agli occhi dell'antico funzionario dello Stato sabauda il tentativo di distruggere le istituzioni dello Stato e di «subvertere omnia» proprio degli anabattisti appariva inammissibile.

Il senso civico maturato da Sartori nel corso delle sue esperienze professionali dava forma, fondendosi con le sue aspirazioni religiose, anche alla sua concezione dei rapporti fra Stato e chiesa nella repressione dell'eresia. Benché nel pensiero dell'esule piemontese non sia presente una teoria articolata dei rapporti fra potere civile ed ecclesiastico, molto chiara è la sua condanna dell'appropriazione indebita dei poteri dello Stato da parte dell'autorità religiosa. Tanto più che l'atteggiamento coercitivo era considerato come il tratto più distintivo della chiesa «anticristiana»:

Et in signis poenalibus cruciando et trucidando eos qui contra sedem pestilentiae papalem et Mahumetanam verbum veritatis faciunt, assumentes sibi potestatem gladii temporalis in conspectu regum et principum ad quos spectat, et abutentes eo gladio, quoniam ut Apostolus Paulus docet, est ad vindictam malorum, et ad laudem bonorum.¹¹⁸

I principi venivano pertanto esortati a non prestare «minime» ascolto agli ecclesiastici e a non soggiacere alla loro tradizionale volontà coattiva, che conosceva proprio allora una recrudescenza in molte terre della cristianità.¹¹⁹ Sartori non riconosceva invece ai fedeli alcuna possibilità di in-

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 105 sg.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 169.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 74 sg.: «Haec quae scripta sunt tam clara [sulla persecuzione] ignorare non debebant, praesertim temporibus nostris, in quibus crudelis admodum persecutio facta est,

subordinazione: l'unica risposta da lui prevista alla persecuzione messa in atto dagli «anticristiani» era la sopportazione, la resistenza tenace ma pacifica alle loro vessazioni, effettuata con le «armi spirituali», «gladio scilicet verbi Dei [...] scutoque verae fidei».¹²⁰ Di fronte alla persecuzione, Sartori incitava ancora una volta al martirio.¹²¹

All'azione repressiva degli «anticristiani» veniva riferito l'intero capitolo ottavo dell'Apocalisse: i flagelli provocati dalle quattro trombe angeliche, con la cascata di fuoco e sangue riversata sulla terra, il mare, i fiumi, il sole e la luna, simboleggiavano l'oscuramento morale e i torti materiali subiti dai fedeli ad opera loro. Ad esempio, il rovescio di grandine, fuoco e sangue sulla terra raffigurava la furia con cui gli emissari di Satana avevano sparso e spargevano «omnibus temporibus» il sangue innocente dei veri cristiani.¹²² O, ancora, la trasformazione del mare in sangue e la distruzione di pesci e navi venivano interpretate come l'azione dei seguaci delle dottrine carnali, fluttuanti come l'«acqua amara delle false dottrine umane»: un'acqua che si mutava nel sangue dei perseguitati, i «servi di Cristo», a causa della loro crudele repressione.¹²³ Interessante è la puntualizzazione di Sartori in merito al tipo di pressione esercitata sui fedeli da parte degli «anticristiani», che si manifestava non tanto nel costringerli a non seguire il Vangelo, ma a resistere allo Spirito e a perseguitare i «servi divini»: e la coazione a ostacolare l'opera dello Spirito negli uomini era presentata come la premessa del loro asservimento a Satana.¹²⁴ La distruzione arrecata dagli angeli avrebbe colpito, per il piemontese, gli «anticristiani» e gli ipocriti «instabiles» – raffigurati dalla «terza parte» degli elementi su cui secondo l'Apocalisse si sarebbero abbattuti i flagelli divini; unica superstite a tanta rovina sarebbe stata l'*ecclesia Dei*.¹²⁵

Nella lotta contro i dissidenti, Sartori riconosceva tuttavia ai musulmani una maggiore moderazione rispetto ai cattolici: «mitius agentes Mahumetistae, aperti hostes Christi cum servis Domini Iesu, quam Papi-

multisque in regionibus Christianismi adhuc fit ab antichristianis, quibus Principes minime aures accommodare debent».

¹²⁰ *Ibid.*, p. 74.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*, pp. 89 sg.

¹²³ *Ibid.*, p. 92: «Facta est in sanguine, id est, in cruenta voluntate animi se vindicandi contra servos Iesu Christi, effundendique pro posse [sic] eorum sanguinem».

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 91 sg. Vedi anche pp. 90 sg.

stae».¹²⁶ La tolleranza esistente nell'Impero ottomano verso i seguaci di altre religioni, lasciati liberi di esercitare i propri culti previa l'osservanza delle leggi imperiali, era nota all'Occidente e già decantata da molti riformatori, prima di divenire un importante punto di riferimento nel dibattito sulla libertà di pensiero nell'età dei Lumi.¹²⁷ L'atteggiamento più liberale dei maomettani influì anche sulla valutazione di Sartori della «chiesa» islamica: pur condannata, essa veniva fatta segno di un giudizio complessivamente meno negativo rispetto a quella romana. L'intolleranza della chiesa cattolica, la sua più scoperta materialità, la sua più subdola pericolosità e ipocrisia la rendevano agli occhi dell'esule piemontese l'incarnazione più perfetta di Satana: «Regnum bestiae duorum cornuum magis aperte demonstratur in cornu papali, quam in cornu Mahumeti».¹²⁸ Questa disparità di giudizio sulle due confessioni emergeva anche nella concezione escatologica di Sartori, incline a riferire più a Roma che all'islam la fine pronosticata alla «grande meretrice» (*Apoc.* 17-18).¹²⁹

Il destino finale dell'*ecclesia Dei* e del suo secolare avversario era descritto da Sartori negli ultimi cinque capitoli dell'Apocalisse, in cui la narrazione trattava del tempo degli ultimi eventi escatologici. Secondo la sua concezione, l'ora della sconfitta della «magna meretrice» e dell'avvento del regno di Cristo era suonata, annunciata da una nuova rivelazione della Parola divina. L'*ecclesia Dei*, rinata spiritualmente grazie ad essa, sarebbe vissuta nel regno messianico mille anni, ovvero sino alla fine del secolo, nel segno dello Spirito. Dopo un nuovo intervento delle potenze sataniche, sotto le spoglie di Gog e Magog, vi sarebbe stata la vittoria finale di Dio, il giudizio finale e l'instaurazione della «Nuova Gerusalem-

¹²⁶ *Ibid.*, p. 213.

¹²⁷ Un'analisi puntuale del giudizio dei riformatori sull'islam è in VICTOR SEGESVARY, *L'Islam et la Réforme. Études sur l'attitude des réformateurs zurichois envers l'Islam 1510-1550*, San Francisco, London, Bethesda, International Scholars Publications, 1998, (I ed. Ginevra, 1978). Joachim Camerarius, nelle sue *Meditationes historicae*, riportava un famoso aneddoto su Solimano il Magnifico, che esaltava la bellezza di un prato fiorito paragonandolo alla varietà religiosa del suo Impero: nell'edizione francese (Lione, 1610), I, p. 283. Voltaire indicò ad esempio la situazione dell'Impero nel suo *Traité sur la tolérance* (edizione curata da RENÉ PO-MEAU, Paris, Garnier Flammarion, 1989, p. 50). Per la riflessione sul tema nell'età dei Lumi vedi ROLANDO MINUTI, *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo Settecento*, Firenze, Olschki, 2006 («Studi e testi per la storia della tolleranza in Europa nei secoli XVI-XVIII, 9), cap. II.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 164.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 209.

me», ricetta degli eletti provenienti da tutto l'orbe, luogo di pace, di giustizia e di beatitudine eterne.¹³⁰

Apparentemente, si trattava di uno schema escatologico classico, condivisibile anche dai riformatori. Ma ciò che lo caratterizzava, e che lo distingueva, sospingendo Sartori nell'area del non conformismo radicale, era l'idea che il vero rinnovamento della cristianità dovesse ancora iniziare, che di esso sarebbero stati promotori uomini ispirati direttamente da Dio e che il regno millenario fosse una realtà etico-religiosa, connotata dall'attuazione rigorosa dei principi evangelici e dalla conversione ad essi di tutto il genere umano. Il differimento al futuro della *restitutio Christianismi*, l'ispirazionismo, quella concezione della religione comportavano infatti la svalutazione dell'azione riformatrice compiuta sino ad allora dalle chiese protestanti – non risolutiva per la palingenesi della cristianità. Con essa, veniva rifiutato il preteso monopolio della verità divina da parte dei rappresentanti ecclesiastici e affermata la dequalificazione di essi, soppiantanti dai nuovi profeti nella guida dei cristiani; si proponeva un modello religioso diverso sia per il presente sia per l'atteso regno messianico. Sartori si riteneva investito per la sua attuazione in prima persona, in qualità di messo divino. Il suo progetto non era molto circostanziato, non aveva un'articolazione complessa né era nutrito da aspirazioni di rivoluzione economica o sociale come molte altre utopie presenti nella tradizione millenarista, anche coeva a Sartori (alla quale peraltro egli non faceva mai riferimento nella sua opera). Non si inseriva in una visione generale della storia del cristianesimo scandita secondo epoche, cara alla tradizione gioachimita ancora vitalissima ai suoi tempi. Non conteneva descrizioni particolareggiate o originali del futuro regno messianico, come quelle elaborate da Borrhaus. Non vi si proiettavano attese di egualitarismo sociale o di palingesi generale del creato, come ad esempio faceva Guillaume Postel, né prevedeva interventi cruenti per la sua realizzazione come voleva Thomas Müntzer. La concezione escatologica di Sartori si incentrava su un'unica idea, variamente declinata, che era poi la stessa che informava tutto il suo pensiero religioso, quella del ritorno a Cristo e al suo messaggio spirituale ed evangelico, senza alcun compromesso morale, religioso, istituzionale. Ma già questo concetto, e l'apoditticità con cui veniva affermato, rendevano la sua visione eversiva della realtà religiosa del suo tempo.

Gli artefici del processo di evangelizzazione dell'umanità erano espli-

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 262 sgg.

citamente individuati da Sartori nei «servi di Dio», fra i quali naturalmente egli si annoverava. Essi erano simboleggiati dai sette angeli inviati dal Padre affinché i loro terribili flagelli dessero agli uomini consapevolezza dell'approssimarsi della distruzione delle chiese «anticristiane» e della rivelazione del puro Vangelo, «quam nos vidimus, et videmus oculis nostris».¹³¹

I primi ad essere oggetto della condanna dei messi divini sarebbero stati gli ecclesiastici, soprattutto – ma non esclusivamente – cattolici, in quanto perfette immagini di Satana per il loro cupido attaccamento ai beni mondani. Così Sartori interpretava l'immagine della prima «coppa dell'ira di Dio» riversata dal primo angelo sulla terra.¹³² Ad essere colpiti per secondi dagli «angeli-profeti» sarebbero poi stati gli «instabiles hypocritae», che si erano allontanati dal Vangelo per aderire alla dottrina diabolica, fluttuante come il mare nel quale veniva vuotata la seconda coppa. La loro devianza era meno appariscente rispetto a quella dei primi, perché ammantata da una santità simulata, ma non meno riprovevole in quanto ostile alla verità evangelica e ai suoi veri portavoce.¹³³

I fiumi e le sorgenti tramutati in sangue dal terzo angelo con la sua coppa rappresentavano per Sartori il purissimo fonte del Vangelo inquinato dagli ecclesiastici con l'«absinthio amarissimo» delle loro interpretazioni.¹³⁴ Egli riteneva che l'intervento di Dio nei confronti degli ecclesiastici fosse destinato a far nuovamente zampillare le «chiare acque» della

¹³¹ *Ibid.*, pp. 191 sgg.: «Et audivi vocem magnam de tempore dicentem septem Angelis: Ite, et effundite septem phialas irae Dei in terram' [...] Vox haec magna exiens de templo coelesti, est vox Domini quae praecipit angelis suis, id est omnibus ministris ecclesiae servis suis, dicens: 'Ite, et effundite septem phialas irae Dei in terram' [...] Hae ultimae plagae a Domino comminatae, missae sunt pro destructione ipsius monarchiae Mahumeti et Papae antichristianae, quam nos vidimus, et videmus oculis nostris. Iamque nota nobis facta sunt tot signa missa a Domino, tot correctiones et flagella, et quomodo notificaverit hos filios perditionis servis suis: adeo ut quasi non restet, nisi haec ultima plaga verae revelationis synceritatis evangelicae, apertaeque demonstrationis huius bestiae antichristianae, omnes plagas complectens».

¹³² *Ibid.*, pp. 195 sg.: «Cum fuerit longo tempore occultata veritas synceritatis evangelicae in hoc regno bestiae antichristianae, quando Dominus excitavit primos servos suos ad praedicandum et aperiendum veritatem, vulnus saevum et pessimum factum fuit in eos qui habebant characterem bestiae, id est, in praelatos suos ab eo characterizatos [...] id est, suos servitores, praecipue qui a papa et suis praelatis dependent [...] Per effusionem in terram intelligit super eos de regno bestiae, qui sunt magis terreni, pinguiioresque bonorum terrenorum, et qui in terrenis concupiscentiis corda eorum magis dedita habent».

¹³³ *Ibid.*, pp. 196 sgg.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 197.

sua Parola e a vendicare i suoi seguaci, che erano stati perseguitati dalle autorità civili, sobillate da quelle religiose, per aver tentato di smascherare i loro inganni.¹³⁵ Il potere civile e la società erano chiamati a farsi strumenti della volontà divina in questa lotta per la verità, la libertà e la giustizia: «iuste Dominus [...] concitabit et principes et populos contra eos, ut vindictam faciant de servis suis [...] contra hanc magnam meretricem, quae poculo letali falsae doctrinae potavit populum».¹³⁶

La completa rivelazione della verità evangelica in tutto l'orbe, luminosa come il sole della giustizia di Cristo che rischiarava le «tenebre dell'iniquità del regno della bestia», avrebbe accecato gli empi: questo era il significato assegnato da Sartori all'immagine apocalittica del quarto angelo, che rovesciava la sua coppa sul sole, bruciando gli uomini.¹³⁷ Il flagello inflitto dal quinto angelo investiva il trono della «bestia anticristiana», provocando una reazione di furore e di ira ferina nei suoi seguaci, che non sopportavano di udire la verità divulgata dai predicatori del Vangelo circa la vera titolarità della cattedra di Pietro, non appartenente al pontefice, ma solo a Cristo.¹³⁸ Con la diffusione della dottrina evangelica e la distruzione del trono diabolico, si essiccava il «grande fiume della perdizione e della morte eterna», prefigurato dal fiume Eufrate in cui il sesto angelo vuotava la sua coppa, e veniva preparata la strada della vita eterna per i sovrani e per tutti i fedeli dell'*ecclesia Dei* attraverso una «novam nativatem spiritualem».¹³⁹ A questo cammino di liberazione avrebbero cercato di opporsi forze bestiali e immonde – come le rane che Giovanni aveva visto fuoriuscire dalla bocca del dragone (*Apoc.* 16, 13) – con le armi loro proprie: l'incitamento alla guerra e ai conflitti fratricidi rivolto ai popoli e ai principi, la persecuzione dei predicatori della «verità evangelica».¹⁴⁰ Se la coercizione era stigmatizzata in quanto «anticristiana», la guerra attirava la decisa condanna di Sartori, come quando si trovava in Piemonte, perché contraria agli insegnamenti di Cristo e causa di sofferenze, di odio, di sovversione dell'intera *societas Christiana*: su di essa si stendeva l'ombra lunga del Maligno, che «semper concitavit reges, principes et populos ad bellum [...] et qui omnia in eversionem docuit».¹⁴¹

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 197 sg.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 198 sgg.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 200.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 201.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 203.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 202.

Sartori prevedeva la sconfitta delle forze avversarie ad Armagedon, il «monte del Vangelo», ma senza indulgere in visioni apocalittico-rivoluzionarie: si profetizzava solo una futura e generica sollecitazione da parte di Dio a tutti i «re, magistrati e popoli della terra» affinché distruggessero i regni satanici.¹⁴²

L'apparizione del settimo angelo (*Apoc.* 16, 17) rappresentava un momento molto importante perché la voce di Dio risuonava allora nel mondo, annunciando la prossima fine del regno «anticristiano» e il disvelamento dei misteri divini.¹⁴³ La coppa che egli versava nell'aria significava la rivelazione «gladii versatilis verbi sui».¹⁴⁴ Sartori dichiarava che l'arma divina sarebbe stata scagliata contro tutte le forze che si opponevano a Dio, sotto le spoglie dei potenti o dei persecutori.¹⁴⁵ Quella che poteva apparire come una deroga al rispetto per lo Stato proprio del piemontese o il vagheggiamento di una rivoluzione politica era in realtà una conferma della coerenza del suo pensiero in merito alla palingenesi della *societas Christiana*: le autorità terrene divenivano anch'esse oggetto della vendetta di Dio solo allorché si rendevano complici delle potenze «anticristiane» nella loro opera di corruzione della cristianità.¹⁴⁶ Sartori operava infatti una netta distinzione fra i due tipi di potere civile, quello indipendente e quello colluso con la chiesa «anticristiana». Ciò emergeva con chiarezza dal commento al capitolo relativo alla rovina di Babilonia (*Apoc.* 18, 9: «Et flebunt et plangent se super illam reges terrae»), in cui si delineavano gli opposti comportamenti dei sovrani di fronte alla distruzione del regno «anticristiano». Anche questa posizione rivelava il forte senso etico di Sartori.¹⁴⁷

L'ira divina, scatenatasi dopo la venuta dell'angelo, si sarebbe abbattuta con furia tremenda sulla «synagoga antichristiana» e su tutti i suoi esponenti.¹⁴⁸ L'atteggiamento consigliato da Sartori ai fedeli in vista di

¹⁴² *Ibid.*, p. 203.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 204 sgg.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 204.

¹⁴⁵ *Ibid.*: «Contra principes et potestates, adversus rectores tenebrarum mundi huius, contraque spiritum qui nunc operatur in filios diffidentiae».

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 205. Vedi, ad esempio, p. 210.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 228: «Per reges terrae intelligit terrenos, qui nondum conversi erunt, et renati novitate vitae. Isti in destructione huius regni antichristiani flebunt et plangent seipsos super desolationem eorum desideratae meretricis, sed non reges, principes, et magistratus ecclesiae Dei et Domini Iesu Christi, qui [...] laetabuntur de tanta gratia».

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 205.

questo avvenimento era, ancora una volta, quietistico: l'*ecclesia Dei* doveva conservare un «sanctum silentium» e levare ardenti preghiere al cielo.¹⁴⁹ A dar voce alla sua esultanza erano chiamati i «servi di Dio» che, radunati sul monte celeste di Sion, innalzavano il «nuovo cantico» della nuova e vera «liberazione dall'Egitto» dei credenti provenienti da tutto l'orbe, «ex omnibus nationibus, gentibus, tribubus, populis, et linguis».¹⁵⁰ Il ruolo del profeta era, anche in questo frangente, centrale.

Nella descrizione della rovina della «grande meretrice» e di Babilonia, successive alla discesa degli angeli (*Apoc.* 17-18), Sartori attinse a piene mani all'armamentario controversistico della propaganda protestante contro Roma – ritenuta, come si è detto, la più coinvolta nella profezia apocalittica –, pur non cessando di associare nel suo giudizio la chiesa cattolica e la «chiesa di Maometto». Ogni elemento caratterizzante la fisionomia e l'azione della «donna» e tutti i castighi abbattutisi sulla città furono così ancora una volta interpretati come metafore della condotta esecrabile e del terrificante destino della chiesa «anticristiana», con toni violenti e con puntigliose esposizioni dei suoi vizi, degli abusi e dei torti inflitti alla società cristiana nel suo secolare dominio.¹⁵¹ Osservazioni dettagliatissime sulla critica situazione della cristianità causata dall'azione corruttrice e persecutoria delle chiese furono poi effettuate da Sartori nell'interpretazione dell'attacco di Gog e Magog, precedente il giudizio universale e la nuova creazione, che egli considerò come l'ultima offensiva condotta dalle chiese «anticristiane» contro la cittadella degli eletti.¹⁵²

Assai più laconico e vago fu invece il commento del piemontese al passo dell'Apocalisse relativo all'incatenamento del dragone per mille anni (*Apoc.* 20, 2 sgg.), prefigurazione tradizionale, nel pensiero chiliastico, del regno millenario di Cristo. Sartori si limitò ad affermare che Dio avrebbe legato Satana per mille anni, spiegando che con questo periodo era da intendersi «usque in consummationem seculi, quoniam in alia vita aeterna nulla est tentatio, tribulatio, crux, seu persecutio Christi fidelium, sed omnis beatitudo et requies in perfecta iubilatione».¹⁵³ Anche in merito alla vita dei fedeli nell'era millenaria non venivano forniti molti particolari. La loro prima resurrezione, che si verificava grazie al ritorno di Cri-

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 206.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 209 sgg.

¹⁵² *Ibid.*, pp. 254 sgg.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 249. Vedi anche p. 250.

sto, era spiegata come una rinascita spirituale, destinata a trasformarsi in resurrezione completa e definitiva nel giorno dell'ultimo giudizio solo in virtù della loro fede nel Messia.¹⁵⁴ Il loro futuro era di regnare con Cristo, come suoi ministri, per mille anni, in una vita illuminata dalla grazia e dallo Spirito, in attesa di quella eterna.¹⁵⁵ Quell'altra vita immortale sarebbe iniziata con il trionfo definitivo di Dio sul Male, con il rinnovamento del creato e l'inizio di un'era eterna di pace, di giustizia, di libertà nella «nuova Gerusalemme» celeste.¹⁵⁶

Il disinteresse dimostrato da Sartori verso una peculiare definizione dei tempi escatologici e delle caratteristiche dei regni millenari era compensato dal fervore accorato con cui invocava, a conclusione della sua opera, la prossima rivelazione di Cristo nel mondo e la liberazione del suo popolo dal Faraone:

Exurge igitur Domine, et defende causam tuam, extende brachium omnipotentiae tuae super tanta abominabili impietate. Revela lumine fulgurantis radiosae tuae deitatis, et veritate tua evangelica, hos filios perditionis. Atterre, et ad nihilum redige hanc magnam bestiam duorum cornuum [...] ecclesia tuorum humilium fidelium [...] magno cum desiderio expectat omnimodam hanc liberationem populi tui a manu Pharaonis, et a servitute Aegypti [...] Veni igitur cito Domine Iesu ad liberandum nos, et sicut dignatus es nobis promittere.¹⁵⁷

Erano comunque aspettative aliene da tentazioni sovversive: il futuro prospettato ai fedeli da Sartori era di paziente attesa del compiersi del disegno salvifico divino, con una saldezza della fede e una fiducia nella vittoria di Dio sull'Anticristo degna di una milizia divina.¹⁵⁸ Di quelle aspirazioni Sartori intese farsi interprete con il profetismo, che doveva essere rispondente, nei suoi contenuti e nelle sue forme, con la «necessità dei tempi».¹⁵⁹ Ma la soluzione che egli auspicava non apparve comunque consona agli uomini dei suoi tempi.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 252 sg.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 253: «Id est, in hac vita per gratiam et spiritum sanctum victores super inimicos suos, et in alia per gloriam in aeternum».

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 262 sgg.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 287.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 251 sg.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 280.

4. *Prime riflessioni sul messaggio riformato: l'In scutum malae fidei Nicolae Granarii*

L'*In scutum malae fidei Nicolae Granarii, gladius versatilis verbi Dei*, composto presumibilmente già in Italia, risente visibilmente del clima e della destinazione che ne furono all'origine per il suo spiccato carattere controversistico; ma esso fu più che un semplice scritto di polemica anticattolica. L'*In scutum* era stato redatto in risposta all'opera del teologo e canonico di san Vittorio Nicolas Grenier, il *Bouclier de la foy*, circolante in Italia nella lingua originale prima di conoscere una certa fortuna nella traduzione del protonotario apostolico Antonio Buonagrazia.¹⁶⁰ *Le Bouclier de la foy* inaugurava la carriera di teologo e di polemista del Grenier nella Francia della guerra civile; ad esso sarebbero seguiti altri fortunati scritti quali *L'espée de la foy*, *l'Institution catholique de la vérité du précieux corps et sang de Jésuschrist* e la *Catholique probation du purgatoire et des suffrages pour les fidèles trespassez*.¹⁶¹ Scopo dichiarato dell'opera era di confutare le eresie dei protestanti, con l'ausilio della Scrittura e della tradizione della chiesa, e di sostenere Enrico II (al quale il libro era dedicato) nella sua politica religiosa repressiva. L'illustrazione delle posizioni dell'autore era affidata al dialogo fra due pellegrini, l'uno cattolico e l'altro protestante (Hierosolomytanus e Babylonicus), che, incontratisi mentre erano diretti ciascuno verso la propria «Gerusalemme», si metteva ad esaminare in modo puntuale tutti gli elementi dell'apparato dottrinale e rituale della chiesa

¹⁶⁰ NICOLAS GRENIER, *Le bouclier de la foy, en forme de dialogue, extrait de la Sainte Esriture et des saintz peres et plus anciens docteurs de l'Eglise*, Paris, V. Gaulterot, 1548. L'opera conobbe altre cinque edizioni, alcune delle quali accresciute, nel 1548, nel 1554, 1555, nel 1568 e nel 1573. L'edizione italiana recava il titolo *Scudo della fede, per ribattere i colpi di tutti i nimici della Chiesa cattolica, con l'autorità delle Sacre Scritture, de' Santi Concilii, & de' più antichi Santi Padri et dottori della Chiesa, composto da frate Nicola Granier, religioso di SanVittorio, et tradotto per il R. M. Antonio Buonagratia Canonico Pesciatino, et Protonotario Apostolico*, in Vinegia, appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, 1567 (una successiva edizione è del 1569). Il Buonagrazia l'aveva tradotta «giudicatolo segura arme, e per ogni fidele Christiano saldissimo Scudo da potersi difendere, e caminare per questa via e vita al sommo e vero bene», e Grenier uno degli uomini illuminati da Dio «acciò con lo splendore della pura e buona dottrina loro, scaccino l'oscure nebbie, delle Luterane, et heretiche falsità e resti libera la via di conseguire tanto bene» (p. 2r.). Mi avvalgo della versione italiana del 1567, conservata alla Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, con segnatura Magl. 10.5.68.

¹⁶¹ Queste opere di Grenier (1505-1570) uscirono nel 1551, 1552 e 1562. Buonagrazia tradusse anche *L'Espée de la foy* (Venezia, G. Giolito de' Ferrari, 1563) e realizzò una miscelanea in italiano delle altre due opere dal titolo *Dialogo di due pellegrini, intitolato scudo e spada della fede, tradotto di latino e francese in lingua thoscana* (Venezia, G. Giolito de' Ferrari, 1561).

cattolica, passando poi ad un'analisi, molto superficiale, dell'eresia e concludendo con una perorazione della pratica coercitiva antieretica.¹⁶² I due interlocutori apparivano sostanzialmente concordi nell'affermazione dell'ortodossia cattolica: cosicché, dopo aver condotto una difesa d'ufficio delle proprie posizioni in tutto il colloquio, al termine di esso il pellegrino protestante ringraziava l'altro per averlo ricondotto sulla retta via della salvezza.

Lo scritto di Sartori si apriva con un attacco molto violento nei confronti di Grenier, definito un «canonice male canens», un pavido che presumeva di usare la verità divina come «scudo di fede», ma che in realtà era un «falso profeta», un «seminatore di zizzania» e di dottrine diaboliche, un «fariseo ipocrita» che spacciava nozioni umane per il messaggio evangelico e che era pertanto destinato ad essere distrutto nel giorno del giudizio.¹⁶³ Secondo Sartori, Grenier derivava la sua autorità da elementi che lo ponevano fuori dal vero cristianesimo – l'essere un canonico, ossia un esperto di leggi umane e non evangeliche; l'essere un membro di un ordine regolare, tenuto all'osservanza della Legge e non della fede; il celebrare san Vittorio più di Cristo. Lo stesso frontespizio del *Bouclier* confermava la natura satanica dell'opera, riproducendo l'immagine di una bestia velenosa dai tratti apocalittici.¹⁶⁴ Tanto più riprovevole era apparso dunque agli occhi di Sartori il tentativo di Grenier di nascondere il suo crimine contro la verità evangelica dedicando il suo libro a Enrico II di Valois, anche se egli si mostrava convinto della capacità del sovrano di scoprire l'inganno e di punire il colpevole, nonché della sua volontà di convertirsi alla Riforma.¹⁶⁵

Tuttavia, al di là dei toni controversistici, a risultare affilati furono gli argomenti addotti da Sartori nella critica del *Bouclier de la foy*. L'esule piemontese introdusse infatti alcune proprie, radicali opinioni nella trama del tradizionale repertorio propagandistico riformato impiegato nell'*In*

¹⁶² Il principale capo d'accusa contro gli eretici era di opporsi alla tradizione secolare della Chiesa, per bassi e deprecabili interessi personali, e di distorcere il senso della Scrittura; per tale sovversione dell'autorità ecclesiastica erano reputati meritevoli di morte. Non si faceva invece accenno ai contenuti dottrinali della confessione riformata.

¹⁶³ IOHANNIS LEONIS NARDI *In scutum* cit., p. 3. Sul frontespizio erano riportati i versetti del vangelo di Matteo relativi alla semina della zizzania (13, 26) e ai falsi profeti (7, 15-16).

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 4.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 4 sg.: «Inimice omnis veritatis versipelli, tua cogitatione putasti scuto illo dedicationis tui operis ad praeexcellentem Henricum Francorum Rex, te tutum fore: sed fortior est Dominus, in cuius manu extat cor ipsius regis, et fortior erit veritas, quae tenebras tuas [...] expellet».

scutum, che aprivano crepe pericolose nel sistema dogmatico protestante. La più rilevante di queste idee era la primazia assoluta assegnata a Cristo e allo Spirito nella vita religiosa. Tale concezione consentì a Sartori di dare un'interpretazione diversa dell'intero *corpus* delle dottrine riformate, che pure egli ripropose fedelmente anche nella loro componente ecclesiologica. Già in questo suo primo scritto, Sartori delineò la sua concezione del cristianesimo come di una elevatissima dimensione etica e spirituale da raggiungere attraverso l'intima adesione a Cristo e ai suoi insegnamenti, attingibile da tutta l'umanità. Questa dimensione non appariva a suoi occhi inconciliabile con l'esistenza delle strutture ecclesiastiche positive né dei riti esteriori: ne costituiva piuttosto l'imprescindibile fondamento, l'intima essenza e la giustificazione ultima.

La prima questione affrontata nell'*In scutum* fu la libertà dell'arbitrio. La concezione esposta da Sartori, concorde con la tradizione riformata, si caratterizzava per l'accentuazione del ruolo dello Spirito nella guida del volere umano. L'autonomia dell'arbitrio veniva respinta con fermezza, come dottrina diabolica e priva di fondamento nella Scrittura, a causa della natura peccaminosa dell'uomo in seguito alla caduta.¹⁶⁶ Veniva invece sottolineata la dipendenza dell'uomo dallo Spirito: era lo Spirito che faceva agire gli uomini, non il loro arbitrio («spiritus est qui vivificat hominem ad sic agendum, et non liberum arbitrium»)¹⁶⁷ La venuta di Cristo e la conseguente discesa dello Spirito erano subito apparsi a Sartori gli eventi cardine della vita del cristiano, in quanto unici mezzi di rinascita e di salvezza.¹⁶⁸ E da subito, egli aveva concepito la fede in senso universalistico, estendendo questa possibilità di salvezza all'intera umanità contro chi, come Grenier, ne limitava il raggio d'azione, affermando «omnes Christianos re et non nomine, in Christo vere credentes, salvos fieri».¹⁶⁹

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 7 sgg.: «Haec vox arbitralis, quae nusquam in sacris scripturis ad hoc reperitur, nisi a satana et suis introducta». «Revolve Granari totum Testamentum Novum, et nullo inveniendi de huiusmodi arbitrio aliquam fieri mentionem» (p. 10).

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 10.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 11: «Cum vero recipimus ex gratia donum fidei vivae in Iesum Christum, et spiritu ipsius renascimur in vita spirituali, nova, sancta et Deo grata, tunc vere liberi sumus, quia non liberi nobis, sed liberi in Domino. Haec enim restauratio pristinae libertatis, et ut per gratiam sanaretur voluntas nostra, reservata fuit ipsi soli salvatori et mediatori Domino nostro Iesu Christo [...] Ergo nisi ab eo liberemur, nunquam liberi erimus. Et dicentes Apostolo Paulo: Qua libertate Christus nos liberavit. Item: Ubi spiritus Domini, ibi libertas. Tunc accipientes cum dono fidei spiritum sanctum in libertate spirituali, ambulamus ad Deum. Quia sine eodem spiritu impossibile est quemvis esse liberum nec verum Christianum».

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 13 sgg., 18, 24 sg.

Da questa concezione discendevano la svalutazione del sacramento della confessione, dei meriti attribuiti alle opere e delle costruzioni dottrinali che le giustificavano – in primo luogo del purgatorio –, e la valorizzazione, invece, dell'aspetto spirituale dei sacramenti. La coerenza interna delle sue idee veniva rafforzata da una costante e rigorosa dimostrazione del fondamento scritturistico di esse. La Scrittura era considerata dal piemontese come il testo di riferimento essenziale, nella sua purezza, «quod unicum est [...] et sufficienter continet omne necessarium in gloriam Dei et nostram aedificationem», mentre la tradizione e le interpretazioni venivano rifiutate in *tutte* le loro forme.¹⁷⁰ Sartori propugnava quindi la più larga diffusione possibile della Bibbia, anche attraverso le traduzioni in volgare, opponendosi alla posizione censoria di Grenier, che anticipava la futura sottrazione del testo sacro ai fedeli messa in opera dalla gerarchia cattolica in età tridentina.¹⁷¹ Sartori inclinava tuttavia, decisamente, verso un letteralismo ispirato. Asseriva con chiarezza la priorità dello Spirito sulla Lettera – «verum ac certum testimonium Christianorum non esse principaliter in Evangelio scripto, sed in testimonio certo spiritus sancti a Deo per Iesum Christum nobis donati»¹⁷² – e concepiva lo Spirito come il mezzo che rendeva il dettato scritturistico perspicuo e accessibile a tutti i «rinati»: «Renatis ex spiritu sancto omnia lucent, omnia patent, omnia eis manifesta sunt: quia apertus est eis sensus a Domino ut intelligant Scripturas».¹⁷³ Questo spiritualismo e antintellettualismo convergenti nel rifiuto di qualsiasi interpolazione umana ponevano Sartori anche nella nutrita schiera di coloro che, all'interno del movimento di Riforma radicale, sintetizzavano nel motto «die Gelehrten die Verkehrten» la loro diffidenza verso un sapere concepito come strumento di manipolazione delle coscienze.¹⁷⁴

Dal Nuovo Testamento emergevano chiaramente, secondo Sartori, natura e finalità delle opere umane. Frutto spontaneo dell'azione dello

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 150 sgg.

¹⁷¹ Il divieto di leggere la Bibbia fu stabilito con l'Indice del 1559, rimesso in discussione nel Concilio di Trento, e poi definitivamente decretato nell'Indice del 1596: sulle complesse vicende della decisione vedi GIGLIOLA FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997.

¹⁷² IOHANNIS LEONIS NARDI *In Santum* cit., p. 152.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 33.

¹⁷⁴ CARLOS GILLY, *Das Sprichwort «Die Gelehrten die Verkehrten» oder der Verrat der Intellektuellen im Zeitalter der Glaubensspaltung*, in *Forme e destinazione del messaggio religioso* cit., pp. 229-375.

Spirito nell'uomo, della sua «fidem vivam quae operatur per dilectionem seu charitatem», esse miravano unicamente alla gloria di Dio e non erano in sé meritevoli di lode né di ricompense nell'aldilà.¹⁷⁵ Grenier e i teologi cattolici che prospettavano all'uomo la possibilità di cooperare con Dio per la propria salvezza erano accusati di superbia, di travisamento della Scrittura e di apostasia per la loro svalutazione della fede e dello Spirito.¹⁷⁶

In questa ottica, i pellegrinaggi, le messe votive, i riti funebri, le preghiere, il culto dei santi, i digiuni, in breve tutto l'apparato devozionale cattolico inteso come mezzo salvifico veniva rifiutato, mentre si sottolineava con forza il significato spirituale dei riti e il valore di una religiosità interiormente vissuta.¹⁷⁷ Così, ad esempio, i pellegrinaggi venivano giudicati lodevoli se effettuati in onore di Dio e di Cristo, per l'edificazione spirituale propria e del prossimo, ma «opera carnale e satanica» qualora finalizzati al culto di luoghi e di templi terreni.¹⁷⁸ Idolatrica e diabolica era considerata pure l'adorazione delle immagini dei santi, poiché solo Dio doveva essere onorato, e in «Spirito e verità».¹⁷⁹ La preghiera veniva valorizzata se non si esauriva nella ripetizione di vuote formule rituali, ma esprimeva l'amore e la devozione verso i veri santi; il *Pater noster*, in particolare, rappresentava un «signum certum» della remissione dei peccati, sufficiente ad assolvere da essi e ad eliminare la necessità di ricorrere all'«anxius et iniustus» sacramento della confessione imposto da Roma.¹⁸⁰

In merito alla questione delle preghiere Sartori assunse una posizione generica, che ripeteva idee caratteristiche della dottrina protestante e non sembrava ispirarsi a scritti radicali, peraltro molto diffusi in Italia, quali il *Catechismo* di Juan de Valdés o l'*Apologia* di Camillo Renato, che avevano accentuato fortemente l'aspetto interiore e consapevole dell'orazione.¹⁸¹ Nella sua trattazione delle orazioni per i defunti si può invece forse cogliere più nitidamente l'eco di dottrine eterodosse. Sartori sostenne infatti la totale inutilità delle preghiere, con l'argomento che i morti «obdormiunt in Domino»,¹⁸² un'espressione che sembrava rinviare alla dottrina del sonno delle anime dopo la morte. Data la grande diffusione che

¹⁷⁵ IOHANNIS LEONIS NARDI *In scutum* cit., pp. 17-21.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 25 sgg., 31 sgg., 71 sgg., 109 sgg., 114 sgg.

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 114 sgg.

¹⁷⁹ *Ibid.*, pp. 25 sgg.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 32. Per la critica al sacramento della confessione vedi pp. 104 sgg.

¹⁸¹ JUAN DE VALDÉS, *Catechismo* cit., p. 197; CAMILLO RENATO, *Opere* cit., p. 67.

¹⁸² IOHANNIS LEONIS NARDI *In scutum* cit., pp. 71 sg.

tale idea aveva avuto nel movimento ereticale italiano, e le discussioni che aveva suscitato uscendo dalle aule patavine – nei circoli ereticali bolognesi e modenesi come intorno al capezzale dello Spiera –, non sorprenderebbe che Sartori ne fosse venuto a conoscenza e l’avesse fatta propria.¹⁸³ Certo è che la dottrina del sonno delle anime poteva contribuire al suo tentativo di sostituire alla tradizionale visione teleologica cristiana una concezione dell’aldilà (e del percorso seguito dall’uomo per raggiungerlo) fondata sulla valorizzazione dei principi etici piuttosto che su immaginifici e cupi scenari penitenziali: premio della rettitudine e della fede divenivano infatti la vita ultraterrena e l’eterno godimento di Dio, il castigo per il male l’oblio eterno. Il purgatorio e l’inferno, che da secoli turbavano le coscienze con le loro terrificanti raffigurazioni letterarie e pittoriche e accrescevano il potere economico e politico di Roma, cominciavano così ad essere estraniati dall’orizzonte dell’umanità per lasciare spazio a una nuova etica dell’agire umano.

Nell’*In scutum* Sartori respinse, infatti, la nozione tradizionale del purgatorio con puntuali argomentazioni scritturistiche e con la spiritualizzazione di quel luogo penitenziale, che fu dunque identificato come sede del rapporto fideistico con Cristo. Il «dulce purgatorium» era rappresentato dalla «fede viva» nel Messia e nei meriti del suo sacrificio, che l’avevano resa «propria et conveniens medicina et purgatio peccatorum nostrorum».¹⁸⁴ Ma l’azione redentrice di Cristo appariva tale, a Sartori, da eliminare anche la necessità del giudizio divino sull’uomo e da consentire il suo passaggio diretto dalla morte alla vita: «Ecce quod fidelis non venit in iudicium, sed transit a morte ad vitam sine alio purgatorio et medio quam fidei vivae in Christo».¹⁸⁵ La venuta di Cristo aveva tramutato il purgatorio in una condizione di totale compenetrazione con il Messia, accessibile a tutti i credenti attraverso la fede, e la vita ultraterrena in una ricompensa spirituale per i giusti.

Un luogo privo di fede e di speranza, dai bagliori quasi infernali, si contrapponeva a questa visione serena dell’aldilà che attendeva l’umanità redenta da Cristo: era il purgatorio uscito dalla penna di «dottori sofisti e menzogneri» della tradizione romana. Sartori riteneva le loro elaborazioni frutto di istigazione satanica e dell’assemblaggio di testi estranei alla

¹⁸³ ANTONIO ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale* cit., I, pp. 273 sgg. LUCIA FELICI, Introduzione a *Il principe fanciullo* cit., pp. 55 sg.

¹⁸⁴ IOHANNIS LEONIS NARDI *In scutum* cit., pp. 42 sgg.

¹⁸⁵ *Ibid*, p. 45.

Scrittura, filosofici e letterari, come il *Somnium Scipionis* di Macrobio, il *Timeo* platonico, l'*Eneide*, e visioni ed illusioni sataniche.¹⁸⁶ Quel luogo penitenziale ideato dalla chiesa cattolica, che presentava caratteri simili all'inferno, «pars inferni, et [...] infernus ipse», aveva poi trovato concreta realizzazione sulla terra attraverso l'opera di distruzione della «vera» fede da essa perpetrata nei secoli. L'incredulità generava infatti, secondo Sartori, l'inferno in terra, imponendo pene atroci ai miscredenti.¹⁸⁷

La critica di Sartori alla concezione cattolica del purgatorio non si limitò tuttavia all'aspetto dottrinale, ma investì anche il piano politico e sociale. Nell'*In scutum* egli dette grande risalto a questo aspetto tradizionale della propaganda protestante contro la dottrina escatologica romana. Il purgatorio disegnato dalla chiesa cattolica apparve a Sartori sì come una costruzione artefatta, ma una costruzione dietro la quale si poteva intravedere un preciso disegno degli ecclesiastici, teso a sfruttare la credulità dei fedeli per i propri scopi economici e di dominio. Fine della chiesa romana era ingenerare paure, per offrire poi, come i ciarlatani di piazza, rimedi a pagamento, e sfruttare la gestione del sacro, del gigantesco e lucroso apparato di messe, orazioni, pellegrinaggi, elemosine per esercitare il proprio potere tirannico sul popolo:

Non est ergo ex igne purgatorio, ut isti cupidi dicunt, qui ut melius ventri eorum indulgeant, invenerunt has poenas in repletionem eorum corporeae voluptatis, ut manifeste appareat. Quia contra hunc ignem statim dixerunt invenisse medicinam, in quo similes facti sunt circulatoribus seu venditoribus falsae theriacae: qui ut celerius eorum fictas merces expediant, annunciant de proximo venturam pestem, et invenisse remedium quod attulerunt pro populi utilitate [...] et isto modo decipiunt populum ignorantem. Ita faciunt isti venerandi qui invenerunt tale tormentum, talem ignem ardentem, et protinus producunt eorum inventitium remedium ad extinguendum eum, videlicet tot missis defunctorum, eleemosynis ad eos maxime factis, orationibus et peregrinationibus, ut appareat per decretum eorum arte et manu fabricatum: ad utilitatem (dico) eorum coquinae multum valet missa soluta (ut aiunt) precio apprezzato, et eleemosynae [...] Et orationes, vigiliae, recommendationes, magnus ille libera, sera, septem psalmi, et de profundis, super sepulturam, necesse est omnia transire per eorum manus.¹⁸⁸

Tale disegno appariva a Sartori immorale anche in quanto distoglieva denaro dall'istruzione, dal sostegno agli orfani e alle fanciulle da marito,

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 50 sgg., 57 sg.

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 44, 48 sgg.

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 58 sg.

dall'assistenza dei poveri, degli infermi, dei vecchi, che dovevano essere i primi destinatari del denaro della chiesa.¹⁸⁹ Si trattava di argomenti ormai largamente diffusi dalle opere erasmiane – l'immagine icastica di «quei templi viventi di Cristo» morenti di fame di fronte a chiese magnifiche, dipinta nei *Colloquia*, era impressa nelle coscienze del tempo¹⁹⁰ – e dalla pubblicistica riformata, che vantava tangibili realizzazioni nella sfera dell'assistenza: ma è un fatto che Sartori li fece propri con forza. Quelle proposte sembravano altresì assumere nuovo valore e concretezza nell'analisi di un funzionario dello Stato sabaudo come Sartori, dalla ferma moralità e dalla viva sensibilità istituzionale, attento ai problemi della società civile e dello Stato e impegnato nel loro miglioramento. Una tensione civile che non venne meno neppure quando egli rivestì panni profetici.

Nel processo di rifondazione della vera *ecclesia Dei* sulle macerie della chiesa cattolica, delineato nell'*In scutum*, un ruolo centrale fu rivestito dalla dottrina eucaristica. Ad essa Sartori dedicò molto spazio in questa opera e, in generale, nella sua riflessione religiosa, tanto da scegliere la mensa come luogo privilegiato delle sue visionarie conversazioni con il Messia.¹⁹¹ La Cena, che in Italia aveva rappresentato per Sartori, come per i suoi correligionari, il primo luogo di espressione della propria identità confessionale e di condivisione comunitaria di essa, restò per lui un momento centrale nella vita religiosa. La concezione eucaristica che egli espose nell'*In scutum* era affine a quella calvinista, ma anche in questo caso l'enfasi posta sull'idea della comunione spirituale con Cristo mostrava i segni della sua spiritualizzazione. Sartori presentò infatti il rito eucaristico come un rito commemorativo, in cui il corpo spirituale di Cristo, «panis vivus et coelestis», veniva ricevuto «vere et effectualiter», insieme con tutti i doni celesti, per l'ingresso nella «nuova Sion»:

Cum ipse Dominus haec expressit dicens: 'Hoc facite in meam commemorationem': id est, convenientibus vobis in unum meam coenam manducare, hoc sa-

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 50.

¹⁹⁰ Nel *Convivium religiosum*, ad esempio, Erasmo aveva criticato l'uso improprio ed immorale che la Chiesa faceva del denaro dei fedeli, impiegandolo per la costruzione di magnifiche chiese piuttosto che per l'aiuto di «tanti templi viventi di Cristo» che morivano di fame: vedi ERASMO DA ROTTERDAM, *Convivium religiosum*, in *Colloquia*, a cura di ADRIANO PROSPERI e CECILIA ASSO, Torino, Einaudi, 2002, p. 287. L'umanista dette una prova concreta della sua forte sensibilità sociale e culturale istituendo l'Erasmusstiftung.

¹⁹¹ La dottrina eucaristica è trattata alle pp. 74-102. Vedi anche *Revelationes, Appendice*, II, pp. 335 sg., 341 sg.

cramentum panis et vini reducet ad memoriam praesentiam meam visibilem, quae vobis de proximo defutura est. Et essentialem meam praesentiam invisibilem, quae in ipsa coena vobis erit in fide vere et effectualiter communicata, ut plene me possideatis cum omnibus thesauris, donis et gratiis quae in me sunt.¹⁹²

La Cena era presentata anche come il momento più alto di identificazione e di compenetrazione spirituale dei fedeli con Cristo, a cui si era ammessi solo dopo la rinascita per azione dello Spirito.¹⁹³ Gli empi, com'è ovvio, non potevano fruire dei doni della Cena.¹⁹⁴

Nell'eucaristia si compiva l'ultimo atto del processo di intima congiunzione spirituale del credente con Cristo che iniziava con il battesimo, il «primum sacramentum». Questo *iter ad Deum* si configurava come un matrimonio tra Cristo e la sua chiesa: con il battesimo, i fedeli si legavano spiritualmente a Cristo come negli sponsali; con l'eucaristia, avevano luogo le nozze, in cui «iungimur in spiritu, anima, et corpore [...] divinae coelesti et sancta coniunctione».¹⁹⁵ Come per il battesimo, anche in questo sacramento la componente sacra era simboleggiata da elementi materiali come il vino e il pane, che erano necessari in quanto «signum certum et sacramentum seu mysterium rei sacrae, quae cum ipso signo participatur fidelibus».¹⁹⁶ Ma imprescindibile era la partecipazione intima e spirituale ai riti sacramentali da parte del cristiano.¹⁹⁷

¹⁹² IOHANNIS LEONIS NARDI *In scutum* cit., p. 85.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 100: «Et sic renati ex spiritu sancto, et resuscitati ex gratia et fide a Domino in vita nova spirituali, et Deo placita: tunc digne discumbemus cum Christo ad eius coenam, et Dominus ipse ibi seipsum nobis dabit vere communicandum, participandum, et plene possidendum cum omnibus suis donis, thesauris, et gratiis divinis».

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 101; vedi anche pp. 96 sgg.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 103 sg.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 80: «In isto sancto sacramento Coenae inest: res sacra, hoc est vera participatio corporis et sanguinis Domini Iesu, fidelibus et veris Christianis, cum signis panis et calicis seu vini, invisibiliter virtute divina praesentata et communicata. Et ibi sunt signa ipsa corporalia et elementalia pro certitudine fidelium, promissionis Domini, et pro convalidatione rei sacrae in fide percipiendae. Adest verus cibus animarum nostrarum, panis vivus coelestis, et panis corporalis, signum certum et sacramentum, ut recognoscamus et cibum divinum pro anima».

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 97: «Necesse est ergo cum turbis famescentibus nos accedere ad Christum, ut ab eo solo pascamur, quamvis recipiamus parvum fragmentum panis ab apostolis, id est, a ministris ecclesiae, videlicet signum et sacramentum panis et vini: tamen elevantes spiritum nostrum versus montem, id est, coelum, ubi est Christus [...] solus pascet nos pane coelesti participationis sui proprii corporis, et potu aquae vivae communicationis sui sanguinis»; pp. 79 sg.: «Si ergo aqua baptismatis, quae est primum sacramentum, per quod iungimur Christo [...] semper remanet aqua elementalis in natura sua, cur non dicemus pariformiter esse de

L'*In scutum* marcava dunque il momento di passaggio, da parte del Sartori, dalla dottrina sacramentale calvinista appresa nel corso delle sue esperienze religiose in Italia alla propria, personale visione. Nell'opera, i riti sacramentali erano infatti concepiti come atti simbolici fondamentali nella vita dei fedeli, anche nelle loro forme esteriori, ma se ne metteva già in luce il valore essenzialmente spirituale.

Nell'*In scutum* l'obiettivo polemico di Sartori fu, comunque, la chiesa romana e la dottrina della transustanziazione, che Grenier difendeva con veemenza dalle critiche dei riformati. La nozione cattolica dell'eucaristia fu rifiutata dal piemontese con il consueto argomento protestante che essa trasformava in atto magico e idolatrico la celebrazione del sacrificio di Cristo: una «statua aurea del calice manufatto» aveva così preso il posto della presenza spirituale del Messia ad opera dei «transsubstantiatores». ¹⁹⁸ La colpa esiziale di avere privato i fedeli del «sacramentum sanguinis» era aggravata, secondo Sartori, dall'atteggiamento esclusivista della chiesa romana nell'amministrazione del rito sacramentale: essa si arrogava il ruolo di unico mediatore con la divinità anche nell'amministrazione dell'eucaristia. ¹⁹⁹

La chiesa di Roma rafforzava altresì tale ruolo impedendo ai cristiani l'accesso alla Sacra Scrittura e ad una chiara comprensione di essa, con divieti e con l'uso di un linguaggio incomprensibile ed ostico («Quia non solum Evangelium non declaratur populo, ut praecepit Dominus Iesu, sed lingua non bene intelligibili tam frigide tractatur, ut omnino reddatur infructuosum»). ²⁰⁰ La scarsa, e ostacolata, divulgazione del messaggio divino era il mezzo impiegato da Roma per esercitare il proprio potere coercitivo sulle coscienze: Sartori aveva piena consapevolezza di ciò, almeno quanto quella gerarchia ecclesiastica che si apprestava ad eliminare la Bibbia dall'orizzonte culturale e religioso degli italiani, con durevoli e profonde conseguenze per la cultura italiana.

La dottrina eucaristica elaborata dalla chiesa cattolica costituiva per Sartori il segno rivelatore della natura diabolica del papato. ²⁰¹ Secondo un modulo ormai classico della pubblicistica riformata, creato da Lutero e assai diffuso anche in Italia, Sartori identificava il papato con l'Anticristo

signis sacramenti Coenae Domini, panis et calicis?». Nel presentare il battesimo, Sartori affermava che «gratia Dei et dono fidei ex auditu verbi Christi iungimur».

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 74-102 (p. 93 per la citazione).

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 75.

²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 75 sg.

²⁰¹ *Ibid.*, pp. 91, 93 sgg.

(«Hic Nabuchodonosor est Antichristus successor Nabuchodonosor: quia Romae sedet»)²⁰² Evidentemente, allora egli non conosceva o non condivideva la diversa concezione di quella entità proposta da Curione nella *Historia ... Francisci Spierae*. Semmai, nell'accento da lui posto sull'atteggiamento coercitivo dell'Anticristo nei confronti dei cristiani sembrava risuonare l'invettiva di Bernardino Ochino che, nell'*Imagine di Antechristo*, proprio in quell'aspetto aveva individuato il tratto distintivo dell'azione satanica esercitata dalla chiesa cattolica.²⁰³ Ochino aveva sostenuto in quello scritto l'idea, di matrice valdesiana, della natura spirituale della fede, e ne aveva dedotto l'illegittimità dell'uso di mezzi coattivi nelle questioni di coscienza: Cristo, concepito e guidato dallo Spirito, «non costrenze alla fede» e impugnava solo l'arma della Parola; l'oppressione religiosa, esercitata sia con mezzi coercitivi sia con le «humane inventioni» (la scienza, le interpretazioni scritturistiche, gli apparati normativi e cerimoniali) era propria di un potere religioso dispotico e alieno dalla verità cristiana.²⁰⁴ Anche Ochino intendeva colpire con i suoi scritti soltanto Roma, ma nella sua raffigurazione dell'Anticristo erano già presenti elementi che porteranno alla trasformazione di quella personificazione del Male nel simbolo indefinito – e tanto più eversivo nella sua indeterminatezza – dell'autoritarismo religioso e politico.

Nell'*In scutum*, il papato veniva dunque additato come la bestia satanica predetta dall'Apocalisse, posta alla guida di una chiesa dalle fattezze di una «meretrix antichristiana», abominevole, corrotta, repressiva. A questa figura diabolica in vesti pontificali era attribuita la corruzione della dottrina evangelica e della cristianità, con l'introduzione di concezioni estranee alla Scrittura e l'esercizio di un dominio tirannico e violento su sovrani e fedeli di ogni popolo e nazione:

Et idem Antichristus, ut Nabuchodonosor, habet dominium super Reges terrae [...] Et sic praeceptum est per Antichristum, ut omnes populi, nationes et linguae regni et domini sui, cum audiunt sonum campanarum, organorum, aut fistularum, et omnis generis musicorum [...] procidentes adorent statuas panis et calicis aurei manufacti, quam ipse fecit et erexit: alias eadem hora omnis qui non adorave-

²⁰² *Ibid.*, p. 94. Per l'identificazione dell'Anticristo con la Chiesa romana vedi ANTONIO ROTONDÒ, *Anticristo e Chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del Cinquecento*, in *Id.*, *Studi di storia ereticale* cit., I, pp. 45-199. Vedi ora anche LUCIA FELICI, *Il papa Diavolo* cit.

²⁰³ *Ibid.*, pp. 541 sgg.

²⁰⁴ Per l'analisi della riflessione di Ochino sulla tolleranza vedi ROLAND H. BAINTON, *Bernardino Ochino* cit. e MASSIMO FIRPO, «*Boni christiani merito vocantur haeretici*» cit.

rit eam, mittetur in caminum ignis ardentis [...] Quid praetendit hoc tyrannicum officium praetensi Summi pastoris? [...] Nisi quod Papa est caput, pontifex maximus [...] Et est illa bestia, de qua praedixit sanctus Ioannes apostolus tam aperte, quae ascendit de terra [...] haec meretrix, id est, haec fornicaria synagoga satanae, Romana ecclesia habet in manu sua poculum plenum abominatione et immundicia fornicationis eius, scilicet poculum falsae et diabolicae doctrinae, et traditionum hominum, non autem puri Evangelii, vitaeque abominabilis. Et se vidisse mulierem ebriam de sanguine sanctorum, et de sanguine martyrum Iesu [...] Et bestia qui portata meretricem, id est, eorum caput Papa [...] nonne continue persequitur servos Iesu Christi?²⁰⁵

Toni e immagini impiegati da Sartori non si discostavano molto dal paradigma tradizionale del papa-Anticristo; a rendere più sentita la sua presa di posizione era però la diretta esperienza che egli aveva fatto della pervasività e capacità coercitiva del potere ecclesiastico in Italia.

Nella sua lunga descrizione della natura diabolica della Santa Sede, Sartori non omise di confutare l'interpretazione, riportata dal Grenier, del passo scritturistico (*Matth.* 18, 18) su cui il papato basava la propria origine e il proprio potere di «ligare et solvere» le coscienze dei fedeli.²⁰⁶ Alla mostruosa costruzione che ne era, a suo avviso, derivata, fondata sull'usurpazione di Cristo, egli contrappose la propria idea di *ecclesia Dei*. In questa comunità, in cui Cristo era l'unico «fundamentum» e una presenza costante, il Vangelo era predicato con purezza di cuore nella sua integrità.²⁰⁷ Già in questo suo primo scritto, Sartori mostrava pertanto di avere elaborato, nei suoi tratti essenziali, la propria concezione ecclesiologicala. Essa si connotava altresì come una realtà «larga» e non, invece, come quella città di eletti cara al movimento anabattista ma anche a Calvino.²⁰⁸ Sartori non poneva preclusioni aprioristiche all'appartenenza alla comunità ecclesiale né riteneva legittimo arrogarsi il diritto di sceverare

²⁰⁵ *Ibid.*, pp. 94 sgg. Vedi anche pp. 136-148.

²⁰⁶ *Ibid.*, pp. 136 sgg.

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 153 sg.: «Ecclesia autem Christi est, ut sunt duo vel tres congregati in nomine eius. Et civitas seu regnum, ubi aeternus Pater per Iesum Christum filium eius, adoratur in spiritu et veritate: ubi Christus, et non Antichristus colitur: ubi Evangelium in syncceritate cordis et pure praedicatur: ubi est fides viva, quae operatur per dilectionem filialem, et non mercenarie, propter mercedem operum: ubi est humilitas, patientia, mansuetudo, benignitas, modestia, continentia, castitas, gaudium, et pax in spiritu sancto: qui sunt fructus spiritus demonstrativi, quod ibi Christus inhabitat suo spiritu». Sartori effettuava un confronto serrato tra la «vera ecclesia Christiana, et altera Antichristiana».

²⁰⁸ ROLAND H. BAINTON, *La Riforma protestante*, Torino, Einaudi, 2000 (I ed. 1952), p. 107.

anzitempo i pii dagli empi: nella sua *ecclesia Dei*, gli eletti e gli empi avrebbero convissuto sino alla fine dei tempi, come il grano e la zizzania:

Haec ecclesia Christi, isti fideles sunt commixti cum impiis, sicut granum frumenti est commixtum paleis in area usque in tempus quo separetur frumentum, et repnatur in horreum coeleste Domini, et paleae dentur ad comburendum: quod erit in consummatione seculi, quando exhibunt angeli et separabunt malos de medio iustorum.²⁰⁹

Significativamente egli ricorreva, per esemplificare la propria posizione, alla metafora biblica del grano e la zizzania, che nella sua interpretazione anticoercitiva sarebbe divenuta un cavallo di battaglia dei fautori della tolleranza religiosa.²¹⁰

Sartori accolse, nell'*In scutum*, la dottrina del sacerdozio universale contro la riaffermazione del sacramento dell'ordine operata dal Grenier. Tuttavia, la ricezione di quella dottrina non implicò, per Sartori, la dissoluzione delle strutture visibili delle chiese, la negazione della loro gerarchia e del loro ruolo pastorale, ma soltanto la critica, dura, dei tralignamenti dal modello evangelico. Considerati da Sartori indispensabili («Episcopi [...] et presbyteri [...] necessarii sunt [...] ad praedicandum et sacramenta ministrandum populo»), gli ecclesiastici gli apparivano del tutto inadeguati al loro alto compito pastorale per la loro rapacità, ambizione, corruttela, assenza di sensibilità religiosa e spirito autoritario.²¹¹ Un giudizio analogo, tendente a dissociare l'ideale dalla realtà, investì i membri degli ordini religiosi: Sartori ammise la possibilità della loro esistenza, ma solo qualora si fossero dimostrati veramente fedeli a Cristo e alla sua dottrina, caritatevoli, umili e disinteressati.²¹² Lo spettacolo che monaci e frati offrivano e avevano sempre offerto era però assai diverso. Secondo Sartori, fino dai tempi della chiesa primitiva, il clero regolare, con i suoi innumerevoli ordini, aveva perpetrato la rovina della cristianità imponendo dottrine e pratiche idolatriche e superstiziose, estranee al Scrittura, e soprattutto attuando una costante azione repressiva nei confronti dei

²⁰⁹ IOHANNIS LEONIS NARDI *In scutum* cit., p. 154.

²¹⁰ Sull'interpretazione del passo vedi HERBERT GRUNDMANN, *Oportet et haereses esse. Il problema dell'eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale*, in *Medioevo ereticale*, a cura di OVIDIO CAPITANI, Bologna, Il Mulino, 1977, pp. 29-66 e ADRIANO PROSPERI, *Il grano e la zizzania: l'eresia nella cittadella cristiana*, in *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*, a cura di PIER CESARE BORI, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 51-86.

²¹¹ IOHANNIS LEONIS NARDI *In scutum* cit., pp. 112 sgg. Vedi anche pp. 40 sgg., 109 sgg., 133 sgg., 153 sgg.

²¹² *Ibid.*, p. 113.

fedeli con l'appoggio del potere civile («omni studio et conatu veritati evangelicae resistunt et non cessant [...] commovere reges et principes et magistratus [...] adversus eos qui annunciant Christum in synceritate evangelica»).²¹³ La volontà coercitiva e la protervia dei monaci gravavano pesantemente, secondo Sartori, le coscienze dei cristiani, spingendoli «in foveam inferni».²¹⁴ La critica dottrinale non era mai disgiunta in Sartori dalla condanna dell'imposizione coatta dei dogmi da parte degli esponenti ecclesiastici.

Sartori non si opponeva neppure alla costruzione materiale di chiese come luoghi di ascolto della predicazione e di celebrazione dei sacramenti, pur invitando alla massima sobrietà negli edifici in considerazione della natura essenzialmente spirituale della comunità cristiana.²¹⁵

In conclusione, in linea con la propria sensibilità istituzionale e religiosa, Sartori prevedeva in questo suo primo scritto l'esistenza di una chiesa positiva, affine per caratteri dottrinali e istituzionali a quelle protestanti; ma per quella stessa sensibilità proponeva un ideale altissimo di *ecclesia Dei*, a cui assai difficilmente la chiesa di Roma, ma anche quelle di Wittenberg, di Zurigo e di Ginevra avrebbero potuto corrispondere.

5. *Il profeta e gli infedeli*

Uno dei principali ostacoli da rimuovere per la realizzazione della nuova società cristiana e dell'*ecclesia Dei* erano le divisioni religiose fra le grandi confessioni monoteiste. Al superamento di queste, con l'instaurazione della concordia universale, era dedicata la *Lucida explanatio super Librum Alchoranum legis Saracenorum seu Turcarum, in quo manifesta est Evangelii Dei et domini nostri Iesu Christi confirmatio, et ostenditur quam male liber ipse hactenus fuerit intellectus*, comprensiva della *Lucida explanatio ex doctrina Mahumeti, quae apud Saracenos magna est auctoritatis*. Il libro era una compiuta e interessante espressione di quella corrente irenica che, dopo gli esordi quattrocenteschi con Niccolò da Cusa, assunse nuovo vigore verso la metà del Cinquecento ad opera di intellettuali e riformatori di diverso orientamento religioso, innanzitutto Theodor Bibliander e Guil-

²¹³ *Ibid.*, pp. 110 sgg.

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 111 sg.

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 122 sgg. Anche tutto l'apparato liturgico doveva esprimere questa natura spirituale dell'*ecclesia Dei*.

laume Postel.²¹⁶ È degno di nota che lo scritto figurava tra i dieci più importanti libri raccolti dal bibliotecario imperiale dell'Hofbibliothek di Vienna Hugo Blotius per comporre, a fine secolo, un grande trattato storico *de re Turcica*, e che esso fu proposto per la ripubblicazione nelle *Lectio- num memorabilium centuriae* (1600) di Johann Wolf da Tobias Hess, il mentore di Johann Valentin Andreae, creatore del progetto di riforma dei Rosacroce.²¹⁷ Non diversamente dai due orientalisti, Sartori vi prospettò infatti la riconciliazione con l'islam, e poi con l'ebraismo, attraverso l'individuazione di un nucleo religioso comune con il cristianesimo e la riconduzione delle altre fedi ad esso, in quanto sintesi perfetta della verità divina.²¹⁸ Se questo riassorbimento nel cristianesimo non implicava un pieno riconoscimento dell'alterità delle religioni non cristiane, conservando una connotazione apologetica e missionaria, rappresentò nondimeno uno sforzo significativo per rivalutarle nella loro natura di espressioni divine e per gettare le basi di un confronto reale con musulmani ed ebrei, in vista della pacificazione universale.

In quella direzione andava altresì la decisione di Sartori di offrire ai lettori, nello scritto, una parte piuttosto significativa del Corano e un commento ad esso: la possibilità di leggere e di meditare individualmente il testo era uno dei presupposti del dialogo interreligioso e della concordia, come dieci anni prima aveva sostenuto Bibliander con la sua monumentale e rivoluzionaria edizione integrale del Corano in latino. Sartori riprese nella *Lucida explanatio* il testo coranico edito da Bibliander, limitandosi però a una selezione di passi e senza interventi filologici: il valore della sua iniziativa rispetto a quella dell'orientalista zurighese risultò così sminuito.²¹⁹ Comunque, pur in tono minore, la *Lucida explanatio* riaffermò

²¹⁶ Per un confronto tra Sartori e queste due figure vedi il paragrafo successivo. Una prima sintesi sulla concezione del Sartori è in LUCIA FELICI, *Il profeta e gli infedeli* cit.

²¹⁷ Hess possedeva l'opera e la giudicava notevole: ringrazio Carlos Gilly per l'informazione. Nella documentazione raccolta da Blotius, attualmente conservata nella Österreichische Nationalbibliothek di Vienna, lo scritto è indicato con la segnatura Codice 8467, c. 13r, n. 11, con la data di stampa erronea «1533». Devo l'informazione a Paola Molino, che ringrazio.

²¹⁸ La famosa formula del Cusano «una religio in rituum varietate», presente nel *De pace fidei*, esprimeva una concezione analoga: sul pensiero irenico del Cusano vedi *Der Friede unter Religionen nach Nikolaus von Kues, Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, Trier, Paulinus Verlag, 16, 1984, ma anche BRUNO DECKER, *Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues und in der Neuzeit*, in *Nicolò da Cusa*, Firenze, Sansoni, 1962, pp. 197-216.

²¹⁹ L'importanza della pubblicazione del testo integrale fu sottolineata sia da Bibliander sia da Butzer e da Melantone nei loro interventi a favore della raccolta di Bibliander. Nel

il primo principio ispiratore di Bibliander, così denso di implicazioni: quello che la conoscenza era l'unico mezzo per rapportarsi all'«altro», anche se questo si presentava con il volto minaccioso del Turco. Come nel caso di Bibliander e di Postel, la ricerca della conoscenza in vista della riconciliazione religiosa rimise inoltre in discussione la concezione tradizionale di cristianesimo, che anche nel pensiero di Sartori si caratterizzò come una religione sostanzialmente etica e spirituale, il cui alto valore morale e i cui pochi principi dottrinali erano garanzia di accoglimento universale.

La riflessione di Sartori si svolse partendo dall'assunto, centrale, della netta distinzione tra il Corano e la religione musulmana. Il maomettanesimo era oggetto di un giudizio del tutto negativo, mentre non lo era il suo libro sacro. Il Corano veniva valutato positivamente da Sartori in quanto testo coincidente con il Vangelo nei principi religiosi essenziali, cioè l'unicità di Dio, il dogma trinitario e l'essenza etica e spirituale del cristianesimo: «hic liber confirmat Evangelium, ut apparet in multis locis».²²⁰ Ciò che veniva stigmatizzata era invece l'interpretazione erronea che di quel testo era stata data da Maometto e dai suoi seguaci, poiché avevano elaborato una dottrina «diabolica» – come del resto, in parallelo, le chiese cristiane avevano fatto con la Sacra Scrittura.

Il Corano era infatti suscettibile, secondo Sartori, di una duplice lettura: l'una, propria dei credenti, tendente a confermare il Vangelo e a dischiudere la vita eterna, l'altra a prospettare una religione immaginifica ed edonistica, basata su favole, illusioni, menzogne, voluttà mondane, che negava Cristo e conduceva alla perdizione: «Duae viae in eo [Corano] propositae sunt: una, vere credentium, quae confirmat Evangelium Iesu Christi Domini nostri in vitam aeternam, et altera quae tendit ad fabulas, voluptates huius saeculi et falsum paradisum deliciarum [...] alteram viam carnalem ad interitum elegerunt».²²¹ Questa seconda «via» era stata seguita da Maometto su istigazione di Satana, di cui egli si rivelava

commento di Sartori erano contenuti brani di ventiquattro *sure*, più altri tratti dai testi pubblicati nell'opera del dotto zurighese, quali la *Chronica Saracenorum*, il *De generatione Machumet et nutritura eius*, la *Doctrina Machumetis* et la *Chronica mendosa et ridiculosa Saracenorum, de vita Machumetis et successorum eius* di Ermanno il Dalmata (pp. 189-223 della raccolta di Bibliander). Nel testo riportato in *Appendice*, I, ci si atterrà all'edizione di Bibliander sia per il Corano sia per questi scritti, rinviando per le citazioni alle pagine dei medesimi.

²²⁰ *Appendice*, I, p. 286 e *passim*.

²²¹ *Ibid.*, p. 280.

così l'emissario, non un vero profeta ma il «nuncius servitutis satanicae», la cui predicazione conduceva alla dannazione eterna.²²²

Il testo coranico si prestava a questa divergente interpretazione perché le verità divine erano celate sotto il velame di immagini ed espressioni occulte, «segregatas et bipartitas»: «in Alchorano, seu Alfurcano, discretas, id est, segregatas et bipartitas esse sententias et figuras viae scilicet rectae fidei Christianae».²²³ La spiegazione del linguaggio occulto di quel libro, del nascondimento della verità «sub brevibus» risiedeva secondo Sartori nella composizione del Corano, che egli non attribuiva a Maometto, ma ad un cristiano, forse di nome Gabriel, che l'aveva scritto dietro sollecitazione del profeta. Questi aveva divulgato, con il Corano, sia una dottrina salvifica, destinata ai sapienti e ai fedeli, sia una via per la perdizione, percorsa da Maometto e dai suoi adepti.²²⁴

Il compito che si presentava ai credenti era dunque quello di penetrare il linguaggio esoterico del testo islamico per riportare alla luce la «recta fides Christiana» celata in esso. Allorché infatti il Corano veniva compreso rettamente, nella sua vera essenza, da uomini coerenti con l'Evangelo, esso mostrava la sua natura di viatico per la salvezza («Nonne videtur in libro ipso, viris bonis vere credentibus recteque viventibus, toties replicatam esse promissionem vitae aeternae?»), di testo contenente le nozioni fondamentali del cristianesimo. La nascita dell'islam era pertanto addebitata non al Corano in sé, ma ad una sostanziale incomprendenza del suo vero messaggio cristiano – una concezione peraltro speculare a quella islamica, secondo la quale i musulmani sono i veri interpreti del Vangelo. Sulla base di queste considerazioni, Sartori esortava i cristiani ad accostarsi al Corano senza ostilità e pregiudizi: «Cognoscite ergo, o filii Israel, electi fideles, hunc librum Alchoranum esse firmamentum vestrae legis evangelicae, gratiae et fidei, et non destructionem nec mutationem».²²⁵ Un secolo prima, Cusano aveva invitato a ricorrere all'«interpretazione pia» del testo islamico al fine di scoprire le verità evangeliche nascoste in esso.²²⁶

Il giudizio espresso da Sartori sui seguaci del maomettanesimo era invece drastico: essi erano considerati «inescusabili», poiché, nonostante gli

²²² *Ibid.*, p. 313; vedi anche pp. 285, 289 sg., 301 sg., 315, 319 sgg.

²²³ *Ibid.*, p. 320.

²²⁴ *Ibid.*, p. 313: «Mahumetus non dictaverit Alchoranum [...] sed fuit aliquis Christianus, sollicitatus ad id a Mahumeto [...] fortassis cui nomen erat Gabriel».

²²⁵ *Ibid.*, p. 283.

²²⁶ NICCOLÒ DA CUSA, *De pace fidei*, in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, Lipsiae-Amburgi, in Aedibus F. Meiner, 1936.

ammonimenti, le sollecitazioni, i segni avevano preferito seguire la «via» che conduceva a Satana.²²⁷ Tuttavia, secondo una concezione per lui tipica, l'esule piemontese addebitava la colpa principale della diffusione della religione musulmana in Asia e in Africa all'infedeltà a Cristo e alla sua Parola da parte delle chiese di quei paesi.²²⁸ Anche nella *Lucida explanatio*, pertanto, erano gli ecclesiastici incoerenti con la propria missione pastorale a divenire oggetto di un duro attacco, poiché con le loro manchevolezze avevano esposto il proprio gregge all'influenza del Maligno e del suo profeta Maometto.²²⁹ A loro parziale giustificazione, Sartori adduceva una considerazione di carattere antropologico e una di carattere storico-religioso. I popoli asiatici e africani erano giudicati naturalmente propensi ad abbandonarsi ai piaceri mondani e alle dottrine maomettane piuttosto che ad apprezzare e praticare la «sancta sobrietas evangelica».²³⁰ L'islam aveva altresì attecchito perché al tempo di Maometto molti cristiani, come anche molti ebrei, erano già dediti a «inutiles superstitiosas et satanicas quaestiones» e volti al disprezzo del Vangelo.²³¹ L'idea della rapida decadenza della *ecclesia Dei* dopo l'epoca apostolica e della necessità del ritorno alla purezza evangelica – centrale nella concezione religiosa di Sartori – riemergeva anche nell'analisi dell'islam. Insieme con essa, riemergeva il suo generale quadro interpretativo della storia umana in senso provvidenzialistico: l'adesione alla religione musulmana dei popoli asiatici e africani veniva fatta rientrare nel grandioso disegno divino, mirante, in questo caso, a rendere palesi l'«incredulità» e la «carnalità» alle quali essi erano inclini.²³²

Il criterio ermeneutico basato sulla distinzione tra la genuina rivelazione divina e le interpretazioni umane veniva applicato da Sartori anche nell'analisi dell'ebraismo. Alla stregua dei musulmani, gli ebrei venivano

²²⁷ *Appendice*, I, p. 280: «Isti [...] inexcusabiles quoniam [...] Christum renunciantes, cum inimicis suis convenerunt, ut voluptuose secundum concupiscentias carnis et mundi secundumque viam perditionis viverent». Vedi inoltre pp. 285, 323.

²²⁸ *Ibid.*, p. 278: «Exque receptione Alchorani Mahumetis, manifestum est in illis ecclesiis Asiae et Africae refigidatam fuisse Christi fidem spemque et charitatem ex ea orientes».

²²⁹ *Ibid.*: «Quam condolendi sunt ministri ipsarum ecclesiarum, qui a fide exciderunt, et in principio non se opposuerunt pseudoprophetis subdolis, seminantibus doctrinam daemoniorum, et qui non vigilaverunt super gregem sibi a Domino commissum». Vedi anche pp. 287 sgg.

²³⁰ *Ibid.*, pp. 278 sg.; vedi anche p. 297.

²³¹ *Ibid.*, p. 316.

²³² *Ibid.*, pp. 278 sg.

giudicati erranti e destinati alla dannazione quando abbandonavano Cristo e il Vangelo per dare credito alle «favole» e alle «superstizioni» presenti nel Vecchio Testamento piuttosto che alle verità comuni con il Nuovo:

Et quoniam reliquiae Iudaeorum qui in Christum non crediderant, ad fabulas et quaestiones superstitiosas et inutiles conversi erant, ideo historias veteris Testamenti pro maiori parte variat, et fabulosas recitat in doctrinaque Mahumeti ac de eius generatione, tot quaestiones inutiles, damnosas et diabolicas adducit, ut cum videatur [...] etiam incredulis aliam viam voluptatum carnalium, et Paradisum deliciarum omniumque concupiscentiarum refertam aperire, simul tamen iudicium extremum, et aeternam gehenam inferni eis rigide comminatur.²³³

Come il Corano, anche i testi veterotestamentari contenevano, secondo Sartori, una mescolanza di verità divine e di narrazioni, norme e istituzioni umane, che occorreva sceverare per far risaltare il nucleo essenziale del cristianesimo. La rivelazione divina appariva dunque, nel pensiero di Sartori, unica ed unitaria nella forma del cristianesimo evangelico, anche se nel corso dei secoli era divenuta oggetto di diverse interpretazioni storiche da parte delle confessioni religiose: ma tutte rivelavano la loro essenza comune, una volta liberate dalle incrostazioni esterne. A riprova della sostanziale concordanza delle tre religioni monoteiste, nella *Lucida explanatio* veniva portato l'argomento della redazione del Corano da parte di un cristiano: «Per approbationem legis Mosi et Psalmorum David, quam ibi facit [Gabriel], vetus Testamentum approbat, et per Evangelium, et Alchoranum seu Alfurcan, qui Evangelium confirmat id ipsum esse ostendens, firmissime Evangelium stabilire apparet».²³⁴

Sulla base di questa idea, Sartori evidenziava le numerose similitudini visibili nella Sacra Scrittura e nel Corano e il rapporto di reciproca dipendenza tra quei testi nell'illustrare il messaggio divino. Ad esempio, nel commento di un passo della *sura* 71 relativo all'ordine dato a Noè di ammonire il suo popolo, si dichiarava: «Plures, ut ibi scriptum est, similitudines ponit hic liber Alchoranum, videlicet Noe, Abrahae, Mosi et aliorum fidelium, ut [...] per has similitudines cognoscant credentes, quod vetus et novum Testamentum Evangelii approbat».²³⁵ Il passo della quinta *sura* sulla concessione dei tre libri sacri da parte di Dio (vv. 46 sgg.) dava modo a Sartori di indicarne la natura di espressioni diverse e progressive

²³³ *Ibid.*, p. 320. Vedi anche p. 321.

²³⁴ *Ibid.*, pp. 320 sg.

²³⁵ *Ibid.*, p. 312.

del processo di rivelazione divina: «in hac quinta Azoara, rectas vias hominibus demonstrat, videlicet Testamentum vetus [...] et deinceps, Evangelium, quae sunt duae viae rectae in unam reductae, in legem scilicet gratiae, spiritus et vitae; et postremum librum veracem, scilicet Alfurcam, seu Alchoram, vestrae legis scilicet evangelicae confirmatorem».²³⁶ Sartori rivedeva e volgeva al proprio fine, quello cioè di affermare la superiorità del cristianesimo evangelico, la tradizione musulmana mirante sia a stabilire una continuità della rivelazione dai patriarchi ebrei a Cristo a Maometto sia a fondare la primazia profetica di quest'ultimo e del testo coranico rispetto a Gesù e al Vangelo: la lunga catena dei profeti che legava l'antichità ebraica al maomettanesino si concludeva così non con Maometto ma con Cristo, ultimo e vero messaggero delle verità divine che solo in parte erano state riprese nel Corano – e non, viceversa, rese perspicue in esso.

Era su quel nucleo religioso comune che, secondo Sartori, poteva fondarsi la costruzione del progetto di una riconciliazione con l'islam e, successivamente, con l'ebraismo. Il confronto con le grandi religioni monoteiste poggiava ancora unicamente sulla loro coincidenza con il cristianesimo, mirava alla loro assimilazione ad esso, non si fondava sul riconoscimento del loro valore autonomo. Sartori lo dichiarava apertamente anche nell'esplicitare il suo approccio al Corano, affermando: «hunc librum continere quaedam verba firma et infrangibilia, scilicet ea quae pauca sunt et recta, in approbationem Evangelii veteris et novi Testamenti. Quae verba firma sunt mater et materia [...] huius libri. Reliqua vero quae Evangelio contraria sunt, pro perversis et instabilibus hominibus pravi cordis scripta sunt, et non debent haberi in consideratione a Christi fidelibus».²³⁷ Ma, nonostante questo limite – peraltro generalmente invalidato²³⁸ – la *Lucida explanatio* contribuì alla rivalutazione del Corano, in quanto espressione imperfetta e da decifrare, ma pur sempre espressione della rivelazione divina. Dalla condanna senza appello del Corano si passava alla ricerca di una sua legittimazione come testo dottrinalmente valido: il mutamento non era di poco conto.

Con Sartori, il Corano veniva altresì immesso, come dottrinalmente significativo, nel grande alveo di quella religione universale, fondamentalmente spirituale ed etica, che costituiva il fulcro della sua visione reli-

²³⁶ *Ibid.*, p. 285. Vedi anche pp. 320 sg.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ La sola eccezione, che io sappia, è l'*Heptaplomeres* di Jean Bodin.

giosa. A differenza che per altri italiani sostenitori di questa concezione, come Sebastiano Castellione o Celio Secondo Curione, nel pensiero del piemontese non è documentabile la matrice erasmiana, benché non la si possa escludere data la diffusione del pensiero dell'umanista olandese in Italia.²³⁹ L'affermazione di una tale religione rappresentava per Sartori lo scopo ultimo dell'opera di rinnovamento religioso intrapreso dalla Riforma e dalla sua personale azione riformatrice: la concordia universale era il coronamento necessario del processo di creazione della nuova *ecclesia Dei*, poiché nasceva dalla generale partecipazione al percorso catartico e di adesione al Vangelo e dalla diffusa consapevolezza della sostanziale unità spirituale del corpo cristiano. L'allargamento della società cristiana oltre i suoi confini naturali risultava peraltro, secondo Sartori, iscritto nel disegno di Dio e leggibile attraverso i segni celesti che questi inviava agli uomini e che i profeti erano chiamati a interpretare.²⁴⁰ La concezione irenica di Sartori era, dunque, del tutto intrinseca alla sua riflessione religiosa globale.

Sartori ritenne di cooperare con la realizzazione di questo progetto ecumenico, provando nella *Lucida explanatio* la corrispondenza tra il Corano e la Bibbia mediante l'analisi di diverse *sure* e la cernita delle verità cristiane in esso contenute, considerate la causa della divisione del *corpus Christianum* e della dannazione di una parte di esso. Ancora una volta, egli evidenziò il carattere sacrale della propria opera, presentandosi come lo strumento scelto da Dio nel suo piano salvifico per disvelare quelle verità nella *Lucida explanatio* e consentire così il ritorno dei musulmani al cristianesimo: Cristo stesso, nella sua misericordia verso i figli perduti, aveva voluto che il suo «minimo servo» rivelasse il «sensus ut intelligam scripturas, et ut viam veritatis in ipso Alchorano contentam, nondum ve-

²³⁹ Per un'analisi accurata della posizione di Erasmo, vedi LUCA SCUCCIMARRA, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 142 sgg. Benché temi ed echi del pensiero di Erasmo siano presenti negli scritti di Sartori, non siamo in grado di stabilire attraverso quali letture siano giunti a lui o se egli si limitò a riproporre *topoi* erasmiani molto diffusi nella cultura del suo tempo. Un'analisi, benché controversa, della penetrazione del pensiero di Erasmo in Italia è in SILVANA SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia* cit. Un importante esempio di appropriazione e di rielaborazione delle idee erasmiane è esaminato da SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI, *Dai Paesi Bassi all'Italia* cit.

²⁴⁰ Questa idea viene ribadita nelle *Revelationes*, dove Sartori, interpretando il segno di una pioggia di sangue caduta su Strasburgo, affermava: «Ita et nunc effudit sanguinem visum super foliis arborum, ut cognoscamus eum velle de proximo sanare gentes, quae sunt extra provincias Christiani nominis, dans signum nuper expositum in Apocalypsi capite ultimo». Vedi *Appendice*, II, p. 348.

re intellectam aperiam».²⁴¹ Infatti, a suo avviso, soltanto Dio e suoi messi potevano ottemperare a questo compito.²⁴²

La principale «verità» cristiana che trovava «aperta» conferma nel Corano era, secondo Sartori, la Trinità. La scelta delle *sure* da esaminare e l'analisi di esse erano finalizzate a documentare la presenza, nel testo islamico, del dogma trinitario, l'ostacolo insormontabile contro cui si infrangeva ogni tentativo di accordo fra le tre religioni monoteiste. Il metodo ermeneutico seguito da Sartori era coerente con i suoi scopi, ma discutibile in sé: le proposizioni contrastanti venivano dequalificate in quanto «oscuri, favolose, mendaci, piene di vane voluttà» ovvero interpretate con varie modalità (argomento *e silentio*, concordanze *infra* ed *extra* testuali ecc.), non escluse le forzature del testo, o semplicemente respinte in quanto non collimanti con il dettato scritturistico: «quae Evangelio contraria sunt – dichiarava apertamente Sartori –, pro perversis et instabilibus hominibus pravi cordis scripta sunt, et non debent haberi in consideratione a Christi fidelibus».²⁴³

Già nel commento al primo passo coranico finalità e metodo esegetico di Sartori erano perfettamente visibili, tanto da suggerirci di riproporlo per intero come esempio significativo. Le parole della *fatiha* «in nomine Dei misericordis, miseratoris, gratias Deo Domino universitatis misericordis miseratori, iudici diei iudicii. Te oramus, in te confidimus: mitte nos in viam rectam, viam eorum quos elegisti, non eorum quibus iratus es, nec infidelium» (*Sura* I, vv. 1-7) venivano così spiegate:

Quamvis autor huius libri in hac eius praefatione Deum Patrem et Dominum Iesum Christum aperte non nominet, tamen per ea quae successive declarat in ipso libro, hic tacite, et Deum Patrem et Iesum Christum eius Filium, in unitate Deitatis essentiae intelligere possumus. Ponit enim hanc praefationem more libri Geneseos et veteris Testamenti, ubi in principio Deus solus nominatur posteaque nomina Domini et Dei semper ibi exprimuntur. Et quia [...] nomen Domini in novo Testamento magis Christo appropriari videmus, ideo per nomen Domini universitatis misericordis miseratoris, quem declarat iudicem diei iudicii, intelligendus est Dominus Iesus aeternus Filius Dei, quoniam sine eo, Deum iratum, et non pium, nec misericordem omnes reperient ex confirmationeque Evangelii quam videbimus in hoc libro factam, apparet de eo intellexisse, quia in Evangelio constat quod Christo Domino est data omnis potestas in coelo et terra, et ipse uti verus Deus iudicaturus est vivos et mortuos, bonos et malos, rogando eum ut mittat eos in viam rectam,

²⁴¹ *Appendice*, I, p. 281.

²⁴² *Ibid.*, p. 285.

²⁴³ *Ibid.*

viam eorum quos ipse elegit, etiam in hoc manifestat de Christo domino protulisse, et non in viam eorum, quibus iratus est, nec infidelium. Ecce quomodo posuit ibi duas vias, rectam scilicet credentium in salutem, et alteram infidelium, in damnationem et iram.²⁴⁴

Tutti gli attributi riferiti a Cristo in altre *sura* venivano interpretati da Sartori come elementi atti a confermare, in modo più o meno esplicito, la presenza di una retta nozione cristologica nel Corano. L'espressione «anima di Dio», ad esempio, indicava la sua natura di Dio, di figlio di Dio e di fonte eterna di salvezza, perché con il termine «anima» si intendeva la «plenitudo deitatis et vitae aeternae [...] ab aeterno».²⁴⁵ Nel testo islamico si parlava della natura di spirito, di verbo eterno e di sapienza di Dio propria di Cristo, del suo ruolo di sommo profeta, di messaggero e di salvatore.²⁴⁶ La presentazione del Messia, nell'Annunciazione, costituiva una palese espressione dell'idea della duplice natura dell'eterno figlio di Dio: «Manifesta est ergo in hoc loco confirmatio evangelii, et lucida confessio, quod Iesus est Christus filius Dei, verusque Deus, et verus homo».²⁴⁷

Il rapporto tra le due nature di Cristo veniva illustrato nella spiegazione delle parole della dodicesima *sura* «Sciendum eos incredulos esse, qui Iesum Mariae filium, Deum esse dicunt» (*sura* XII, vv. 13-14). Il commento di Sartori è molto interessante, poiché mostra sino a quali interpretazioni surrettizie potesse spingerlo la sua volontà di individuare similitudini tra cristianesimo e islam per superare la frattura tra le due religioni. Del passo in questione egli ribaltava infatti il significato, trasformando nel suo contrario l'esplicita negazione della divinità di Cristo: a suo avviso, il testo coranico attribuiva agli «increduli» l'idea che Gesù fosse Dio come figlio di Maria, e non invece in quanto progenie divina e Dio egli stesso.²⁴⁸ Il concetto era rafforzato dalla spiegazione della differenza tra le due nature: «Deitas sua est et fuit semper cum Deo Patre, et spiritu sancto, et corpus suum opera spiritus sancti traxit a Maria vergine. Si dicemus igitur eum, uti Mariae filium esse Deum, mendaces et increduli

²⁴⁴ *Ibid.*, pp. 281 sg.

²⁴⁵ *Ibid.*, pp. 283 sg., 297.

²⁴⁶ *Ibid.*, pp. 283 sg., 286 sg., 290 sg., 301, 306, 313 sgg.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 286; vedi anche p. 288.

²⁴⁸ *Ibid.*, pp. 292 sgg.: «Certum est quod hi sunt increduli, qui dicunt Iesum uti Mariae filium, et purum hominem, esse Deum. Quoniam Iesus Christus est aeternus Dei filius, verus Deus, et verus homo».

sumus».²⁴⁹ La negazione della divinità di Cristo, desumibile dall'appellativo coranico di «filius Mariae», era pertanto attribuita da Sartori ad una intenzionale deformazione del senso vero del testo islamico ad opera di «ministri diabolici», poiché su quello, come su altri punti dottrinali basilari, «hic liber [...] apertam confirmationem Evangelii faciat».²⁵⁰

Nel Corano Sartori trovava comunque chiaramente definita la stessa nozione di Trinità. Le *sure* XII e XV contenevano, ad esempio, brani relativi a Dio che esplicitavano l'idea della consustanzialità delle tre persone della Trinità.²⁵¹ Alla stessa conclusione portavano diverse altre *sure*, fra cui la quarta, che definiva la piena divinità di Cristo; l'undicesima, che mostrava la coessenzialità «ab aeterno» tra Padre e Figlio; la tredicesima, da cui si traeva la nozione di unicità divina nella differenziazione delle tre «essenze»; la centesima, dove Cristo era presentato come «figlio simile al Padre», con aperto riferimento, secondo Sartori, alla sua consustanzialità e uguaglianza con il Padre («in essentia scilicet deitatis, potentiaque et virtute»), e quindi alla sua natura di progenie divina.²⁵²

Le assonanze tra la Scrittura e il Corano non si limitavano alle palesi e frequenti attestazioni del dogma della Trinità nel testo islamico, ma erano rivelate pure dalla presenza, in esso, di altre importanti dottrine cristiane. Sartori illustrò anch'esse, spiegandole sovente attraverso il filtro delle proprie concezioni teologiche. Questa operazione interpretativa è lampante, ad esempio, nel commento alla quarta *sura*, nella quale si esortava alla fede in Dio, sull'esempio degli ebrei, e alla preghiera verso la Mecca.²⁵³ Sartori ne deduceva il sostanziale accordo tra il Vecchio e il Nuovo Testamento e il Corano in merito all'idea che soltanto la fede in Dio era fonte di salvezza, per sottolineare poi con decisione che i tre libri sacri concordavano che tale fede avesse un fondamento ed espressioni unicamente spirituali: «Ut hic in Alchorano adducitur, ordinavit Deus, quod credentes imitentur sectam Abrahae fidelis, qui non fuit nec incredulus, nec idolatra, sed fundamentum accepit super Domum spiritualem orationis et fidei, non terrenam, credendo in illo venturo semine bene-

²⁴⁹ *Ibid.*, vedi anche p. 295.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 297.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 295: «Pater, filius, et spiritus sanctus, in unitate essentiae unus est Deus, omnia potens, qui non patitur habere socium coadiutorem eius omnipotentiae, nec etiam participem, prout intendit et declarat hic liber, Azoara 15».

²⁵² *Ibid.*, pp. 284, 290, 297, 310 sg.; sulla Trinità vedi anche pp. 286 sg., 290 sg., 294 sg., 298, 311, 321.

²⁵³ *Ibid.*, p. 287.

dicto Iesu Christo Domino nostro». ²⁵⁴ Ogni riferimento a riti esterni doveva essere interpretato alla luce di questa concezione, sia che si trattasse della circoncisione – mero «signaculum iustitiae fidei» – sia della Mecca – non tempio terreno, ma «aedificium fidei spiritualis» – sia della preghiera o dei pellegrinaggi. ²⁵⁵

Su coloro che si attenevano al senso letterale della Scrittura e del Corano, fossero essi maomettani, ebrei o cristiani, pesava invece la maledizione divina. ²⁵⁶ Nella visione di Sartori, non erano più le chiese a tracciare confini tra gli uomini: l'adesione alla religione spirituale fondata su Cristo emancipava ebrei e musulmani dalla loro condizione di reietti, unendo nell'invisibile e metastorica *ecclesia Dei* i credenti delle tre grandi confessioni, «qui ambulant secundum spiritum sanctum». ²⁵⁷ I credenti, resi fedeli e certi dell'elezione dallo Spirito – secondo lo stesso Corano –, divenivano soggetti ad una sola legge, «scilicet gratiae et spiritus». ²⁵⁸ Ed ancora il Corano avvalorava, secondo Sartori, il principio che unica fonte di conoscenza di quella legge fosse il Vangelo, che tutti dovevano dunque seguire. ²⁵⁹ La possibilità di salvezza, dischiusa da Cristo e dalla sua Parola, si estendeva così all'intera umanità, era prerogativa di «omnium in eum credentium». ²⁶⁰

L'unione con Cristo si manifestava in primo luogo nel rito eucaristico, al quale ci si riferiva nella tredicesima *sura*. Dopo aver indossate le vesti bianche, ovvero, secondo l'interpretazione di Sartori, essere stati giustificati e purificati dalla fede in Cristo, seguendo il suo esempio i musulmani si raccoglievano per la mensa divina, che non rappresentava niente altro che la Cena del Signore: «Quid aliud hoc innuit, quam sanctam coenam Domini approbare, ubi coelestis est refectio, vera scilicet participatio corporis, et vera communicatio sanguinis Domini est?». ²⁶¹ La dodicesima *sura* illustrava poi il valore dell'altro sacramento fonda-

²⁵⁴ *Ibid.*; vedi anche p. 288.

²⁵⁵ *Ibid.*, pp. 288 sg.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Ibid.*: «Credentes autem qui ambulant secundum spiritum sanctum eis datum ex gratia et fide, fundati in domo Dei, in ecclesia Christi, quae est civitas sancta, Hierusalem coelestis, hi peregrinantur hac peregrinatione spirituali, dum vivunt in hoc saeculo, ambulantes secundum spiritum sine loci mutatione».

²⁵⁸ *Ibid.*, pp. 292, 294, 299 sg.

²⁵⁹ *Ibid.*, pp. 295 sg.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 306.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 298.

mentale, il battesimo, confermando il suo carattere di «patto di grazia e pace» e di promessa di fedeltà a Cristo.²⁶² Nel Corano, ferma era infine l'esortazione a una «fede viva», che si esprimeva pienamente nella carità e nell'amore verso il prossimo in accordo con l'insegnamento di Cristo.²⁶³ Le opere, come emergeva pure dalla sesta *sura* coranica, non costituivano però strumenti salvifici: soltanto la fede in Cristo, che scaturiva dal lavacro purificante dello Spirito e dall'ascolto del Vangelo, giustificava ed era mezzo e suggello di salvezza.²⁶⁴

Secondo Sartori, il Corano giudicava inoltre destinati alla perdizione sia quanti abbandonavano l'insegnamento evangelico per dedicarsi all'accumulo di ricchezze, alle ambizioni terrene, alle guerre, sia gli «increduli»²⁶⁵. Nel testo islamico, la mancanza di fede era identificata con la passività nei confronti del Male, con un volontario rifiuto delle armi spirituali fornite da Dio per combatterlo; rifiuto che, rientrando nelle responsabilità individuali, non aveva agli occhi di Sartori alcuna scusante.²⁶⁶ Il Corano non si discostava peraltro dalla Scrittura neppure nella descrizione del supremo evento della giustizia divina, prospettando nella centesima *sura* un giudizio universale identico a quello biblico, con la separazione dei giusti dagli empi e la loro collocazione alla destra e alla sinistra di Cristo.²⁶⁷

Nei due testi dedicati da Sartori all'islam la colpa maggiore della perdizione degli uomini era comunque fatta ricadere su Maometto. L'immagine del profeta, già minata nella *Lucida explanatio super Alchoranum*, veniva completamente distrutta nella *Lucida explanatio in doctrina Mahumeti*, attraverso il commento di passi del Corano, del *De generatione Machumet et nutritura eius*, della *Doctrina Machumetis* e della *Chronica mendosa et ridiculosa Saracenorum, de vita Machumetis et successorum eius* di Ermanno il Dalmata, relativi al ruolo profetico di Maometto. Il carisma profetico di

²⁶² *Ibid.*, p. 291.

²⁶³ *Ibid.*, p. 310; vedi anche pp. 292 sg., 300, 314.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 288: «Igitur ut hic in Alchorano adducitur, ordinavit Deus, quod credentes imitentur sectam Abrahe fidelis, qui [...] fundamentum accepit super domum spiritualem orationis et fidei [...] Fundatus enim erat Abraham [...] super Iesum Christum; vedi anche pp. 288 sg., 292, 302, 309 sg.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 304.

²⁶⁶ *Ibid.*, pp. 309 sgg.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 311: «Ecce quomodo hic aperte confirmat Evangelium, in quo de hoc die iudicii, et de separatione credentium ad dexteram, et incredulorum ad sinistram, et de Iesu Christo filio Dei venturo [...] ad iudicandum vivos credentes et mortuos impios, aperta facta est mentio».

Maometto veniva negato, con la sua conseguente esclusione dalla stirpe di messaggeri divini, iniziata da Mosè e conclusasi con Cristo.²⁶⁸

Da quei testi venivano tratte da Sartori anche altre conferme dell'infondatezza dell'investitura profetica di Maometto e dell'erroneità della sua dottrina, laddove si delineava la sua discendenza da Adamo e da Ismaele e le vicende successive alla sua predicazione.²⁶⁹ Le dichiarazioni di Maometto in merito alla sua designazione profetica fra i successori di Ismaele – risalente alla creazione di Adamo – e sulla sua origine adamitica e ismaelitica venivano infatti liquidate come una riprova che egli aveva preferito la «via» peccaminosa del primo uomo e di Ismaele.²⁷⁰ L'opera satanica di Maometto era stata poi continuata e sviluppata dai custodi della legge coranica da lui scelti, Abû Bakr e Omar, preferiti ai «consiglieri celesti» Michele e Gabriele, e infine dai re di Canaan e di Aliemoma, che Sartori additava a veri e propri simboli della cieca mondanità e della dissipatezza morale antitetice al cristianesimo.²⁷¹

Tutta la storia, gli insegnamenti, gli attributi del fondatore dell'islamismo illustrati nei testi islamici erano invece riferiti a Cristo, ricorrendo al consueto modulo interpretativo delle due «vie».²⁷² Così, ad esempio, l'importante dialogo tra Abdallâ ibn Sallâm e Maometto in merito alla fede, a Dio e alla manifestazione del verbo divino era letto con questa chiave, poiché «hanc bipartitam viam, fidelium videlicet, et incredulorum, in omni scriptura Saracenorum comperimus».²⁷³ L'esortazione alla fede in un unico Dio fatta da Maometto era interpretata come esortazione alla vera fede cristiana («quod lex Dei est fides, unaque sola sit [...] vera lex fidei, spiritus et vitae, stante approbatione Evangelii facta per Alchoranum: ergo loquitur de fide Christiana»). Maometto, che si autoproclamava «servo e nunzio di Dio», era in realtà il «messo di satana» e aveva predicato una dottrina di perdizione.²⁷⁴ La comunicazione della legge coranica a Maometto da parte di Dio, di cui il profeta riferiva al suo interlocutore Abdallâ, era soggetta allo stesso distinguo: a Maometto era stato

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 323.

²⁶⁹ *Ibid.*, pp. 318 sg. Sartori si fondava sui primi tre capitoli della *Chronica mendosa*.

²⁷⁰ *Ibid.*, pp. 319 sg.

²⁷¹ *Ibid.*, pp. 318 sg.

²⁷² *Ibid.*, pp. 285, 289 sg.; vedi anche pp. 301 sg., 313 sg., 314 sgg.

²⁷³ *Ibid.*, pp. 316 sgg., 319. Il dialogo è riportato nell'esposizione della *Doctrina Machumetis*, pp. 189 sgg.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 319: «Quid est lex Dei? Respondit: Fides. Quae fides? Non dii, sed Deus ipse unus».

rivelato solo il «verbum satanae», ossia solo quella parte del testo che illustrava la «via» anticristiana della dannazione, mentre gli era rimasta celata quella retta, esposta con formule e immagini occulte nel Corano.²⁷⁵ A Maometto, come si è detto, veniva infatti disconosciuta la paternità del testo islamico.²⁷⁶ Infine, l'ammonimento del profeta a guardarsi dalla debolezza nella fede, pronunciato nel dialogo con Abdallâ, era giudicato valido solo per coloro che divenivano adepti di Satana seguendo Maometto, poiché su di loro ricadeva la colpa delle loro scelte, laddove chi percorreva la «viam rectam Evangelii ostensam in Alchorano» era forte delle proprie certezze religiose.²⁷⁷

I versetti relativi alla missione di Cristo, presenti in quel dialogo, offrivano a Sartori l'occasione di ribadire le sue concezioni, in contrapposizione al modello religioso proposto da Maometto.²⁷⁸ Mentre al profeta islamico veniva attribuita una dottrina mendace e carnale che aveva condotto i suoi seguaci a una vita mondana e lasciva, tutta dedicata al lusso e ai piaceri della carne, Sartori riproponeva il suo consueto paradigma di vita cristiana rigoroso e austero: la carnalità, sulla base di Paolo, diveniva così la fonte prima della dannazione.²⁷⁹ Questo paradigma, fondamentale nella sua visione del cristianesimo, era a suo avviso desumibile anche dal Corano – ovvero dal suo insegnamento nascosto – e costituiva il discrimine fra i credenti e gli «increduli» nella massa dei musulmani: è evidente che Sartori estendeva all'islam quello che reputava l'unico criterio di giudizio della vita religiosa.

6. *Irenici a confronto: Guillame Postel e Theodor Bibliander*

Con la *Lucida explanatio* Sartori si pose nel novero di coloro che esplorarono una via di conciliazione con i musulmani, preferendo il confronto, la conoscenza a un posizione di rifiuto e di condanna pregiudiziale verso quella che era generalmente avvertita come la più temibile minaccia per l'Occidente cristiano, come la personificazione stessa del

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 320: «Ecce quomodo ibi indicatur Mahumeto, in Alchorano, seu Alfurcano discretas, id est segregatas et bibartitas esse sententias et figuras viae scilicet rectae fidei Christianae».

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 322.

²⁷⁸ *Ibid.*, pp. 321 sg.

²⁷⁹ *Ibid.*, pp. 322 sgg.

Male.²⁸⁰ Nella ricerca di un diverso rapporto con l'islam si erano particolarmente distinti Guillaume Postel e Theodor Bibliander che, con i loro scritti, si erano posti all'avanguardia dell'orientalistica e del dialogo inter-religioso nel Cinquecento.²⁸¹ Ma proprio nel 1553, l'anno di pubblicazione delle *Tabulae duae*, essi offrirono straordinari contributi anche per la costruzione di una innovativa concezione di chiesa universale. Come nel caso di Sartori, nel loro pensiero il rinnovamento della cristianità si inserì in un più ampio progetto di concordia universale, per la realizzazione del quale anch'essi decisero di tornare alle fonti del messaggio religioso, con un approccio insieme filologico e apologetico. Il nesso tra studio dei testi sacri, volontà di riforma religiosa e ideazione di un disegno universalistico appare così forte e indubitabile. Come Sartori infine, Bibliander e Postel individuarono in Basilea il centro di irradiazione appropriato delle loro ardite proposte editoriali, pur destinate a esiti diversi. Coincidenze, forse, e non accertabili, data l'assenza di documentazione sui rapporti, probabili, fra Sartori e i due riformatori;²⁸² ma coincidenze significative, sia della loro affinità intellettuale sia di una volontà comune di ridisegnare la fisionomia culturale e religiosa della società cinquecentesca sulla base di valori nuovi. Una società in cui la libertà religiosa fosse valore fonda-

²⁸⁰ Per l'evoluzione del giudizio sul Turco vedi HANS PREUSS, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik. Ein Beitrag zur Theologie Luthers und zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906; RUDOLF PFISTER, *Reformation, Türken und Islam* cit., pp. 347 sgg.; JOHN W. BOHNSTEDT, *The Infi-del Scourge of God: The Turkish Menace as Seen by German Pamphleteers of the Reformation Era*, «Transactions of the American Philosophical Society», n. s., 58, 1968, parte 9; MICHAEL J. HEAT, *Crusading Commonplaces: La Noue, Lucinge and Rhetoric against the Turks*, Genève, Droz, 1986; ID., *Islamic Themes in religious polemic*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», L, 1988, pp. 289-315; soprattutto ROBIN B. BARNES, *Prophecy and Gnosis* cit. e ANTONIO ROTONDÒ, *Anticristo e Chiesa romana* cit. Interessanti spunti sull'irenismo in PETER BURKE, *European Views of World History from Gioivo to Voltaire*, «History of European Ideas», VI, 1985, pp. 251-273.

²⁸¹ La volontà di riconciliazione con l'islam animò comunque anche altre figure, come per esempio l'antitrinitario italo-greco Giacomo Paleologo, che fondava il suo progetto irenico sulla svalutazione del significato della divinità e della redenzione di Cristo e sulla drastica riduzione dei *fundamentalia fidei*: vedi LECH SZCZUCKI, *Le dottrine ereticali di Giacomo da Chio Paleologo. Saggio di analisi critica*, «Rinascimento», 11, 1971, pp. 27-75; ID., *W kregu mislycieli heretyckich*, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolinskich, 1972; MASSIMO FIRPO, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500: nuovi testi di Szymon Budny, Niccolò Paruta e Iacopo Paleologo*, Firenze, La Nuova Italia, 1977.

²⁸² Di attestabile, attraverso il confronto testuale, vi è solo l'impiego nella *Lucida explanatio* dell'edizione del Corano di Bibliander, mentre non lo sono scambi o contatti tra Bibliander, Postel e Sartori; tuttavia, soprattutto nel caso di Postel, si possono ipotizzare con un certo grado di probabilità, data anche la loro contemporanea presenza a Basilea.

te, come sia Sartori sia Postel ebbero modo di sostenere, in quell'anno, anche con le loro prese di posizione contro la condanna di Serveto.²⁸³ Questa condivisione di progetti da parte di uomini anche diversi fra loro come Sartori, Postel e Bibliander, rivela come la completa trasformazione della *societas Christiana*, quantunque variamente espressa con utopie, visioni, profezie, non fosse aspirazione di pochi, isolati fanatici o sognatori, ma si radicasse nella Riforma stessa.

Fu dunque nel clima animato dalle fervide attese, dagli audaci progetti di riforma e dai concreti tentativi di confronto con l'islam dei due orientalisti che le *Tabulae duae* furono stampate. Fu una mirabile temperie culturale, a cui Sartori contribuì in modo non irrilevante; tanto da suggerirci una digressione su di essa, anche per meglio comprendere valore e peculiarità dell'opera sartoriana. Per ricostruire il contesto in cui si inserì, è però necessario tornare indietro di dieci anni, cioè al 1543.

In quella data Bibliander pubblicò a Basilea la sua edizione del Corano, che aprì l'Europa alla conoscenza dell'islam, con una prospettiva culturale e religiosa molto avanzata. L'autore era già celebre nel mondo intellettuale cinquecentesco per la sua insigne attività di filologo, esegeta biblico, insegnante di teologia, linguista, e come autore della migliore grammatica ebraica del tempo e del *De ratione communi omnium linguarum et litterarum commentarius* (1548), un testo di grande acume scientifico e di considerevole suggestione culturale, per lo straordinario progetto di unificazione linguistica e religiosa che proponeva.²⁸⁴ E la sua edizione del

²⁸³ Postel scrisse l'*Apologia pro Serveto Villanovano* posseduta da Joris, sulle cui peripezie vedi ANTONIO ROTONDÒ, *Guillaume Postel* cit., in ID., *Studi di storia ereticale* cit., II, pp. 443-478. Su Sartori vedi oltre, p. 215.

²⁸⁴ In assenza di uno studio complessivo su Bibliander vedi EMIL EGLI, *Analecta Reformatoria*, II, Zürich, Zürcher & Furrer, 1901, pp. 1-144 e *Theodor Bibliander (1505-1564): ein Thurgauer im gelehrten Zürich der Reformationszeit*, hrsg. von CHRISTINE CHRIST-VON WEDEL, Zürich, Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2005. Per l'importanza dei suoi studi linguistici vedi ARNO BORST, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1960, III, pp. 1084 sgg., 1171, 1196 e *passim*. Alcune pagine illuminanti sul pensiero di Bibliander sono in ANTONIO ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale* cit., I, pp. 54-59. È importante anche JACQUES V. POLLET, *Martin Bucer. Études sur la correspondance avec de nombreux textes inédits*, Paris, Presses Universitaires de France, II, 1962, pp. 314 sgg. Le analisi più complete, ad oggi, della sua opera di orientalista e dei presupposti culturali di essa sono in VICTOR SEGESVARY, *L'Islam et la Réforme* cit., cap. VII e *passim*, e in HARTMUT BOBZIN, *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Beirut, in Kommission bei Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1995, (Beiruter Texte und Studien, 42), in particolare cap. III. Vedi anche GEORG CHRIST, *Theodor Biblianders Türkerschrift. Ein Reformator und Humanist über Religion, Moral und Kriegerischen Erfolg*, in *Erasmus in Zürich. Eine verschwiegene Autorität*, hrsg. von CHRISTINE

Corano era molto attesa nell'Europa riformata, dove da tempo si veniva diffondendo un diverso atteggiamento verso il mondo musulmano.

Primo artefice di questo mutamento era stato Lutero che, nel 1521, aveva rotto il tradizionale paradigma che identificava l'Anticristo con il Turco e l'aveva sostituito con il papato, reo della corruzione della dottrina cristiana sin dalle origini. Da allora, il vero nemico della cristianità non fu più individuato in una realtà esterna alla società cristiana, ma fu collocato nel suo centro, Roma. L'obiettivo della lotta religiosa divenne l'architettura dottrinale e istituzionale della chiesa cattolica in quanto costruzione diabolica, e la «guerra santa» contro i turchi parve illecita – Lutero dichiarò che il sepolcro da liberare non era quello di Gerusalemme, ma la Scrittura.²⁸⁵ Tale trasformazione dell'immagine dell'Anticristo, se non comportò un completo ribaltamento del giudizio sull'islam – reputato comunque una eresia da sconfiggere – determinò tuttavia la diffusione di un atteggiamento animato più da una volontà conoscitiva e missionaria che dallo spirito di crociata. Si trattava di una conoscenza che si muoveva ancora tutta in un orizzonte biblico e apologetico: il quadro di riferimento dei riformatori era esclusivamente quello scritturistico, ed essi si sforzarono di integrare l'Impero ottomano nella teoria delle quattro monarchie universali annunciata da Daniele e culminante con il trionfo del cristianesimo. Scopo della conoscenza dell'islam rimaneva quello controversistico. Il mondo musulmano era considerato terra di conquista religiosa, non luogo di una diversità culturale da rispettare in quanto tale. Lo sarebbe divenuto solo molto tempo dopo, nell'età dei Lumi, a seguito della lenta e non incontrastata azione erosiva dei paradigmi tradizionali messa in atto da intellettuali e viaggiatori sei-settecenteschi.²⁸⁶

CHRIST-VON WEDEL und URS B. LEU, Zürich, Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2007, pp. 309-326. Hottinger lo considera il padre della teologia esegetica in Svizzera: JOHANN H. HOTTINGER, *Schola Tigurinorum Carolina*, Tiguri, J. H. Hamberger, 1664, pp. 48, 72.

²⁸⁵ Sull'atteggiamento di Lutero verso i turchi, oltre alla bibliografia citata alla nota n. 280, vedi VICTOR SEGESVARY, *L'Islam et la Réforme* cit., *passim*; HARTMUT BOBZIN, *Luther und der Islam, Anweisung zu Konfrontation oder Dialog?*, in *Erziehung zur Kulturbegegnung, Modelle für das Zusammenleben von Menschen verschiedenen Glaubens, Schwerpunkt Christentum-Islam*, Rissen, 1985, pp. 117-131 e ID., *Der Islam* cit., cap. I; vedi anche KENNETH M. SETTON, *Lutheranism and the Turkish Peril*, «Balkan Studies», III, 1962, pp. 133-168. Anche Erasmo aveva preso posizione contro la «guerra santa» nell'ambito della sua riflessione antibellicista, derogando in parte da questa solo nell'*Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo*: vedi, ad esempio, il *Dulce bellum inexpertis*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di SILVANA SEIDEL MENCHI, Torino, Einaudi, 1980, pp. 274 sgg.

²⁸⁶ *Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays*, ed. by JOHN V. TOLAN, New York and London, Garland Publishing, 1996. Sugli esiti sei-settecenteschi del «problema

La visione meno ideologica e pregiudiziale dell'islam si tradusse in un'attenzione maggiore e più realistica alla vita, alla religione, ai costumi dei musulmani, e ai primi apprezzamenti per la loro integrità morale e la loro tolleranza religiosa.²⁸⁷ La minaccia dell'Impero ottomano – temuta o attesa come punizione divina, diversivo politico, liberazione dall'oppressione, ma comunque da tutti avvertita in Occidente²⁸⁸ – acuiva altresì la necessità di fornirsi di strumenti conoscitivi per affrontare la «questione islamica». L'interesse e l'urgenza con cui questo problema veniva avvertito oltralpe sono testimoniati dall'impegno di dotti e riformatori (da Melantone a Lutero, Franck, Postel, Bibliander, Chytraeus, Crusius, nello studiare la civiltà musulmana, la lingua araba e il Corano), e dal moltiplicarsi di scritti sull'argomento.²⁸⁹ Le informazioni dei riformatori sul mondo musulmano restavano però generalmente limitate, basandosi su fonti difficilmente reperibili e secondarie, con tutti i loro stereotipi e distorsio-

islamico» vedi ROLANDO MINUTI, *Orientalismo e idee di tolleranza* cit., cap. II. Nel celebre *Dictionnaire de Théologie* di padre Nicolas-Sylvestre Bergier, edito nel 1788-90, veniva comunemente riproposto, in chiave antilluminista, il tradizionale atteggiamento apologetico nei confronti dell'islam (vedi *ibid.*, pp. 117 sgg.).

²⁸⁷ VICTOR SEGESVARY, *L'Islam et la Réforme* cit., pp. 91 sgg.

²⁸⁸ L'incombente minaccia turca fu giudicata uno stimolo alla penitenza per la cristianità moralmente rilassata, dopo i tempi eroici della Riforma – Solimano fu visto come lo strumento della punizione divina e paragonato a Gog e Magog – e un diversivo per l'azione repressiva dell'imperatore contro i protestanti; nelle frange religiose più radicali, divenne talvolta speranza di una prossima liberazione dagli oppressori religiosi e sociali.

²⁸⁹ VICTOR SEGESVARY, *L'Islam et la Réforme* cit., pp. 93 sg.; CARL GÖLLNER, *Turcica. Die europäischen Türkendrucke des XVI. Jahrhunderts*, I, Bucarest, Editura Academiei, Berlin, Akademie Verlag, 1961, 3 Bde.; *Türkische Osmanen und österreichische Habsburger*, hrsg. von BRUNO BUIKE, Marburg, Tectum, 3 Bde., 2001-2003; FRÉDÉRIC TINGUELY, *L'écriture du Levant à la Renaissance. Enquête sur les voyageurs français dans l'Empire de Soliman le Magnifique*, Genève, Droz, 2000. *Chrétiens et Musulmans à la Renaissance. Actes du 37^e colloque international du Centre d'Études Supérieures de la Renaissance (1994)*, éd. BARTOLOMÉ BENNASSAR et ROBERT SAUZET, Paris, Champion, 1998. Oltre che nell'Impero e in Francia, l'interesse per i turchi si diffuse molto anche in Italia, soprattutto a Venezia, come testimoniano numerose pubblicazioni, ad opera di Federico Sanudo, di Giovanni Antonio Menavino, di Teodoro Spandugino, di Benedetto Ramberti, di Francesco Sansovino, di Paolo Giovio ecc.: vedi GIULIO LUCCHETTA, *L'Oriente Mediterraneo nella cultura di Venezia tra il Quattro e il Cinquecento*, in *Storia della cultura veneta dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, Vicenza, Neri Pozza, 1980, II, pp. 375-393; LUCETTE VALENSI, *Venezia e la Sublime Porta: la nascita del despota*, Bologna, Il Mulino, 1989 e MARINA FORMICA, *Giochi di specchi. Dinamiche identitarie e rappresentazioni del Turco nella cultura italiana del Cinquecento*, «Rivista storica italiana», CXX, 2008, pp. 5-53. Nel tardo Cinquecento e nel Seicento il tema della civiltà turca penetrò poi nelle opere letterarie e teatrali europee: vedi NICOLA SAVARESE, *Teatro e spettacolo fra Oriente e Occidente*, Roma-Bari, Laterza, 1992 e SARA MAMONE, *Viaggi teatrali in Europa*, in *Storia del teatro moderno e contemporaneo*, I, Torino, Einaudi, 2000, pp. 1262-1285.

ni di matrice medievale. Anche Lutero, per soddisfare il suo interesse verso l'islam, dovette ricorrere a manoscritti e testi rari della tradizione medievale. Per questo motivo egli, con molti altri, salutò come un'opera fondamentale l'edizione latina del Corano di Bibliander e ne promosse con forza la divulgazione.

L'opera di Bibliander ebbe un'eco immensa nell'Europa cinquecentesca. L'edizione consentiva, per la prima volta, una conoscenza integrale e largamente accessibile del testo islamico, presentandone una traduzione latina a stampa, e di tutta la letteratura allora disponibile sulla civiltà musulmana. Il testo del Corano non era ignoto: dal XII secolo circolava la traduzione eseguita da Roberto di Ketton (Robertus Kettenensis) su commissione di Pietro il Venerabile, entrata a far parte, con numerosi altri scritti sull'islam, della grande raccolta detta *corpus di Cluny* o *Collectio Toletana*.²⁹⁰ Codici arabi e in traduzione latina ed ebraica del Corano erano diffusi nel circolo di Ficino e di Pico, a testimoniare l'importanza che lo studio e la raccolta dei testi della tradizione araba ebbe nel Rinascimento italiano per la fondazione di un sapere unitario.²⁹¹ Ma la redazione manoscritta di quei testi ne aveva impedito la divulgazione. Rimaste inconcluse o senza esiti le iniziative editoriali di Guglielmo Raimondo Monchates e di Alessandro de' Paganini,²⁹² fu grazie a Bibliander che il Corano entrò in Europa nel Cinquecento. E con questa edizione l'Occi-

²⁹⁰ Il *Corpus* mise a disposizione della cristianità una documentazione fondamentale per le successive traduzioni e opere (tra cui quella di Bibliander). La traduzione latina del Corano di di Ketton era conservata, in Germania, in tre esemplari. Sul *Corpus*, che riprese la tradizione controversistica iniziata da Giovanni Damasceno nel VII-VIII secolo, vedi soprattutto MARIE-THÉRÈSE D'ALVERNY, *Deux traductions latines du Coran au Moyen Age*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XVI, 1948, pp. 69-131; EAD., *Quelques manuscrits de la «Collectio Toletana»*, in *Petrus Venerabilis (1156-1196): studies and texts commemorating the eighth centenary of his death*, ed. by GILLES CONSTABLE, JAMES KRITZECK, Roma, Herder, 1956, pp. 22-218; HARTMUT BOBZIN, *Der Koran* cit., cap. II; vedi anche ÓSCAR DE LA CRUZ PALMA, *La trascendencia de la primera traducción latina del Corán (Robert de Ketton, 1142)*, 14 pp., articolo *on line* www.hottopos.com/collat7/oscar.htm.

²⁹¹ ANGELO MICHELE PIEMONTESE, *Il Corano latino di Ficino e i Corani arabi di Pico e Monchates*, «Rinascimento», XXXVI, 1996, pp. 227-273 e HARTMUT BOBZIN, *Der Koran* cit., cap. II. Dell'edizione si conserva il «proemium» e la traduzione delle *sure* 21-22.

²⁹² Il progetto di Guglielmo Raimondo Monchates, del 1482, che prevedeva la stampa del testo originale e la traduzione latina, rimase tale; scomparve invece quella pubblicata da de' Paganini a Venezia nel 1537-38: Vedi ANGELO MICHELE PIEMONTESE, *Il Corano latino di Ficino* cit., pp. 257 sg. Sulla problematica edizione del de' Paganini, ora ritrovata, vedi ANGELA NUOVO, *Alessandro Paganino (1509-1538)*, Padova, Antenore, 1990, pp. 107-130; MAURICE BORRMANS, *Observations à propos de la première édition imprimé du Coran à Venise*, «Quaderni di studi arabi», VIII, 1990, pp. 3-12; ID., *Présentation de la première édition imprimé du Coran à Venise*, *ibid.*, IX, pp. 93-131.

dente si aprì al confronto culturale e religioso con il suo nemico allora più temibile e imminente, il Turco, per molti ancora incarnazione dell'Anticristo, e comunque simbolo di una civiltà considerata antitetica a quella cristiana sotto ogni aspetto, da quello politico a quello religioso. Confronto che non significò accettazione, come vedremo, e che non fu un confronto critico, dati i limiti linguistici e filologici dell'edizione (priva, in primo luogo, del testo originale): ma che dischiuse orizzonti del tutto nuovi alla cultura europea dell'età moderna, dando solide basi a quel processo di conoscenza e di valutazione non ideologica della civiltà islamica destinato a svilupparsi e a incidere in modo sostanziale nell'elaborazione della moderna nozione di tolleranza nel Settecento.²⁹³

L'opera di Bibliander fu pubblicata da Oporinus con il lunghissimo e significativo titolo *Machumetis Saracenorum principis, eiusque successorum vita, ac doctrina, ipseque Alcoran. Quo velut authentico legum divinarum codice Agareni et Turcae, aliique Christo adversantes populi reguntur, quae ante annos CCCC, vir multis nominibus, Divi quoque Bernardi testimonio, clarissimus, D. Petrus abbas Cluniacensis per viros eruditos, ad fidei Christianae ac sanctae matris Ecclesiae propugnationem, ex Arabica lingua in Latinam transferri curavit. His adiunctae sunt confutationes multorum et quidem probatissimorum authorum Arabum, Graecorum et Latinorum, una cum doctissimi viri Philippi Melanctonis praemonitione. Quibus velut instructissima fidei Catholicae propugnatorum acie, perversa dogmata et tota superstitio Machumetica profligantur. Adiunctae sunt etiam, Turcarum, qui non tam sectatores Machumeticae vaesaniae, quam vindices et propugnatores, nominisque Christiani acerrimos hostes aliquot iam seculis praestiterunt, res gestae maxime memorabiles, a DCCC annis ad nostra usque tempora. Haec omnia in unum volumen redacta sunt, opera et studio Theodori Bibliandri, Ecclesiae Tigurini ministri, qui collatis etiam exemplaribus Latinis et Arab. Alcorani textum emendavit, et marginib. apposuit Annotationes, quibus doctrinae Machumeticae absurditas, contradictiones, origines errorum divinaeque scripturae depravationes, atque alia id genus indicantur. Quae quidem in lucem edidit ad gloriam Domini Iesu Christi, et multiplicem Ecclesiae utilitatem, adversus Satanam principem tenebrarum, eiusque nuncium Antichristum: quem oportet manifestari, et confici spiritu oris Christi Servatoris nostri.*²⁹⁴ Il titolo dava

²⁹³ Vedi ROLANDO MINUTI, *Orientalismo e idee di tolleranza cit.*, in particolare cap. II.

²⁹⁴ Per la spiegazione di questo titolo vedi oltre, pp. 199 sgg. L'opera ebbe quattro edizioni, in parte diverse. Su di essa vedi *Luhers Werke*, LIII, pp. 561-568; WALTER KÖHLER, *Zu Biblianders Koran Ausgabe*, «Zwingliana», V, 1913-20, pp. 349 sgg.; PIERRE MANUEL, *Une encyclopédie de l'Islam. Le recueil de Bibliander 1543 et 1550*, «En terre de l'Islam», XXI, 1946, pp. 31-37; RUDOLF PFISTER, *Das Türkenbüchlein Theodor Biblianders*, «Theologische Zeit-

conto del contenuto e delle finalità del volume, che si presentava come una sorta di «enciclopedia» di tutta la letteratura apologetica occidentale e orientale e dei testi sui costumi, la vita, la religione e le istituzioni dei turchi. Nella sua importantissima *Apologia pro editione Alcorani*, premessa ai testi, Bibliander enunciava gli innovativi presupposti religiosi e culturali che ne motivavano la pubblicazione.²⁹⁵ Nei tre tomi che componevano l'opera, si trovavano infatti raccolti, dopo la *Praemonitio* di Melantone, l'*Epistola* di Lutero,²⁹⁶ la summenzionata *Apologia* e la traduzione del Corano di Robert di Ketton, rivista e annotata da Bibliander, l'intero *Corpus di Cluny* – contenente le epistole di Pietro il Venerabile a Bernardo di Chiaravalle sulla necessità di tradurre il Corano, la *Praefatio* di Robert di Ketton alla propria traduzione, alcuni testi tradotti da quest'ultimo e da Ermanno il Dalmata sulla dottrina maomettana, il suo profeta e la sua discendenza, altri anonimi di argomento simile –, scritti controversistici di Juan Luis Vives (tratti dal *De veritate fidei Christianae libri IV*),²⁹⁷ di Raffaello Maffei, detto Volaterranus (un estratto della sua enciclopedia *Commentariorum urbanorum libri XXXVIII* su Maometto e le sue leggi),²⁹⁸ la *Mahumetanorum sectam omni ratione carere. Commentatiuncula lectu dignissima* di Girolamo Savonarola (sesto capitolo del suo *Triumphus crucis contra saeculi sapientes, sive de veritate fidei libri IV*),²⁹⁹ alcuni brani della *Risâla* dello Pseudo-Kindî, un testo capitale dell'apologetica antislamica, la *Cribationum Alcorani libri III* di Niccolò Cusano e la *Confutatio legis a Mahumete*

schrift», IX, 1953, pp. 438-454; ID., *Reformation, Türken und Islam* cit.; HARTMUT BOBZIN, *Zur Anzahl der Drucke von Biblianders Koran Ausgabe im Jahr 1543*, «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», LXXXV, 1985, pp. 213-219; ID., *Über Theodor Bibliander Arbeit am Koran (1542/43)*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», XVI, pp. 347-363; ID., *Der Koran* cit., cap. III; CARLO DE FREDE, *La prima traduzione italiana del Corano sullo sfondo dei rapporti tra Cristianità e Islam nel Cinquecento*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1967, pp. 1-13; ID., *Cristianità e Islam: tra la fine del Medioevo e gli inizi dell'età moderna*, Napoli, A. De Frede, 1992; CARLOS GILLY, *Spanien und der Basler Buchdruck* cit. e ora, LUCIA FELICI, *L'Islam in Europa. L'edizione del Corano di Theodor Bibliander (1543)*, «Cromohs», 11, 2006, pp. 1-12.

²⁹⁵ L'*Apologia* è stata recentemente tradotta in francese: vedi *Le Coran à la Renaissance: playdoyer pour une traduction*, Introduction, traduction et notes de HENRI LAMARQUE, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2007.

²⁹⁶ L'inserimento di questa *Praefatio* subì diverse variazioni dovute alla disputa sacramentaria: vedi *Luthers Werke*, XXX, pp. 201-204, e LIII, pp. 561-572; per un riepilogo delle relative vicende vedi VICTOR SEGESVARY, *L'Islam et la Réforme* cit., pp. 165 sg.

²⁹⁷ Editto da Johannes Oporinus a Basilea nel 1544.

²⁹⁸ L'opera fu stampata a Basilea, da Hieronymus Froben, nel 1530.

²⁹⁹ Il testo fu pubblicato a Firenze nel 1497 e poi a Basilea nel 1540 da Heinric Petri.

Sarracenis latae di Ricoldo di Monte Croce;³⁰⁰ quindi testi con funzione informativa, un noto trattato sui costumi dei turchi redatto da un loro ex-prigioniero, il domenicano ungherese Georgius de Hungaria, detto Captivus Septemcastrensis, il *Tractatus de moribus, religione, conditionibus et nequitia Turcorum*,³⁰¹ la celebre lettera di Pio II al sultano Muhammad II (1461) e la risposta di quest'ultimo,³⁰² l'anonima *Ordinatio politicae Turcarum domi et foris*, un capitolo del piccolo trattato *Commentarii delle cose de Turci* di Paolo Giovio,³⁰³ il *De conditione vitae Christianorum sub Turca libellus* del Vives,³⁰⁴ un itinerario turco dell'ambasciatore ungherese Felix Petancius,³⁰⁵ e infine le omelie del famoso cardinale conciliatore tra cattolici e riformati, Jacopo Sadoletto, il *De regno Hungariae ab hostibus Turcis oppresso, et capto, homilia*;³⁰⁶ nelle *Annotationes eruditae cuiusdam et recentioris scriptoris*, incluse nel primo tomo, si riportavano le diverse lezioni del testo coranico.³⁰⁷ In questa monumentale raccolta di scritti, oltre che nella divulgazione a stampa dell'intero Corano in latino, consistette il valore dell'impresa di Bibliander e che la rese degna di un posto d'onore nella storia dell'islamologia europea: con la sua presentazione di tutta la letteratura sulla civiltà islamica, infatti, l'opera «en dépit de ses imperfections, a marqué une étape dans le progrès de la connaissance européenne du monde musulman».³⁰⁸

³⁰⁰ Dopo l'*editio princeps* di Antonio de la Penna (1490), l'opera fu edita da Henri Estienne a Parigi nel 1511. Bibliander non usò la versione latina più volte stampata, ma la retroversione latina fatta da Bartolomeo Picerno di Montesardo dalla versione greca di Demetrio Cidone.

³⁰¹ Il trattato è stato pubblicato, in versione francese, da MICHEL BALIVET (traduzione di Joël Schnapp): *Des Turcs: traité sur les moeurs, les costumes et la perfidie des Turcs*, Toulouse, Anarcharsia, 2003.

³⁰² Su queste lettere vedi ora LUCA D'ASCIA, *Il Corano e la tiara. L'Epistola a Maometto II di Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II)*, Bologna, Pendragon, 2001, che riproduce anche la versione italiana della missiva del papa.

³⁰³ Una recente edizione dello scritto, con ampia introduzione, è stata curata da LARA MICHELACCI: Bologna, Clueb, 2005.

³⁰⁴ Il testo fu edito per la prima volta nel 1538 a Basilea, nella stamperia di Thomas Platter, all'interno dell'opera di Jacopo Sadoletto, *De bello Turcis inferendo oratio*, poi nell'*Opera omnia* del Vives pubblicata a Basilea nel 1555 (II, pp. 882-888).

³⁰⁵ Editto a Venezia in una rara edizione del 1540, il libro conobbe molte edizioni in tedesco.

³⁰⁶ L'opera fu stampata a Lione, per i tipi di Sebastianus Gryphius, nel 1541.

³⁰⁷ Sulla questione vedi MARIE-THERÈSE D'ALVERNY, *Deux traductions* cit., pp. 98 sgg.

³⁰⁸ PIERRE MANUEL, *Une encyclopédie* cit., p. 37, che l'ha definita, appunto, una «enciclopedia». Della stessa opinione era anche il grande arabista JOHANN FÜCK, *Die Arabischen Studien in Europa vom 12. bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts*, Leipzig, Harrassowitz, 1944, p. 90 e

Le «imperfezioni» del *Machumetis Saracenorum principis* riguardavano principalmente il testo tradotto, o meglio, ritradotto da Bibliander. Le sue non approfondite conoscenze dell'arabo, la tradizione manoscritta che impiegò (e forse remore di altra natura),³⁰⁹ non gli consentirono nonostante il suo impegno filologico, né di effettuare una nuova traduzione del Corano né di realizzare un rifacimento migliorativo della versione di Roberto di Ketton; tanto da fargli addebitare poi una parte di responsabilità nella corruzione del *corpus* toletano.³¹⁰ Bibliander decise di eseguire solo delle verifiche sui manoscritti latini e arabo che si era procurato grazie a Oporinus e che, come spesso succedeva agli eruditi cinquecenteschi, non erano i migliori, ma quelli di più facile reperimento e lettura. Il manoscritto della traduzione cluniacense che impiegò come testo base era difatti, a suo dire, «depravatissimum»,³¹¹ e necessitò di un controllo attento con altri tre esemplari (due inviatigli da Lutero e Melantone e da Oporinus, uno di sua proprietà), e con un testo arabo, proveniente da Costantinopoli e conservato nella biblioteca di Basilea; altre lezioni manoscritte furono poi utilizzate per la seconda edizione dell'opera, del 1550, con conseguenti miglioramenti nella traduzione.³¹² Le conoscenze linguistiche di Bibliander gli permisero comunque solo di segnalare errori, varianti e lacune del testo latino nelle note marginali alla testo coranico e nelle *Annotationes*, ma non di tradurre correttamente l'originale arabo.³¹³ Così,

GUSTAV PFANNMÜLLER, *Handbuch der Islamliteratur*, Berlin-Leipzig, W. De Gruyter & Co., 1923, p. 147.

³⁰⁹ È ciò che ipotizza HARTMUT BOBZIN, *Der Koran* cit., p. 222.

³¹⁰ MARIE-THÉRÈSE D'ALVERNY, *Deux traductions* cit., p. 103. Un'analisi molto puntuale della traduzione di Bibliander e un confronto con quella di Robert di Ketton è in HARTMUT BOBZIN, *Der Koran* cit., pp. 221 sgg.

³¹¹ THEODOR BIBLIANDER, *Machumetis Saracenorum principis* cit., p. 230.

³¹² L'esemplare inviatogli, clandestinamente, da Oporinus era un manoscritto individuato da Niccolò Cusano e copiato nel 1437 per volere di Giovanni da Ragusa da un esemplare arabo conservato a Costantinopoli, da lui portato a Basilea al tempo del Concilio e rimasto poi in possesso dell'Università. Tutti questi manoscritti non sono stati ancora ritrovati. Nelle *Annotationes*, Bibliander riferiva dell'aiuto prestatogli da alcuni «amici» nel reperimento dei testi (p. 230). Il manoscritto basileese veniva menzionato esplicitamente nell'edizione del 1550 (p. 188).

³¹³ Lo si rileva anche dal fatto che i vocaboli che egli cita, trascrivendoli in lettere ebraiche, sono abbastanza scorretti: cfr. MARIE-THÉRÈSE D'ALVERNY, *Deux traductions* cit., p. 103; HARTMUT BOBZIN, *Über Theodor Bibliander Arbeit* cit. e ID., *Der Koran* cit., pp. 170 sgg., 230 sgg. Nelle note marginali apposte al testo coranico egli segnalò le differenze fra i testi con indicazioni come «Alterum exemplar hic apponit Azoara III», e riportò nelle *Annotationes* poste a conclusione della traduzione le varianti presenti nei manoscritti consultati, le quali erano spesso molto rilevanti, tali da alterare del tutto il senso del discorso, registrando varia-

sebbene l'edizione di Bibliander abbia poi rappresentato il testo di riferimento delle traduzioni in lingua moderna (di Arrivabene, di Schweigger, di un anonimo olandese, del du Ryer, dell'edizione critica del Marracci), tutti i grandi islamisti concordano nel giudicare il valore di essa molto ridotto per quello che concerne la tradizione del Corano.³¹⁴

L'iniziativa editoriale di Bibliander appare invece in tutta la sua importanza allorché si estenda lo sguardo ai principi ispiratori di essa: una volontà sì apologetica e missionaria, ma anche una tensione alla conoscenza storica ed oggettiva dell'«altro» incipientemente comparatistica, con una prospettiva all'avanguardia per il tempo. Principi che contenevano *in nuce* i presupposti per un superamento della concezione tradizionale dell'islam ancora condivisa da Bibliander: essi racchiudevano i «germes de l'évolution future de l'attitude moderne, européenne, envers d'autres religions et civilisations»³¹⁵ e inaugurarono una nuova fase nella storia dei rapporti tra l'Occidente e l'islam e della tolleranza religiosa nell'Europa moderna.

I capisaldi dell'impresa furono esposti da Bibliander nell'*Apologia pro editione Alcorani*, in apertura del suo volume: considerazioni pratiche si sommarono a motivazioni religiose e culturali nel giustificare la necessità di divulgare il Corano e la letteratura sulla civiltà musulmana. A imporre, e a imporre con urgenza, la conoscenza del mondo islamico era in primo luogo, secondo Bibliander, la minaccia sempre più incombente dei turchi, soprattutto dopo la presa di Buda nel 1541, e in secondo luogo la forzata convivenza e gli scambi che i cristiani avevano con essi per motivi politici, commerciali, sociali e che li esponevano ai rischi dell'apostasia.³¹⁶ In questa situazione, la lettura del Corano era «non modo utilis, ve-

zioni come «Sicque Deum» «Sicque dum», «somnia» «semina», «pudor» «dolor», «cuius postrema» «iudicium», «imminere» «innumer», e così via.

³¹⁴ MARIE-THÉRÈSE D'ALVERNY, *Deux traductions* cit., p. 103 sgg. ANDREA ARRIVABENE, *L'Alcorano di Macometto, nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi e le leggi sue*, Venezia, Andrea Arrivabene, 1547; SALOMON SCHWEIGGER, *Alcoranus Mahometicus, Das ist: der Türken Alkoran Religion und Aberglauben*, Nürnberg, Halbmaier, 1616 (ed. accresciuta: *Al-Koranum Mahumedanum. Das ist der Türken Religion Gesetz und Gotteslästerliche Lehr*, Nürnberg, J. A. & W. Endters d. J. Erben, 1659 e 1664); *De Arabische Alkoran. Door de Zarazijnsche en de Turcksche Prophete Mahomet*, Hamburg, Barent Adriaensz, Berentsma, 1641; ANDRÉ DU RYER, *L'Alcoran de Mahomet*, Paris, chez Antoine de Sommaville, 1647; LUDOVICO MARRACCI, *Alcorani textus universus ex correctionibus Arabum exemplarium summa fide ... descriptus, eademque fide, ac pari diligentia ex Arabico idiomate in Latinum translatus*, Patavii, ex Typographia Seminarii, 1698.

³¹⁵ VICTOR SEGESVARY, *L'Islam et la Réforme* cit., p. 175.

³¹⁶ THEODOR BIBLIANDER, *Machumetis Saracenorum principis* cit., *Apologia*, p. b4r: «Hic pericula urgent. Hoc gravissimae tentationes circumstant hominem», scriveva Bibliander pen-

rum etiam necessaria», fornendo gli strumenti per affrontare il confronto dottrinale con i musulmani.³¹⁷ L'esigenza di contrastare l'«eresia» maomettana era pressante anche sul piano religioso. A pari dei suoi contemporanei, Bibliander era convinto della natura maligna ed eretica dell'islamismo, in quanto religione nel contempo troppo razionale e fantastica e coacervo di eresie antiche e pericolose, nate dal messaggio cristiano come sua deformazione, quali soprattutto il monoteismo e la giustificazione mediante le opere – anche il titolo dell'opera è eloquente al riguardo, con i suoi riferimenti ai «perversa dogmata», alla «superstitio», dell'«absurditas, contradictiones, depravationes» della dottrina maomettana.³¹⁸ Secondo Bibliander, questa eresia stava allora corrompendo, «velut cancer», l'umanità e doveva essere combattuta.³¹⁹ Tanto più che la diffusione dell'islamismo aveva assunto agli occhi del dotto zurighese, come dei riformatori, un carattere di scontro politico, fra civiltà, per la pretesa dell'Impero ottomano di imporre con la forza la propria egemonia religiosa: uno scontro che si colorava di toni apocalittici, apparendo come il compimento delle profezie bibliche sulla fine del mondo.³²⁰ Bibliander non nutriva comunque dubbi sulla vittoria finale del cristianesimo ed era convinto di agevolarla con la pubblicazione del Corano, che avrebbe fat-

sando ai sudditi dell'impero ottomano. L'impatto della presa di Buda su Bibliander è testimoniato dalle sue lettere a Oswald Myconius, citate da EMIL EGLI, *Analecta reformatoria* cit., p. 51.

³¹⁷ *Ibid.*, p. b6r: «Quare mihi videtur hoc tempore lectio Alcorani non modo utilis, verum etiam necessaria, ut melius ad omnem fortunam nos parare atque instruere possimus. Sive enim abundum nobis in captivitate sit, quod Deus avertat, sive in patria diutius vivere permittatur, summopere conducet inspexisse in authentico libro Turcarum [...] praeparatas habere sententias verissimas ex divinis scripturis primum, deinde ex hostium scriptis argumenta, quibus velut suo gladio iugulentur».

³¹⁸ *Ibid.*, pp. b1v-b5v. Il Corano era giudicato un testo menzognero, oscuro, intricato come un «labirinto» e divulgatore di una dottrina eretica: «Qua ratione Alcoranum inter doctrinas haereticas rectissime constituemus: praesertim cum eius perversa dogmata reperiantur ab aliis ante ipsum haereticis iactata esse. Ex definitione quoque Augustini, Machumet haeresiarca iudicari debet, eiusque doctrina haeretica [...] In Alcorano scatent absurda mendacia [...] sine ordine res congeruntur, omniaque spargunt confuse atque perturbate, ut quaedam Labyrintho inexplicabiliora sint, etiam confessione illorum qui exercitati sunt in doctrina Machumetis [...] doctrina Machumetis scoria, et inanes paleae, et densissimae tenebrae iudicari debet». Bibliander riportava anche i giudizi di altri Padri della Chiesa. Alle pp. b1v-b2r si illustravano le somiglianze fra le dottrine dell'islamismo e quelle delle antiche sette ereticali. Cfr. HARTMUT BOBZIN, *Der Koran* cit., pp. 231 sg.

³¹⁹ L'immagine è presente nell'*Apologia* («depasta est velut cancer»): p. a3v.

³²⁰ Bibliander riassume così questa idea: «Lo strumento della dottrina di Maometto è non solo il Corano, ma le armi e la spada». Per un'analisi di queste posizioni vedi VICTOR SEGESVARY, *L'Islam et la Réforme* cit., pp. 121 sgg. La citazione di Bibliander è a p. 142.

to «risplendere la dignità, l'eccellenza e la grandezza della dottrina cristiana» permettendo il confronto con l'islamismo.³²¹

Tuttavia – e questo era il punto dirimente – per Bibliander l'unica «arma» lecita ed efficace nella lotta contro l'islam era la conoscenza. Sol tanto la conoscenza consentiva di avere un'immagine veritiera della realtà e di sviluppare il senso critico necessario per evitare l'errore. L'ignoranza, la demonizzazione dell'avversario, la repressione non avevano mai giovato alla causa della verità. In tutte le discipline, e soprattutto nella teologia, essa emergeva, secondo il dotto zurighese, dal libero confronto tra le opinioni erronee e quelle rette («Praeterea ex instituto est omnium artium, non modo novisse virtutes, et quid recte atque ad finem propositum accomode fiat, verum etiam vitia: et tam dare praecepta quid vitandum sit, quam quid agendum [...] in theologia observatu maxime necessarium est»)³²² La conoscenza obiettiva delle altre culture, anche se portatrici di valori diversi o opposti alla propria, si rendeva pertanto indispensabile per Bibliander: e questa tensione verso l'oggettività, verso il superamento degli scopi apologetici e polemici nell'attività intellettuale lo pose all'avanguardia dei suoi tempi.³²³

Con tale atteggiamento intellettuale, Bibliander si rivelava un fecondo erede della tradizione rinascimentale italiana, del circolo fiorentino di Pico e di Ficino, che aveva molto contribuito a diffondere negli ambienti teologici una nozione di verità comprensiva delle diversità culturali e religiose. Nel pensiero di Bibliander, essa si tradusse in una grandiosa visione irenica e universalistica, priva di confini spaziali e temporali. Il dotto zurighese considerò infatti il processo conoscitivo come una ricerca degli elementi di verità comuni presenti in ogni cultura e religione, al fine di ricomporre il disegno unitario della civiltà umana e di realizzare la riconciliazione universale. Nella ricerca di questi dispersi frammenti, Bibliander spaziò oltre i confini della *respublica Christiana*, per abbracciare tutte le popolazioni e le culture dell'orbe. Alla base di questa visione, vi era l'idea dell'universale destinazione alla salvezza dell'umanità e dell'estensione della grazia di Dio – un Dio buono e infinitamente misericor-

³²¹ THEODOR BIBLIANDER, *Apologia* cit., p. b4r.

³²² *Ibid.*, p. a4v. Anche nella sua riflessione sui rapporti con il mondo cattolico, esposta nel suo famoso libro contro il Concilio *Amplior consideratio decreti synodalis Tridentini* (1551), Bibliander individuò nell'ignoranza la causa del disorientamento del mondo religioso e nella conoscenza il mezzo per il superamento dei contrasti con Roma.

³²³ Contrario fu l'atteggiamento di Lutero: vedi WALTER HOLSTEN, *Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Luthers*, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1932, p. 143.

dioso secondo l'immagine erasmiana – a tutti i popoli, di ogni epoca e cultura, attraverso Cristo; vi era la convinzione della possibilità di giungere alla concordia universale, rintracciando i segni di questo destino comune nelle lingue e nelle religioni. Come Postel, al quale fu affine per diverse posizioni, Bibliander riteneva quell'evento di prossima realizzazione, inquadrandolo in una concezione escatologica ricca di visioni e di tensioni apocalittiche, secondo la quale l'avvento del regno spirituale di Cristo sarebbe stato imminente.³²⁴

Tale concezione portò tuttavia anche a una moderna visione storica, che mirava ad acquisire un'immagine globale della storia dell'umanità: la ricostruzione del cammino umano, in tutte le sue componenti, assunse in questa prospettiva una funzione centrale per comprendere le varie civiltà e la loro evoluzione e porre su nuove basi il confronto tra di esse. In primo luogo con il mondo musulmano. L'ignoranza degli eventi che avevano scandito la lunga evoluzione dell'islam veniva infatti a comportare l'espunzione dalla storia dell'Occidente di componenti essenziali di essa e la violazione della volontà divina che vi si esprimeva. L'inclusione nel percorso della civilizzazione occidentale della civiltà islamica attraverso la conoscenza diventava, così, ineludibile.³²⁵ È su questo sfondo concettuale, qui ricostruito in grande sintesi,³²⁶ che si muoveva la riflessione religiosa e

³²⁴ ANTONIO ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale* cit., I, pp. 54-59 e VICTOR SEGESVARY, *L'Islam et la Réforme* cit., pp. 28 sgg., 245 sgg. Su Postel vedi WILLIAM J. BOUWSMA, *Concordia mundi. The career and thought of Guillaume Postel (1510-1581)*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1957; *Guillaume Postel 1581-1981. Actes du Colloque international d'Avranches 5-9 septembre 1981*, Paris, Éditions de la Maisnie, 1985; per i loro rapporti vedi ANTONIO ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale* cit., II, pp. 449 sgg. Pollet cita una lettera di Postel a Bibliander in cui gli propone di associarsi nell'attività intellettuale, trovando un mecenate: JACQUES V. POLLET, *Martin Bucer* cit., II, p. 323.

³²⁵ THEODOR BIBLIANDER, *Apologia* cit., pp. a5r-v: «Porro quis nescit, quanta sit utilitas historiae, quae prudentiam et facultatem affert iudicandi de omnibus vitae humanae partibus? [...] Est autem historiae, et quidem ecclesiasticae pars, expositio doctrinae et aliarum rerum Machumetis. Ut liquide perspici queat, quo authore, qua occasione, quibus rationibus et genere doctrinae Arabes primum, apud quos olim florentissimae fuerunt ecclesiae Christi, deinde tot populi Christiani abducti sint ab Ecclesiae catholicae commercio, et in acerrimos hostes conversi [...] Qui haec non legi velit in populo Christiano, eiiciat extra limina ecclesiae historiam universam ethnicorum et ecclesiasticam oportet. Oportet ut debeat magnam partem sacrae sanctaeque historiae, ut Dei verbo vim inferat, ut divinae sapientiae consilia reprehendat damnentque».

³²⁶ Sulla concezione irenica di Bibliander vedi ora LUCIA FELICI, *Ai confini della «Respublica Christiana»*. *La concezione irenica di Theodor Bibliander*, in corso di stampa in *Restauri storiografici. Un progetto di Antonio Rotondò*, a cura di CAMILLA HERMANIN e LUISA SIMONUTTI, Firenze, Olschki (Studi e testi per la storia della tolleranza in Europa nei secoli XVI-XVIII).

culturale di Bibliander, a cui egli tenne fede tutta la vita nonostante ostilità e contrasti – culminati con la perdita della cattedra di teologia al Grossmünster. È su questo sfondo che si collocò la sua decisione di pubblicare il Corano.

Una visione culturale e religiosa siffatta escludeva, com'è ovvio, la possibilità di coercizione in questioni di fede. L'uso di misure repressive o censorie in ambito religioso era ritenuto da Bibliander non solo contrario al cristianesimo, ma anche inutile e controproducente: la distruzione dei testi ebraici non aveva infatti prodotto né conversioni né miglioramenti nei cristiani e le eresie non erano mai state estinte dalle persecuzioni.³²⁷ La circolazione delle opere della classicità e della tradizione ebraica, ancorché piene di dottrine false, aveva al contrario accresciuto la capacità di giudizio dei cristiani e rafforzate le loro certezze religiose.³²⁸ I Padri della chiesa erano chiamati da Bibliander a testimoni della necessità della libera conoscenza delle idee, al fine di approntare gli strumenti per contrastare le dottrine erranee, come quelle islamiche.³²⁹

Criticato in linea di principio, il divieto di divulgare il Corano apparve a Bibliander anche incongruente in considerazione dei contenuti del testo sacro islamico, assai meno empì rispetto a quelli classici ed ebraici, che avevano sempre avuto una circolazione incontrastata.³³⁰ In questo quadro, Bibliander operò dunque una parziale rivalutazione del Corano, per la presenza, in esso, di dottrine giuste e affini al cristianesimo – quali l'esistenza di una vita futura, la ricerca di una pietà vera, il rifiuto del culto delle immagini – e per la celebrazione del ruolo profetico di Cristo, delle figure di Maria, degli apostoli e dei profeti.³³¹ Su queste affinità poggiava altresì la speranza della futura conversione dei musulmani al cristianesimo. Bibliander condivideva infatti lo spirito missionario caratteristico dell'Umanesimo, che spinse figure a lui coeve, come Fuchs, Postel e Widmanstadt, ad operare concretamente per l'evangelizzazione del mondo orientale, con traduzioni della Bibbia, con la predicazione, con ricerche linguistiche e storiche e con progetti religiosi.³³² Per suo

³²⁷ THEODOR BIBLIANDER, *Apologia*, p. b1r: «Non enim hac via Iudaei evasissent Christiani, neque Christiani meliores».

³²⁸ *Ibid.*, pp. a3v-a4v.

³²⁹ *Ibid.*, pp. a3v-4r: «Ut arma praeparentur adversum hostes ad pugnam, si quando cum eis congregiendum sit».

³³⁰ *Ibid.*, pp. a3v-4r.

³³¹ *Ibid.*, pp. b4r, b5v.

³³² JACQUES V. POLLET, *Martin Bucer cit.*, II, p. 323; EMIL EGLI, *Analecta Reformatoria cit.*,

conto, Bibliander cercò di realizzare la propria missione evangelizzatrice con la pubblicazione del Corano e poi, rimasto senza esito il progetto di una traduzione in arabo della Bibbia – necessario *pendant* a quella del Corano –, facendosi promotore di una suggestiva iniziativa missionaria rivolta a tutti popoli della terra nel suo *De fatis monarchiae Romanae somnium vaticinum Esdrae prophetae*.³³³

Lo strumento principale per la conversione delle genti al cristianesimo era comunque individuato da Bibliander nel Vangelo: «vera et Christiana religio cruce propagata est» scriveva. Il dotto zurighese nutriva piena fiducia nel potere di quell'«arma spirituale» per la riconduzione a Cristo dell'intera umanità.³³⁴ Una fiducia che non era però disgiunta dalla richiesta di un forte impegno da parte dei singoli e delle autorità civili ed ecclesiastiche per mettere in pratica in prima persona il messaggio evangelico, perché solo la credibilità morale e religiosa era garanzia di successo per i cristiani.³³⁵ D'altra parte, proprio la corruzione della cristianità era considerata da Bibliander, come da Lutero, la causa della punizione inflitta da Dio al suo popolo nelle vesti del Turco. Nell'ottica di Bibliander (come già in quella di Erasmo), la lotta contro l'islam comportava dunque anche un processo di rigenerazione e di elevazione spirituale da parte della cristianità, realizzato attraverso la piena attuazione dei principi del Vangelo nella vita morale e religiosa del singolo fedele come dell'intera comunità.

Molti e rilevanti furono, in conclusione, i motivi che Bibliander addusse per perorare la sua edizione del Corano, indubitabili i suoi fini apologetici, ma anche la novità dell'opera e dei presupposti di essa, vibrante la sua richiesta ai massimi rappresentanti dell'Occidente cristiano perché ne appoggiassero la divulgazione.³³⁶ Ciononostante, il cammino

pp. 88 sgg; ID., *Biblianders Missiongedanken*, «Zwingliana», 3, 1913, pp. 46-50; WILLIAM J. BOUWSMA, *Concordia mundi* cit., pp. 231 sgg., e, più in generale, WALTER HOLSTEN, *Reformation und Mission*, «Archiv für Reformationsgeschichte», XLIV, 1953, pp. 1-32.

³³³ Sull'opera vedi ANTONIO ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale* cit., I, pp. 56 sgg. Sul progetto di traduzione vedi JACQUES V. POLLET, *Martin Bucer* cit., II, p. 323. Per la missione evangelizzatrice, Bibliander cercò di procurarsi a caro prezzo Bibbie cristiane, etiopi e caldee.

³³⁴ THEODOR BIBLIANDER, *Machumetis Saracenorum principis* cit., p. 108.

³³⁵ ID., *Apologia* cit., p. b2r: «Neque diffidendum est quin si domi primum res nostrae ad divini verbi regulam componerentur, deinde viri ecclesiastici, et magistratus Christiani, populusque totus fidelium iungerent studia et operas ad Machumeticam impietatem expugnandam armis spiritualibus, brevi Machumet vilesceret [...] Christique regnum tolleretur alte caput in iis regionibus, quae hodie principi tenebrarum serviunt».

³³⁶ *Ibid.*, pp. a4r-v.

che portò alla pubblicazione del *Machumetis Saracenorum principis* fu assai accidentato. Le vicende della stampa del volume sono note.³³⁷ Il Consiglio di Basilea emise un decreto di censura del libro, già in corso di stampa, e l'ordine di imprigionamento di Oporinus, dopo avere ascoltato il parere di pastori e accademici cittadini, esposto in due *Gutachten*, di segno opposto. Martin Borrhaus, l'*antistes* Oswald Myconius e i ministri Jacob Immeli e Markus Bertschi si pronunziarono a favore dell'edizione con diverse argomentazioni, la prima delle quali era che l'«arma» per combattere l'eresia era la conoscenza.³³⁸ La lotta a cui essi pensavano – e che reputavano necessaria a causa della natura eretica dell'islam – era di carattere spirituale e aveva come scopo il trionfo del cristianesimo. Questa vittoria sarebbe stata favorita dalla lettura del Corano, rivelandone la pochezza e l'erroneità dottrinale rispetto alla Bibbia e fornendo gli strumenti per confutarlo. Non mancavano inoltre considerazioni pratiche, conseguenti alla convivenza dei cristiani con i turchi. Con questo approccio insieme conoscitivo e apologetico, i teologi basileesi mostrarono una notevole concordanza di intenti con Bibliander. E per quello che riguardava Borrhaus, anche con Sartori, dandogli un motivo in più per favorire la stampa delle *Tabulae duae*.

Il rifiuto opposto da Bonifacio Amerbach, da Sebastian Münster, dai pastori Johannes Wyssenburg e Jacob Truckenbrot fu invece motivato con ragioni di ordine pubblico e con il richiamo ai decreti di pontefici e imperatori contro la divulgazione di opere eretiche; sorprendentemente, fu proprio l'Amerbach a distinguersi come il più acceso sostenitore di questa posizione.³³⁹ In appoggio di Bibliander e dei teologi di Basilea intervennero Lutero e Melantone, e su loro sollecitazione, figure di grande autorità nel mondo protestante, quali Martin Butzer, Caspar Hedio, Jakob Sturm e Konrad Pellikan, con argomenti molto simili: necessità di svelare la dottrina eretica del Corano per evitare i rischi dell'islamizzazione, ma anche volontà di impiegare il Vangelo e la conoscenza della dot-

³³⁷ Sulla vicenda vedi MARTIN STEINMANN, *Johannes Oporinus* cit., pp. 20-31; J. V. POLLET, *Martin Bucer* cit., I, pp. 177 sgg. e KARL R. HAGENBACH, *Luther und der Koran vor dem Rathe zu Basel*, «Beiträge zur vaterländischen Geschichte», IX, 1870, pp. 291-326 che pubblicano tutta la documentazione sul caso.

³³⁸ *Ibid.*, pp. 303 sgg.

³³⁹ *Ibid.*, pp. 310 sgg. Amerbach mandò anche un memorandum separato sulla questione. Il *Gutachten* dell'Amerbach è anche in *Die Amerbachkorrespondenz* cit., V, pp. 495-500. A nulla valse neppure l'intervento di Konrad Pellikan, Caspar Hedio e Martin Butzer: vedi le lettere dell'8 agosto e del 13 settembre 1542, *ibid.*, pp. 376-378, 384 sg.

trina e della civiltà musulmana come unici strumenti legittimi nella lotta contro i turchi, con la conseguente messa al bando delle idee di «guerra santa» o di censura.³⁴⁰ Il tempestivo intervento dei riformatori sul Consiglio di Basilea, mentre in città si animava il dibattito sulla questione, capovolsse infine la decisione del Consiglio e l'opera vide la luce nel marzo 1543, sia pure sotto certe condizioni.³⁴¹

Nel 1543, dai torchi di Oporinus uscì un'altra opera di grande impatto e di straordinaria apertura universalistica, il *De orbis terrae concordia libri IV* di Postel.³⁴² Lo scritto è stato a ragione definito l'«universalistischen Missionshandbuch» postelliano:³⁴³ esso rappresentava infatti l'espressione matura dell'audace progetto dell'utopista francese di giungere ad una completa riforma della religione e della società e alla realizzazione della concordia universale, a quella *renovatio mundi* di composita matrice religiosa che costituiva il suo primo, e mirabile, ideale.³⁴⁴ Il volume recava inoltre un apporto fondamentale al processo di avvicinamento all'islam, sia per le dottrine esposte sia presentando una nuova e ampia selezione del Corano tradotta direttamente dall'originale arabo.³⁴⁵ La sua pubblicazione contribuì notevolmente alla fama di Basilea come centro dell'orientalistica nel Cinquecento, che Oporinus veniva costruendo con le sue edizioni dell'*Apologia* di Giovanni Kantakuzenos (nella traduzione di Rudolf Gwalther), del *De veritate fidei Christianae libri V* di Juan Luis Vives, oltre che, naturalmente, dell'opera di Bibliander. Nel caso del *De or-*

³⁴⁰ KARL R. HAGENBACH, *Luther und der Koran* cit., pp. 298-301, 315-320. Sul problema della guerra vedi VICTOR SEGESVARY, *L'Islam et la Réforme* cit., cap. VIII e pp. 142 sgg.

³⁴¹ KARL R. HAGENBACH, *Luther und der Koran* cit., p. 320.

³⁴² Alla ricostruzione della vita e dell'opera di Postel ha dedicato i suoi studi François Secret, del quale vedi *Bibliographie des manuscrits de Guillaume Postel*, Genève, Droz, 1970 (alle pp. 147-151 vi è l'elenco degli studi del Secret). Vedi inoltre ANTONIO ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale* cit., II, pp. 443-478; CLAUDE POSTEL, *Les Écrits de Guillaume Postel publiés en France et leurs éditeurs, 1538-1579*, Genève, Droz, 1992; *Guillaume Postel* cit. e in particolare, FRANK LESTRINGANT, *Guillaume Postel et l'«obsession turque»*, pp. 265-298. Sul suo pensiero vedi WILLIAM J. BOUWSMA, *Concordia mundi* cit.; MARION L. KUNTZ, *Guillaume Postel* cit.; LUCIEN FEBVRE, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 98-110. Per la sua visione irenica vedi anche LUCA SCUCCIMARRA, *I confini del mondo* cit., pp. 253 sgg.

³⁴³ La definizione è di HANS R. GUGGISBERG, *Das reformierte Basel* cit., p. 206.

³⁴⁴ Vedi WILLIAM J. BOUWSMA, *Concordia mundi* cit., e MARJORIE REEVES, *The Influence of Prophecy* cit., *ad ind.* Com'è noto, il pensiero di Postel si era alimentato delle idee di Gioacchino da Fiore, di Amadeo Menez de Silva, di Pietro Galatino, delle suggestioni della «madre Giovanna» e dei mosaici di S. Marco a Venezia.

³⁴⁵ HARTMUT BOBZIN, *Der Koran* cit., pp. 365 sgg. che ha messo in luce l'importanza di quest'opera nella storia dell'orientalistica.

bis terrae concordia, come per altri scritti di Postel, Oporinus prese alcune misure cautelative (innanzitutto l'omissione dei dati tipografici), ma stampò comunque un'opera che aveva subito fortissimi ostacoli e condanne in Francia.³⁴⁶

Il *De orbis terrae concordia* era frutto delle esperienze vissute da Postel durante il suo soggiorno in Oriente, dove si era recato nel 1535, insieme con Jean de la Forest, per negoziare l'alleanza tra Solimano e Francesco I contro Carlo V. Postel aveva percorso l'Impero ottomano, visitando la Grecia, l'Asia Minore, la Siria; aveva studiato la cultura di quei paesi, apprendendo il greco, il turco, l'arabo, il copto, l'armeno ed esplorando monasteri alla ricerca di manoscritti. L'idea che si era fatto del mondo turco era quella di un «immenso crogiuolo» di orientamenti religiosi sviluppatasi da una originaria matrice cristiana unitaria, la cui presenza affiorava però ancora nelle correnti cristiane sotterranee che percorrevano l'Impero ottomano e che animavano la ricerca, da parte di moltissimi sudditi di esso, della consonanza fra islamismo e cristianesimo.³⁴⁷ Era nata allora la sua aspirazione a ritrovare quella comune religione primigenia, con la consapevolezza che il carattere minoritario del cristianesimo in un universo religioso variamente connotato rendeva necessario estendere il tentativo di riconciliazione all'intera umanità. Postel divenne così il precursore di quella schiera di «questuanti dell'Universale» che, da Bodin a Leibniz a Enfantin a Saint-Simon, avrebbe minato con utopici progetti universalistici le contrapposte fortezze delle istituzioni civili e religiose europee dell'età moderna.³⁴⁸

Al fine di far emergere i germi del «cristianesimo occulto» presenti nelle diverse culture e confessioni e di attuare la sua missione irenica, Postel si era dedicato allo studio della cultura e della religione ebraica e musulmana. Nominato «professor rhegius» di matematica e di lettere greche, ebraiche e arabe al Collège de France, nel 1538-40 aveva pubblicato opere di grammatica e di linguistica, quali la prima grammatica araba edita in Occidente, il *De originibus seu de Hebraicae linguae et gentis antiquitate* e il *Linguarum duodecim characteribus differentium alphabetum, introductio, ac legendi modus longe facillimus*, che videro la prima formulazione delle sue

³⁴⁶ Queste traversie sono ricordate *ibid.*, p. 462 e da LUCIEN FEBVRE, *Il problema dell'incredulità* cit., p. 104.

³⁴⁷ Cfr. ANTONIO ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale* cit., II, pp. 456 sg. Già Erasmo aveva definito, nel *Dulce bellum inexpertis*, i turchi «semicristiani»: ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia* cit., p. 270.

³⁴⁸ Traggo l'espressione da LUCIEN FEBVRE, *Il problema dell'incredulità* cit., p. 108.

posizioni ireniche verso il mondo musulmano e lo accreditarono come il principe dell'orientalismo in Europa.³⁴⁹ In particolare, nella sua rilevantissima prefazione alla *Grammatica arabica*, Postel mise in luce l'importanza dell'islam in ragione della sua estensione immensa, quasi universale, e dei contributi culturali dati dagli arabi, soprattutto nel campo scientifico: da qui, la necessità di apprendere l'arabo per instaurare un dialogo con tante popolazioni dell'orbe, dall'Asia all'Africa all'Europa orientale e mediterranea, e per fruire del loro sapere.³⁵⁰

Qualche anno più tardi, nel 1543, Postel dette alle stampe a Parigi l'*Alcorani seu legis Mahometi et Evangelistarum concordiae liber*, scorporandolo dal *De orbis terrae concordia* a causa delle vicissitudini della pubblicazione dell'opera.³⁵¹ Il *Liber* si inseriva appieno nel piano del trattato, pur presentando uno spiccato carattere controversistico: scopo di Postel era infatti qui di dimostrare l'affinità dottrinale tra i riformati (detti «Cenevangelisti» nella duplice accezione di «vani» o «nuovi») e i musulmani, accomunati per la loro miscredenza, eresia e volontà scismatica. A conferma della sua tesi, l'orientalista riportava ventotto proposizioni estratte dal Corano e sottoscrivibili dai protestanti, riguardanti il rifiuto delle opere, dei miracoli, del culto di Maria e dei santi, delle festività, delle interpretazioni della Scrittura, delle tradizioni della chiesa, della persecuzione religiosa, della gerarchia ecclesiastica, come pure la dottrina sacramentale, la servitù dell'arbitrio, la 'freddezza' religiosa.³⁵² Il bersaglio polemico di Postel erano la volontà di rottura e l'empietà, di cui le due confessioni gli sembravano le principali foriere con le loro dottrine, ostacolando la palingenesi universale. Secondo Lucien Febvre, nel caso protestante l'empietà assunse ai suoi occhi i tratti di un crescente slittamento verso comportamenti e idee liberali, verso un razionalismo indifferente e lesivo dell'*ecclesia*, al

³⁴⁹ Per un'analisi di queste opere vedi HARTMUT BOBZIN, *Der Koran* cit., pp. 400 sgg.

³⁵⁰ «Usque adeo orbem totum occupavit [Muhamedica religio] ut, si trifariam in que aequalia totam habitabilem divides vix una pars extra hanc possit reperiri. Habet totam Africam [...] tota Asia, a nostris litoribus per antipodes usque ad illam partem quae in occidua nostri hemispherii parte est, hac uti. Quos enim primos hominum sua navigatione orbem totum ab occidente per antipodes in ortum lustrando Magellanus ultra Americam reperit in maioribus Moluccarum insulis – illi nugas Muhamedis observant [...] Iam et in Europam haec pestis grassatur, occupatque totam Graeciam», prefazione della *Grammatica* citata da LUCIEN FEBVRE, *Il problema dell'incredulità* cit., p. 131.

³⁵¹ Si trattava infatti di un'opera antiprottestante stampata da editore riformato: vedi *ibid.*, p. 104.

³⁵² Le proposizioni sono riprodotte anche in VICTOR SEGESVARY, *L'Islam et la Réforme* cit., p. 100.

quale il dotto francese, anticipando le posizioni di Janssen, si oppose con tutta la forza del suo moralismo e della sua fervida religiosità.³⁵³ Egli indicò comunque, come strumenti di lotta, la Bibbia e il dialogo.³⁵⁴ Così, al di là della polemica, lo scritto apriva una nuova strada, pratica e concettuale, per il confronto tra le religioni e la loro riunificazione. Fu però con il *De orbis terrae concordia* che la missione di pacificazione religiosa di Postel trovò saldo e originale fondamento e il suo ideatore ottenne la fama di uno che «méditoit en lui la Concorde du monde».³⁵⁵

Il progetto si fondava sulla complessa visione filosofica e religiosa messa a punto da Postel con le sue sconfinatae letture di testi scientifici, religiosi, classici, geografici, filosofici, ma tributaria soprattutto della cabala e del neoplatonismo, e pervasa da un profondo slancio irenico. Essa trovava i suoi principali punti di forza nella visione del cristianesimo come di una realtà senza confini – per la presenza in tutti gli uomini di un unico principio divino razionale e spirituale – e come di una realtà unitaria, ancorché variamente manifestatasi nella storia degli uomini e occultata da sovrastrutture umane: in breve come di una religione naturale e innata, in cui la ragione si identificava con la legge di Cristo e si esprimeva in tutte le culture, in ogni luogo e sin dalle origini dell'umanità. A fare da premessa a tale idea era la convinzione dell'infinita volontà salvifica di Dio e la concezione dell'universo come di un'unità intellegibile, espressione degli universali *animus* e *anima mundi*, principi metafisici che si incarnavano però storicamente nell'uomo (innanzitutto in Cristo e nei profeti), dandogli la possibilità di operare per la salvezza del creato oltre che di comprenderne razionalmente l'ordine. Nel pensiero di Postel, la salvezza era il fine prioritario dell'agire umano, e del suo personale, come egli proclamerà rivestendo panni messianici.³⁵⁶

La riscoperta di quella *religio*, iscritta da Dio nel cuore degli uomini, avrebbe consentito ai popoli dell'Europa e dell'Asia, dell'Africa e dell'America, monoteisti, idolatri o pagani, di trovare principi e linguaggio comuni, promananti dai sentimenti religiosi più genuini, come la ricerca di Dio e l'aspirazione a lui nell'immortalità. Ne sarebbe altresì conseguita la

³⁵³ Per questa interpretazione vedi LUCIEN FEBVRE, *Il problema dell'incredulità* cit., pp. 104 sgg. che spiega così l'atteggiamento di Postel verso Rabelais e considera l'*Excuse* di Calvino una risposta a lui.

³⁵⁴ VICTOR SEGESVARY, *L'Islam et la Réforme* cit., p. 100. Cfr. WILLIAM J. BOUWSMA, *Concordia mundi* cit., p. 248.

³⁵⁵ LUCIEN FEBVRE, *Il problema dell'incredulità* cit., p. 103.

³⁵⁶ WILLIAM J. BOUWSMA, *Concordia mundi* cit., cap. V.

demolizione di tutte le impalcature religiose, sociali, giuridiche, politiche che erano state sovrapposte ad essa nel corso della storia della civiltà umana e che avevano provocato divisioni e controversie. Il processo di rivelazione della verità era affidato da Postel alla sola forza di evidenza della ragione; esso gli appariva ineluttabile, in quanto insito nella stessa ragione umana, per sua natura tendente al progressivo rifiuto di dottrine posticce e imposte d'autorità, e all'affermazione eterna di sé. Il compimento di tale processo inaugurava una nuova era, caratterizzata da una completa *restitutio*, di imminente realizzazione. La generale *restitutio* proseguiva e completava il moto di riforma avviato da Lutero. Tali concezioni spinsero Postel a cercare un sincretismo, come ha suggestivamente scritto Antonio Rotondò, di «tutti i più vari elementi e delle pur minime risonanze del cristianesimo e della sua ricca e composita storia, tutti ricomposti in un inafferrabile concetto di chiesa universale dominata dall'ispirazione»³⁵⁷ e a progettare una ristrutturazione completa della *societas Christiana* sul modello di quella dell'età apostolica, non escluso l'aspetto di ugualitarismo economico e sociale. Nella mirabile prospettiva di «fare l'unità morale dell'universo».³⁵⁸ La ricerca di quell'unica ed originaria legge divina rimase sempre il fondamento e la meta dell'opera missionaria universale progettata da Postel: «Laetemur itaque, o filii, fratres, patres, filiae, sorores, matres, in hoc uno, quod Turcae, Iudaei, Christiani, Haeretici, Pagani, et universae gentes mundi et Deum esse credunt, et Iesum omnes aut habent, aut quaerunt» scriverà nella *Panthenosia*.³⁵⁹

Questa concezione innervava i quattro voluminosi libri che componevano il *De orbis terrae concordia*.³⁶⁰ Per perseguire lo scopo di «omnino adversae opinionis homines componere», Postel adottava lo schema proprio della letteratura apologetica: illustrazione delle verità religiose, confutazione delle nozioni false, individuazione di quelle comuni ed infine di mezzi e modalità per la conciliazione. Il primo libro era pertanto dedicato alla spiegazione razionale, «ex philosophia desumpta», dei dogmi fondamentali della religione cristiana (Dio, la Trinità, la creazione, la resurrezione e l'immortalità delle anime, la fondatezza del Vangelo), prescindendo dalle loro espressioni sacramentali ed istituzionali e, salvi rari

³⁵⁷ ANTONIO ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale* cit., II, pp. 458 e sgg. Per l'irenismo di Postel vedi anche i due importanti scritti inediti pubblicati da Rotondò *ibid.*, II, pp. 703-718.

³⁵⁸ LUCIEN FEBVRE, *Il problema dell'incredulità* cit., pp. 101.

³⁵⁹ GUILLAUME POSTEL, *Panthenosia*, Basilea, J. Oporinus, 1547, p. 10.

³⁶⁰ Per un'analisi dell'opera vedi WILLIAM J. BOUWSMA, *Concordia mundi* cit., pp. 98 sgg. e HARTMUT BOBZIN, *Der Koran* cit., pp. 465 sgg.

casi, dall'interpretazione di essi nei diversi testi sacri. Nel secondo libro, intitolato *Vita, educatio, moresque Muhamedis legislatoris Arabum, eiusque sectatorum traditur; demum Alcoranum a capite ad calcem excutitur, et refutatur*, venivano illustrate e confutate le dottrine di Maometto, ricostruita la storia del popolo musulmano e fornito un testo per l'evangelizzazione. Il terzo libro – il più significativo dell'opera – presentava «quid commune totus orbis tam iure humano, quam divino habeat» –, ovvero una raccolta delle leggi civili e religiose in quanto espressioni delle convinzioni comuni a tutti i popoli del mondo. Esse costituivano il materiale basilare per l'opera missionaria e il fondamento teorico delle istruzioni pratiche per l'evangelizzazione di musulmani, idolatri ed ebrei fornite nel quarto libro.

Anche nella visione universalistica di Postel il problema dell'islam occupava un posto centrale. L'utopista francese condivideva con altri riformatori l'idea che il rafforzamento e la diffusione della religione musulmana fossero una punizione divina per la disunione, la corruzione morale e i contrasti dottrinali che affliggevano la cristianità; come pure condivideva la convinzione del prossimo ripristino dell'unità originaria e della vittoria sui turchi. Al pari di Bibliander, Postel fondava sulla reciproca conoscenza il confronto con l'islam, pure considerato un'«eresia assurda» – «praecedant literae, armet pietas fidesque» –, anche se non escludeva con altrettanta determinazione l'intervento armato del potere civile. In particolare, secondo Postel, per l'opera missionaria era imprescindibile la conoscenza della lingua araba e del Corano.³⁶¹

A questo scopo, dopo avere illustrato la vita dello «pseudoprofeta» Maometto, la genealogia dei profeti arabi, le origini ereticali delle loro dottrine e i loro riti, l'orientalista dedicò molte pagine del *De orbis terrae concordia* a un'analisi puntuale delle dottrine musulmane. Una breve disamina di varie concezioni (divinità, escatologia, demoni, angeli ecc.) e della loro affinità con la Bibbia faceva da corona al nucleo centrale del libro, dedicato all'«Alcorani per capita singula seu Asuar, excussio» corredata di numerose citazioni del Corano. L'importanza della versione postelliana risiedeva non solo nell'entità del testo coranico presentato (pari a un sesto dell'intera opera), ma anche nella buona qualità della traduzione, effettuata dallo stesso Postel direttamente dall'arabo, in modo indipen-

³⁶¹ GUILLAUME POSTEL, *De orbis terrae concordia* cit., p. 134; p. 133: «Lingua una Arabica opus est, praeter facultatem congregandi cum Christi hostibus, quae aperit viam fere universum orbem peragratur», citato in HARTMUT BOBZIN, *Der Koran* cit., pp. 467 sgg. Vedi WILLIAM J. BOUWSMA, *Concordia mundi* cit., pp. 212 sgg.

dente dai traduttori medievali. Anche il metodo dell'esposizione si differenziava da quello dei suoi predecessori, poiché il commento testuale si intrecciava al testo stesso, che veniva analizzato nella sua interezza e non selezionato in base ai punti teologicamente controversi.³⁶² Concludevano il libro due trattati sulla storia musulmana e un importante «compendium», anche in versione araba – da impiegare come pezzo forte nella missione evangelizzatrice – in cui si dimostrava l'affinità dell'islam con il cristianesimo, anche attraverso reciproche «laudes» delle due religioni tratte dai rispettivi testi sacri. Il disegno di riconciliazione tra maomettanesimo e cristianesimo, pur nel suo straordinario utopismo, poggiava così su solide basi razionali e religiose. Il fervido e visionario profetismo che animò Postel dopo il soggiorno veneziano, corroborato da complessi calcoli cabalistici, simmetrie storiche, corrispondenze bibliche e astrologiche, come pure da immaginifici colloqui con Dio, ne accrebbe la suggestione e rafforzò la volontà del suo artefice di propagandarlo a tutti i potenti del tempo.³⁶³

Dopo la pubblicazione del *De orbis terrae concordia*, il programma postelliano di *Restitutio rerum omnium*, come recitava il titolo di un suo scritto del 1552, acquisì progressivamente contorni assai più netti e radicali e il suo profetismo contenuti molto precisi. Diverse opere ne scandirono l'evoluzione, quasi tutte editate da Oporinus con accomodamenti e selezioni, secondo quella linea di prudenza che caratterizzò il suo ventennale rapporto con l'utopista francese.³⁶⁴ Oporinus si oppose invece alla pubblicazione del *Bahir* e dell'*Apologia*, con cui Postel nel 1550 cercò di lanciare il suo messaggio profetico nelle vesti di secondo Elia, e poi, nel 1553-54, alla sua edizione dello *Zôhar*, dove era esposta la visione irenica postelliana in tutta la sua radicalità. Nelle annotazioni allo *Zôhar*, Postel partiva infatti «dal riscontro storico di tendenze intermedie tra ebraismo, cristianesimo e maomettanesimo, presenti in Oriente» per risalire «molto indietro nella ricerca dei comuni diritti alla salvezza, al di là dell'immagi-

³⁶² Un'analisi della traduzione di Postel è in HARTMUT BOBZIN, *Der Koran* cit., pp. 470 sgg.

³⁶³ Postel investì il papa, l'imperatore, i sovrani degli Stati italiani e infine la Francia e la Germania del compito di realizzare il suo programma di riforma.

³⁶⁴ Sui rapporti tra Postel e Oporinus vedi ANTONIO ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale* cit., II, pp. 449 sgg. e MARTIN STEINMANN, *Johannes Oporinus* cit., pp. 31 sgg. Per le sue edizioni basileesi vedi anche PETER G. BIETENHOLZ, *Basle and France* cit., pp. 137-144, 322 sg. Postel voleva fare della tipografia oporiniana il centro di divulgazione delle sue visioni palinogenetiche della società cristiana, ma si scontrò con le cautele, le prese di distanza, le rigorose selezioni operate con sempre maggiore decisione da Oporinus.

ne corrente del cristianesimo e delle sue delimitazioni storiche». ³⁶⁵ Anche in quest'opera, l'originaria concordia religiosa tra le grandi confessioni costituiva il fondamento di una concezione universale e spirituale del cristianesimo, sintesi ultima di orientamenti e di approssimazioni diversi e soprattutto di una religione segreta, seguita da «Nicodamisantes innumera- biles [...] in toto orbe». ³⁶⁶ E meta essenziale di Postel fu ancora quella di far germogliare i semi di questa *religio* universale e radunare insieme le messi, con un'aspirazione universalistica che mirava a «an inclusive unity, not an elusive uniformity». ³⁶⁷

Nello *Zôhar*, però, Postel si presentò come il nunzio divino di questa missione, in quanto primogenito delle nozze mistiche avvenute tra Cristo e la Vergine veneziana «Madre Zuanna», da lui conosciuta a Venezia prima del viaggio in Oriente. A seguito di quell'incontro, Postel si fece portavoce delle sue rivelazioni sulla primazia politica e divina di Venezia e delle sue incandescenti profezie di pacificazione universale, che prevedevano l'imminente inizio dell'era della *restitutio omnium* (dopo quelle della natura, della legge e della grazia) sotto la guida del nuovo pastore angelico, impersonato dalla Madre, e di Postel, nelle vesti di nuovo Elia o dello stesso *unus pastor*. ³⁶⁸ In questo orizzonte millenaristico, un ruolo essenziale veniva svolto dal mediatore, dall'uomo-dio, che consentiva il compimento del grandioso piano divino di riconciliazione e di rinnovamento dell'umanità rivelando, attraverso l'interpretazione del senso nascosto delle Scritture, la pura e originaria dottrina che ne avrebbe costituito il fondamento. Egli era il primo in quel gruppo di eletti che componeva l'«ecclesia specialis», destinati da Dio a divulgare le verità divine, e perciò superiori all'«ecclesia generalis». Con questa concezione, che delineava un modello elitario senza accogliere la dottrina predestinazionista, Postel offriva una soluzione alternativa rispetto a quella protestante per risolvere il problema della riforma del *corpus Christianum*. ³⁶⁹ La sua autode-

³⁶⁵ ANTONIO ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale* cit., II, p. 456. Sullo *Zôhar* vedi FRANÇOIS SECRET, *Le Zôhar chez les kabbalistes de la Renaissance*, Paris, 1958.

³⁶⁶ «Sunt mutuo divisi et non divisi Iudaei et Christiani donec non sit divisio inter ipsos. Israelitae enim sunt inimici non propter se, sed propter nos, ut in utero eiusdem matris ecclesiae essent duo populi et duae gentes, sed etiam sunt amicissimi propter patres», citato nella *Praefatio in Zoaris versionem* (1567) edita in appendice in FRANÇOIS SECRET, *L'herméneutique de Guillaume Postel*, «Archivio di filosofia», 3, 1963, pp. 91-118, Appendice, pp. 119-145, p. 128.

³⁶⁷ WILLIAM J. BOUWSMA, *Concordia mundi* cit., p. 242.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 162; MARION L. KUNTZ, *Guillaume Postel Prophet* cit., pp. 77 sgg.

³⁶⁹ WILLIAM J. BOUWSMA, *Concordia mundi* cit., pp. 185-212.

signazione carismatica trovava però giustificazione anche nella sua più ampia riflessione cristologica e antropologica, che delineava un processo di divinizzazione dell'uomo, alla cui origine era posto Cristo – ovvero la «mens Messiae», riformulazione del concetto di «mens generalis» della dottrina platonico-cabbalistica –, nella sua qualità di principio onnipresente e onnicomprensivo dell'universo, di *animus mundi*.³⁷⁰ Il profeta diveniva così la *vox Dei* che guidava l'intera umanità nel suo cammino di trasformazione nel divino.

Questa radicale concezione chiudeva il cerchio del disegno postelliano, motivando le accuse di cui fu fatto segno nel XVIII secolo di «pater deistarum» – e la recente rivalutazione del suo pensiero, come espressione significativa della cultura rinascimentale e come ricerca peculiare di una «terza via», erasmiana, tra le opposte confessioni religiose del tempo.³⁷¹ Le preoccupazioni di Oporinus per l'effetto che l'edizione postelliana dello *Zôhar* avrebbe avuto non erano dunque infondate; tanto più che pesanti critiche allo scritto provennero da Konrad Pellikan, interpellato da Oporinus, insieme con Theodor Bibliander ed Heinrich Bullinger, in merito all'opportunità di pubblicare il testo. Da Vienna, intanto, Kaspar Nidbruck, il collaboratore di Johann Widmanstadt nell'edizione siriana del Nuovo Testamento, invitava Oporinus a sottoporli gli scritti «pericolosi» di Postel per evitare che danneggiassero la sua attività editoriale.³⁷²

Nel 1553 lo stampatore basileese pubblicò invece un'opera di grande rilievo di Bibliander, il *De fatis monarchiae Romanae somnium vaticinum Esdrae prophetae*. Lo scritto rivestì un'importanza capitale nella storia della pubblicistica contro l'Anticristo, della quale modificò i moduli interpretativi non identificando più quella terrificante personificazione del Male con alcuna realtà istituzionale.³⁷³ Il *De fatis* rappresentò anche una nuova e altissima espressione dell'aspirazione alla pace universale nutrita dal teologo zurighese. Riferendosi alla profezia di Esdra, Bibliander vi si faceva promotore di un grandioso progetto missionario rivolto a tutte le genti, «ad Iudaeos et Mahumedicos, Turcas, Tartaros, Saracenos et alias gentes»,

³⁷⁰ Scriveva Postel in uno scritto inedito (citato da ANTONIO ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale* cit., I, p. 459): «Sicut Deus est omnia in omnibus, sic omnes creaturae per Christum sunt omnia in omnibus ad instar Christi, salva divinitatis hypostasi».

³⁷¹ WILLIAM J. BOUWSMA, *Concordia mundi* cit., pp. 293 sgg.; VICTOR SEGESVARY, *L'Islam et la Réforme* cit., p. 243.

³⁷² Cfr. ANTONIO ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale* cit., II, pp. 448 sgg.

³⁷³ *Ibid.*, I, pp. 56 sgg.

al fine di realizzare la riconciliazione universale.³⁷⁴ L'*ecclesia Christi* era infatti, nella concezione di Bibliander, una realtà unica, identica per tutti i popoli.³⁷⁵ La pace religiosa era la condizione per ricostruire l'«edificio della fede cristiana e della vita santa» e per la salvezza di tutti gli uomini.³⁷⁶ La via per realizzare questo straordinario disegno religioso era individuata da Bibliander nella conversione a Cristo, intesa, sulla traccia di Erasmo, come adesione ai principi evangelici e possibilità di ricomporre le fratture religiose attraverso la piena attuazione di essi. Gli ostacoli che si frapponevano al ritorno degli uomini al Messia erano infatti l'ignoranza del suo messaggio, le divisioni causate dal mistero della sua natura divina e del ripudio del popolo eletto, l'esclusivismo della chiesa romana che, con il «crudele» decreto «extra Ecclesia nulla salus», condannava alla perdizione tutti i non cattolici e aveva provocato intolleranza e secolari conflitti religiosi, «damnationes et anathemathismi mutui».³⁷⁷ Bibliander chiamava pertanto a collaborare alla rimozione di questi impedimenti in primo luogo Roma, nella persona di Giulio III e di tutti gli esponenti della gerarchia cattolica, dedicando loro la sua opera. Ma l'abbandono di un atteggiamento di «mutua damnatio» si imponeva a tutte le chiese cristiane, pena la dissoluzione del corpo cristiano e la perdita d'identità dello stesso cristianesimo: «nemo Christianus remanet, dum alii alios a Christo avelunt».³⁷⁸

Il progetto di concordia religiosa elaborato da Bibliander aveva anche un risvolto politico, prevedendo la pacificazione della Germania, per la quale si sollecitava l'impegno dei principi e delle città tedesche nell'*Oratio de restituenda pace in Germanico Imperio*, edita con il *De fatis*. Il teologo zurighese riteneva di poter contribuire alla risoluzione dei conflitti che affliggevano il mondo con l'interpretazione della profezie contenute nella Sacra Scrittura, che davano fondato motivo di credere, al di là dell'evi-

³⁷⁴ Sull'impiego della profezia di Esdra vedi ALASTAIR HAMILTON, *The apocryphal Apocalypse: the reception of the second book of Esdras (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

³⁷⁵ THEODOR BIBLIANDER, *De fatis* cit., p. 107: «Quia Dei populus ex omnibus linguis congregatus, apud omnes gentes commoratur, et ab his dominantibus premitur, necesse est universas rationes, id est, orbem totum coelestibus plagis verberari, ut iustus et cultor Dei populus liberetur».

³⁷⁶ *Ibid.*, *praefatio*, p. a4v.

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ *Ibid.*, p. b1r.

denza della ragione, in una imminente pacificazione generale,³⁷⁹ come pure, nuovamente, con la divulgazione delle conoscenze sulla cultura islamica. La necessità del confronto con l'islam veniva qui motivata con nuove ragioni, che attingevano alla sfera profetica: l'identità dell'Impero ottomano con uno dei regni della monarchia romana tripartita preconizzati da Esdra e simboleggiati dalle tre teste dell'aquila imperiale; la statura morale e religiosa di Solimano, tale da sembrare cristiana e da suscitare ragionevoli speranze della conversione dei turchi, di realizzare una «*messem Christi multam inter Turcos*».³⁸⁰

Bibliander pubblicò la sua opera nel 1553 in base a un preciso e complesso calcolo, secondo il quale quell'anno era «*Alcorano fatalis et climatericus*».³⁸¹ Sartori non sembrò tener conto della questione nella *Lucida explanatio*, forse perché non ne era a conoscenza. Ma, al di là di eventuali influssi o conoscenze reciproci, è indubbio che Sartori condivise con Bibliander, come con Postel, l'orizzonte più generale della loro riflessione, definito dall'aspirazione a una concordia universale su fondamenti religiosi del tutto rinnovati. Profetismo, riforma religiosa e irenismo avevano trovato, alla metà del secolo, una mirabile, consonante sintesi nel pensiero dei tre riformatori.

³⁷⁹ THEODOR BIBLIANDER, *Oratio cit., praefatio*, pp. b1v-b2v; vedi anche pp. 31 sgg., 107 sgg.

³⁸⁰ *Ibid.*, pp. 26, 30 sgg. Veniva inoltre ripreso l'argomento della realtà imprescindibile della sua presenza nel mondo e nel cuore della stessa Europa: *ibid., Praefatio*, p. b3r; pp. 91 sgg.

³⁸¹ *Ibid.*, pp. 131 sg. Secondo Bibliander, Maometto disse infatti ai suoi intimi che nel millesimo anno Cristo sarebbe venuto nel suo regno e il Corano sarebbe stato diffuso in occidente, affinché liberamente disputassero di esso i cristiani e gli altri uomini; a questo proposito venivano riportate le testimonianze di Hali Benc, convertitosi nel 1525 a Ferrara al cristianesimo, e di Menavenius Genevensis. Secondo Esdra, l'anno millesimo avrebbe rivelato il giudizio di Dio contro l'«abominio» dell'islam. I mille anni erano computati come mille anni arabi e lunari, 930 anni solari e 174 giorni; detraendo dal 1553 538 anni solari dopo Cristo si giungeva alla data in cui Maometto aveva iniziato a diffondere la sua profezia. Per la stessa ragione Bibliander scrisse in quell'anno il *De monarchia totius orbis suprema, legitima, et sempiterna quod regnum est et sacerdotium Messiae filii Davidis secundum carnem, filii autem dei vivi aeterna generatione*, rimasto inedito, nel quale illustrava il suo grandioso disegno irenico universale: sull'opera vedi LUCIA FELICI, *Ai confini della Repubblica Christiana* cit. Postel indicò invece nel 1550 l'anno del suo annuncio profetico e nel 1556 la data di realizzazione delle sue profezie, attraverso calcoli e simmetrie storiche: *Apologia*, c. 21r, citata da ANTONIO ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale* cit., II, pp. 462 sg.

CAPITOLO V

IL PROFETA E I RIFORMATORI

1. *Riflessi del caso Serveto*

Dopo la pubblicazione delle *Tabulae duae*, Sartori riprese con grande vigore la sua azione di apostolato nella Svizzera riformata. Per la sua opera propagandistica egli impiegò il suo libro e altre nuove «rivelazioni», esposte nella *Septem conclusiones* e in altri sette scritti. Purtroppo, questi ultimi non si conservano: ed è una perdita davvero notevole per la ricostruzione del pensiero di Sartori, dato che essi riguardavano, stando alle sue dichiarazioni, punti dottrinali fondamentali, quali la dottrina della giustificazione e della grazia, il culto di Dio, la liceità della guerra, i sacramenti, il rapporto tra Spirito e Scrittura (attraverso il commento del testo di s. Agostino *De spiritu et Litera*), il regno di Cristo e dell'Anticristo.¹

È verosimile che i sette scritti facessero parte di quel manipolo di «livres et papiers» compromettenti che Sartori recava con sé nelle sue peregrinazioni e di cui fu trovato in possesso al momento del suo arresto da parte del Parlamento di Chambéry, il 25 ottobre 1555. Per ordine di quella stessa corte, le sue carte furono mandate a Chieri con il prigioniero affinché fossero esaminate dal Parlamento torinese; per scomparire poi, come vedremo, insieme con tutta la documentazione relativa al processo dell'esule piemontese.

Sappiamo comunque che i testi del Sartori, manoscritti e a stampa,

¹ C. O., XV, n. 1897, col. 7: «Le premier est de la justification, et comme les fideles sont iustificés du seigneur. Le second quil est necessaire en toute adoration, oraison et action des graces au seigneur notre Dieu sengenouiller a deux genoils. Le tiers quelle guerre soit licite et quelle illicite. Le quart de l'administration du saint sacrement du baptesme. Le quint: les annotations sur le livres d'Aurille Augustin de lesprit et de la lettre. Le sixiesme la figure du regne d'Antichrist expliquee. Le septiesme la figure du Royaulme de Iesus Christ clairement exposee»; cfr. *Appendice*, II, p. 326.

ebbero dei lettori all'interno delle chiese protestanti, se non una vera e propria circolazione. Nell'agosto del 1553 Sartori li mostrò a Pierre Viret, insieme con le *Tabulae duae*, presentandoli come prodotti di apparizioni e ispirazioni divine. Da Losanna, Sartori li mandò poi con una lettera ai riformatori di Ginevra e di Neuchâtel.² Secondo le sue dichiarazioni, la reazione di questi ultimi fu di schernirlo come un «songeur ou reveur», di diffamarlo presso altri riformatori e addirittura di condannare la sua «santa» dottrina, con grave scandalo della chiesa («soy sont moques de luy, et de la dicte sainte doctrine, disant nestre point vray que le seigneur luy soit apparu et luy contredisant come sil fust quelque songeur ou reveur»³).³ Alla lettera che i riformatori gli spedirono in risposta, seguì una sua «defensio et refutatio». Neppure di questa documentazione è rimasta traccia, ma possiamo seguire tale confronto, sia pure solo esternamente, attraverso due lettere inviate da Viret a Farel nell'agosto-settembre 1553, ora disponibili.⁴ Sono missive per altro verso importanti perché ci informano del giudizio del riformatore di Losanna sul Sartori e, come abbiamo visto, circa i suoi rapporti con Borrhaus e le vicende della pubblicazione delle *Tabulae duae*.

La nomea di Sartori era giunta a Viret diversi anni prima, quando l'esule aveva incontrato Calvino a Ginevra. In seguito a quell'episodio e ai loro primi contatti, il riformatore di Losanna si era fatto l'idea che il piemontese fosse, tutto sommato, un «vir bonus», sebbene la sua «spiritus iactatio» gli apparisse sospetta e i suoi argomenti «superficiali, insulsi, da vecchierella».⁵ Gli eventi successivi modificarono però quella prima impressione e diminuirono la disponibilità al dialogo di Viret, al punto che un mese dopo averlo conosciuto di persona, il riformatore lo descrisse a Farel come un «fanaticus pseudomoses», un folle diffonditore di «ineptias et delirationes», molto pericoloso sia per Borrhaus sia per la Riforma. Nei loro colloqui Sartori si era infatti mostrato un uomo incapace di controbattere alle critiche sulle sue dottrine se non con argomenti deli-

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Le lettere, del 13 agosto e del 6 settembre 1553, sono edite in UWE PLATH, *Ein unbekannter Brief* cit., pp. 465-469.

⁵ Lettera di Viret a Farel del 13 agosto, *ibid.*, p. 469: «Mihi ante multos annos notus est. Ille ipse est, qui Calvinum fratrem Aharonem appellabat, se vero Mosen [...]; fere videtur vir bonus, sed istam spiritus iactationem merite suspectam habeo [...] Cooperamus iam inter nos hanc causam agere. Cum meis non posset argumentis respondere, redibat ad sua oracula. Deinde scriptis aliis suam mihi sententiam confirmare nitebatur, sed, bone deus!, quam indocte, insulse et aniliter».

ranti e infondati («deliria», «oracula»), ma abile nel manipolare i fatti a proprio vantaggio per gloriarsene con i riformatori: ad esempio, egli aveva intenzionalmente riferito a Farel in maniera distorta il comportamento di Viret nei suoi confronti, facendo passare la scelta del riformatore di non aggredirlo o cacciarlo come un segno di approvazione delle sue idee, mentre in realtà era stato da lui ripreso aspramente e giudicato un «somniaior». Di fronte alla condotta di Sartori, Viret aveva reagito ammonendolo a non mentire sul suo conto e assumendo nel contempo una condotta più cauta, per non dare esca alle sue maldicenze e favorire un suo ravvedimento, quantunque ritenuto improbabile. Il riformatore non garantiva però sulla propria pazienza: se Sartori avesse continuato – come era certo – a «insanire», non sarebbe stato sopportato a lungo a Losanna.⁶

Viret non aveva voluto interferire neppure nei rapporti che Sartori aveva stabilito con Farel, ma ne era stato costantemente al corrente. L'esule piemontese gli aveva mostrato la lettera che aveva mandato al riformatore e aveva discusso con lui; una volta ricevuta la risposta, si era molto impegnato nella compilazione di una nuova lettera e di una «defensio et confutatio».⁷ Sartori si era rimesso poi alla decisione di Viret in merito all'invio di questi scritti a Ginevra; essi erano stati spediti con l'accompagnamento di una lettera del riformatore nonostante le «menzogne» che contenevano in merito alla sua condotta, per evitare eventuali accuse di censura e per fornire prove dirette dei «somnia» del visionario. Le sole obiezioni sollevate da Viret riguardavano il discredito che la lettera di Sartori poteva gettare sui basileesi – benché la lettura della missiva elogia-

⁶ *Ibid.*, pp. 465 sgg., lettera del 6 settembre 1553: «Quam offensus f[uerit] vestris postremis literis pseudomoses noster, ex eius ad vos epistola cognosces, quam mihi legendam prius ad vos deinde mittendam commisit, quamquam autem posterius hoc in meo arbitratu reliquit, nolui tamen illi esse autor, ut non mitteretur. Nam vobis erit testimonii vice, quo mendacii arguatur. Etenim sub calcem epistolae de me loquitur, perinde ac si somnia sua approbarem [...] Deinde poteris, si putes iterum huc [a Basilea] scribendum, hominem admonere suorum mendaciorum, qui abutatur ita apud vos meo nomine ad commendandas suas ineptias et delirationes. Dissimulat enim, quam sit aliquando acriter a me reprehensus, et vocatus somniator, et quam parum mihi secum conveniat. Me leniorem interpretatur, quia non involavi illi, opinor, in capillos, aut quia tamquam canem non exegi ex meis aedibus. Patientior fui, quod noluerim illi praebere iustam maledicendi occasionem, expectaturus num ad mentem meliorem revocari posset. Sed si pergit, ut certe perget, insanire eum non sumus hic diu passuri, saltem per nos non stabit, quin eius deliria innotescant».

⁷ *Ibid.*, p. 469, lettera del 13 agosto 1553: «Antequam tuae mihi literae redderentur, epistolam ad vos missam mihi concitaverat in latinum, sed qualiter ipse scribere potuit, conversam [...] Interea venit responsum vestrum, in quo illum valde occupatum arbitror [...] Parat, nisi fallor, defensionem et refutationem vestrorum argumentorum». Questa documentazione non si conserva.

tiva del Borrhaus l'avesse costretto ad arrendersi all'evidenza – e la restituzione delle *Tabulae duae*, che il riformatore richiedeva al fine di poterle confutare in occasione dei colloqui previsti a Losanna e a Berna.⁸

Non conosciamo le reazioni di Farel alle lettere di Viret, ma è probabile che per i due riformatori Sartori fosse una fonte di inquietudine e di preoccupazione non minore del processo a Serveto e della controversia sulla scomunica che avevano allora luogo a Ginevra.⁹ Comunque, in quello scorcio d'estate Sartori si sottrasse per un po' al loro sguardo, richiamato a Basilea presumibilmente proprio dalle drammatiche vicende del procedimento contro il medico spagnolo e dal desiderio di viverle con gli amici basileesi. E con essi in effetti condivise la protesta contro la repressione religiosa di cui l'esecuzione di Serveto fu il primo, clamoroso atto in terra riformata.

A Basilea, il processo era seguito con apprensione, sconcerto e partecipazione per le circostanze in cui avveniva e per il significato simbolico che veniva assumendo la persecuzione di un eterodosso da parte di quegli stessi riformatori che avevano fatto della libertà religiosa il vessillo della loro lotta contro Roma.¹⁰ La città era stata inoltre direttamente coinvolta poiché, con un'insolita procedura, la chiesa basileese era stata chiamata dal Consiglio di Ginevra a esprimersi sulla condanna dell'eretico, insieme con le chiese di Berna, Sciaffusa e Zurigo. I rappresentanti delle istituzioni religiose cittadine, l'*antistes* Simon Sulzer, i pastori Johannes Jung e Markus Bertschi e il teologo Wolfgang Wyssenbourg avevano risposto chiedendo l'applicazione di misure drastiche in caso di impenitenza da parte del sospettato. Ma la presenza di un importante fronte di opposizione alla repressione religiosa era stata subito chiara alle autorità cit-

⁸ *Ibid.*, pp. 465 sgg., lettera del 6 settembre 1553.

⁹ La supposizione è di UWE PLATH, *Calvin und Basel* cit., pp. 116 sg. Anche Ritter metteva in relazione i due fatti, sostenendo che l'opposizione di Castellione, Curione, Sozzini e Renato alla condanna di Serveto e la loro attività pubblicistica contro di essa «erscheint in Genf so widerwärtiger, als sie Unterstützung findet in den Prophezeiungen des phantastischen Visionäre Giovanni Leone Nardi, der sich um 1554 in der Schweiz herumtreibt – ein Illuminat und leidenschaftlicher Feind Calvins»: GEORG RITTER, *Wegebahner eines «aufgeklärten» Christentums*, «Archiv für Reformationgeschichte», 37, 1940, p. 278. Comunque, è un fatto che la corrispondenza di Viret, Farel e Calvino su Sartori si intreccia con quella su Serveto, arrestato il 13 agosto 1553: vedi C. O., XIV, nn. 1790 sgg., coll. 610 sgg., nn. 1811 sgg., coll. 630 sgg.

¹⁰ Sul processo a Serveto vedi ROLAND H. BAINTON, *Michel Servet hérétique et martyr*, Genève, Droz, 1953, pp. 102-129; UWE PLATH, *Calvin und Basel* cit. e FERDINAND BUISSON, *Sébastien Castellion. Sa vie et son oeuvre. Études sur les origines du protestantisme libéral français*, Paris, Hachette, 1892, 2 voll., I, pp. 334 sgg.; II, pp. 1 sgg.

tadine: tanto che uno dei suoi autorevoli esponenti, Martin Borrhaus, non fu neppure consultato sulla questione, pur essendo rettore dell'Università e professore *primarius* di teologia, poiché aveva apertamente dichiarato la sua decisa condanna della coercizione religiosa e dell'esecuzione di Serveto.¹¹ Il suo pronunciamento era motivato dalla sua visione religiosa, antitetica a sistemi dogmatici rigidi e alla loro imposizione coattiva, come dalla sua antica amicizia con Serveto. Oltre a quella di Borrhaus, anche la posizione di Castellione e di Curione era prevedibile, essendosi essi già espressi in favore della libertà religiosa nelle loro opere. Castellione lo aveva fatto nella prefazione della sua edizione della Bibbia del 1551, nella quale aveva sostenuto l'illiceità dell'uso della forza in questioni di fede, in quanto contrario al messaggio evangelico e al principio dell'inviolabilità della coscienza.¹² Prima di comporre la sua famosa opera *De amplitudine beati regni Dei* (1554), nella quale si dimostrava filosoficamente la latitudine della misericordia divina, Curione aveva posto le premesse della sua critica alla coercizione religiosa nel *Pro vera et antiqua Ecclesiae Christi autoritate, in Antonium Florebellum Mutinensem oratio* (1550), distinguendo gli ambiti del potere religioso e civile. Come nel caso di Borrhaus, tale critica si inseriva nella sua concezione spiritualista e razionalista esposta nelle opere edite in quegli anni.¹³

Così, quando nell'ottobre 1553 l'esecuzione di Serveto inferse un potente colpo di maglio alle attese di chi aveva aderito alla Riforma per sottrarsi al giogo dell'Anticristo romano e approdare alla «terra della libertà» – aggravato dalle giustificazioni di Calvino nella sua *Defensio orthodoxae fidei* – non sorprese che dal «Basler Kreis» provenisse una ferma e altissima protesta contro la persecuzione religiosa: il *De haereticis an sint persequendi*, un vero e proprio «incunabolo» della teorizzazione della tol-

¹¹ In un frammento inedito del *Contra libellum Calvinii* Castellione riferiva che Borrhaus aveva dichiarato che «de persecutione [...] se non sentire quenquam esse persequendum propter fidem, neque unquam in mortem Serveti consensisse»: vedi FERDINAND BUISSON, *Sébastien Castellion* cit., II, p. 478. Sul comportamento del Borrhaus e sulle sue motivazioni vedi LUCIA FELICI, *Ambiguità e contraddizioni* cit., pp. 51 sgg.

¹² *Biblia interprete Sebastiano Castellione una cum eiusdem annotationibus*, Basileae, per Jacobum Parcum, sumptibus Oporini, 1551. Il brano della prefazione è riprodotto in SÉBASTIEN CASTELLION, *La persecuzione degli eretici*, cura e traduzione di STEFANO VISENTIN, Torino, La Rosa, 1997, pp. 107 sgg.

¹³ DELIO CANTIMORI, *Eretici italiani* cit., pp. 103 sgg. e MARKUS KUTTER, *Celio Secondo Curione* cit., pp. 91 sgg., ma per un'analisi più articolata vedi anche LUCA D'ASCIA, *Frontiere* cit., pp. 145-170.

leranza religiosa.¹⁴ La responsabilità dell'opera, uscita anonima nel marzo del 1554, fu difatti subito attribuita dai riformatori ginevrini a Castellione, Curione e Borrahaus, benché il principale artefice fosse l'umanista savoiaro.¹⁵ David Joris, Lelio Sozzini e Sartori sostennero, ma non parteciparono all'iniziativa.¹⁶ Sartori l'appoggiò certamente, e comunque incorse nella condanna di Calvino al pari del «Basler Kreis».

Nel *De haereticis*, com'è noto, erano stati raccolti brani di opere e pareri di teologi antichi e recenti contro l'intolleranza religiosa – dai Padri della chiesa, a Erasmo, Franck, Castellione, Curione, ma anche Lutero, Calvino, Brenz: di modo che «c'est l'âme même de la Réforme qui se dresse devant les Réformateurs».¹⁷ Il maggior contributo teorico provenne da Castellione che, celato sotto gli pseudonimi di Martin Bellius, Georg Kleinberg e Basilius Montfort, propugnò una nozione sostanzialmente etica del cristianesimo, povera di dogmi e aliena da pratiche coercitive contro i dissenzienti. Nella concezione castellioniana, la purezza morale, l'amore, la carità erano l'essenza della religione insegnata da Cristo, mentre gli apparati dogmatici e le norme religiose rappresentavano gli strumenti creati dagli ecclesiastici per dominare e opprimere le coscienze. La sanguinosa repressione degli eretici derivava da questo snaturamento del cristianesimo, che distruggeva l'*ecclesia Dei*, tradendo i valori cristiani e provocando le divisioni religiose. La lacerazione del *corpus Christianum*, causata dalla proliferazione di dogmi e controversie, ostacolava altresì quel processo di rifondazione etica e spirituale della chiesa e di riconciliazione universale che Castellione perseguiva, sulla scia di Erasmo, e che vedeva i suoi capisaldi nel ritorno al cristianesimo evangelico e nella valorizzazione della ragione umana, della sua libertà e potenzialità, per la sua origine divina. Fermissima era, dunque, nell'umanista savoiaro l'esaltazione della dignità dell'uomo e la condanna della concezione predestinazionista. La conseguente rivalutazione del linguaggio umano, come espressione della *libera ratio* umana e del *sermo Dei* – la parola che

¹⁴ Sull'opera vedi FERDINAND BUISSON, *Sébastien Castellion* cit., II, pp. 1 sgg.; HANS R. GUGGISBERG, *Sebastian Castellio 1515-1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, pp. 89 sgg., e ora l'introduzione di STEFANO VISENTIN alla traduzione italiana, *La persecuzione degli eretici* cit., pp. VII-LXVIII.

¹⁵ Vedi la lettera di Calvino alla comunità di Poitiers del 20 febbraio 1553, in *C. O.*, XV, n. 2119, coll. 435 sgg. (coll. 440 sg.).

¹⁶ HANS R. GUGGISBERG, *Sebastian Castellio* cit., p. 104 e la nota critica di ANTONIO RONDONÒ, in LELIO SOZZINI, *Opere* cit., p. 309.

¹⁷ ÉTIENNE GIRAN, *Sébastien Castellion et la Réforme calviniste*, Genève, Slatkine, 1970 (rist. anast. della II ed., Paris, Hachette, 1944), p. 201.

aveva dato origine al creato, si era incarnata storicamente in Cristo ed era presente come principio divino attivo in tutta l'umanità rendendo diretta, e universale, la comunicazione tra l'uomo e Dio – spinse Castellione a postulare la piena libertà di parola all'interno della comunità religiosa. Su questa «unità» linguistica divinamente ispirata doveva essere edificata, secondo Castellione la nuova chiesa, una chiesa visibile ma libera dai dogmi e universale, in cui la tensione morale e religiosa della Riforma si fondeva con la più alta eredità dell'Umanesimo.

Al centro di questa chiesa vi era la Sacra Scrittura, che Castellione reputava fonte prioritaria di insegnamento relativamente ai principi etici e salvifici ed invece causa di fraintendimenti e controversie nell'ambito della normativa e della dogmatica, data la sua oscurità e contraddittorietà su molte questioni dottrinali. Fulcro della religione era naturalmente il Nuovo Testamento, che abrogava il Vecchio e rendeva spirituali le leggi in esso contenute. Il richiamo esclusivo al Nuovo Testamento consentì a Castellione di privare la persecuzione religiosa della sua giustificazione scritturistica, sia per il messaggio caritativo e spirituale del Vangelo sia perché impediva l'assimilazione, operata *in primis* da Calvino, degli eretici ai falsi profeti e ai bestemmiatori puniti dall'Antica Legge. Nel contempo, Castellione capovolse la nozione tradizionale di eresia, connotandola non con il contenuto di una dottrina, ma con la pertinacia con cui veniva sostenuta, che diventava pericolosa allorché rompeva l'unità della comunità religiosa: una pertinacia che era caratteristica di coloro che imponevano la loro verità religiosa con la forza. Ovvero, degli ecclesiastici, laddove si facevano agenti terreni, e armati, dei superi. Nel pensiero di Castellione, la verità assunse il significato di «categoria morale», priva di ogni valore oggettivo a tutto vantaggio della sua dimensione pratica-soggettiva: la verità, scrisse nel *Contra libellum Calvini*, «est dicere quae sentias, etiamsi erres».¹⁸ La tolleranza del dissenso diveniva la conseguenza prima di questo assunto, pena la creazione di ipocriti o di fanatici. Contro i non conformisti, la chiesa poteva pertanto intervenire solo con la Parola di Dio, mentre le era perentoriamente proibito l'uso della spada, anche in considerazione della sua irriducibile diversità rispetto al potere civile. Stante l'illegittimità della repressione religiosa, Castellione invitava tuttavia a rispondere alla violenza con la «tolerantia», nella convinzione che «omnes qui volent pie vivere in Christo Iesu, persecutionem patien-

¹⁸ SEBASTIEN CASTELLION, *Contra libellum Calvini, in quo ostendere conatur haereticos iure gladii coercendos esse*, testo del 1555 che rimase manoscritto sino all'edizione olandese di Reimier Telle del 1612, art. 80.

tur», ovvero che la «chiesa perseguitata» era la vera *ecclesia Christi*, laddove l'uso della forza in questioni di fede connotava la chiesa dell'Anticristo, riformata o cattolica che fosse.

Nei testi inclusi nel *De haereticis an sint persequendi* a fronteggiare l'offensiva dei paladini dell'intolleranza e del dogmatismo religioso fu, in conclusione, una visione affatto diversa dell'uomo e della chiesa, della loro natura e del disegno divino: una visione caratterizzata dall'aspirazione alla libertà, all'unità e alla concordia, che spostò la controversia su un piano più elevato, investendo i pilastri stessi del cristianesimo e la sua realizzazione storica. Anche la posta in gioco era, d'altro canto, molto alta, riguardando il corso futuro della Riforma, come subito compresero Castellione, Curione, Borrahaus, Joris, Renato e quanti reagirono alla condanna di Serveto. Castellione non abbandonò infatti l'arena, ma anzi affinò le proprie posizioni negli scritti successivi, che alimentarono l'accesa controversia su Serveto, imponendo l'umanista savoirdo come un protagonista nella lotta per la libertà religiosa nel Cinquecento e le sue idee come un contributo fertile e duraturo al pensiero dell'età moderna.¹⁹

Nel *De haereticis an sint persequendi* erano importanti anche le voci chiamate ad unirsi nella protesta contro la coercizione religiosa. Voci di antichi, come Lattanzio, Giovanni Crisostomo, Girolamo e soprattutto Agostino, e dei molti contemporanei che si erano pronunziati sia a favore sia contro la persecuzione religiosa, citate senza un ordine sistematico, ma con lo scopo preciso di recuperare, attraverso un'opera collettiva, un «terreno comune di dibattito» con le varie componenti del mondo riformato: cosa che «accroît prodigieusement le prix» dell'iniziativa.²⁰ Accanto alle testimonianze dei Padri e ad interventi su temi specifici – come quello di Lutero contro l'interferenza del magistrato nella repressione ereticale o di Johannes Brenz sulla necessità della mitezza verso gli anabattisti –, molto spazio era lasciato alle opinioni di Erasmo e di Sebastian Franck (celato sotto lo pseudonimo di Augustinus Eleutherius), che ampliavano notevolmente l'orizzonte del dibattito. In particolare, i passi delle erasmiane *Supputatio errorum in censuris Natalis Bedae* e *Apologia adversus articulos aliquot, per monachos quosdam* rimettevano in discussione la nozione di eresia (pur non negandone la pericolosità sociale) e propugnavano l'evangelismo, l'unità e la pace come meta essenziale della *societas*

¹⁹ Sulla fortuna dell'opera vedi HANS R. GUGGISBERG, *Sebastian Castellio* cit., pp. 264 sgg.

²⁰ Introduzione di STEFANO VISENTIN cit., p. xxxvii. La seconda citazione è tratta da ÉTIENNE GIRAN, *Sébastien Castellion* cit., p. 201.

Christiana. Gli estratti dalla *Chronica, Zeytbuch und Geschichtsbibel* di Franck risolvevano con un radicalismo estremo la questione della tolleranza, dissolvendo la nozione di chiesa positiva in favore di un totale individualismo e antilegalismo religioso e valorizzando l'eresia, con un ribaltamento completo di prospettiva, come un segno distintivo della vera *ecclesia*: se eresia era vivere la propria fede interiormente e misticamente, se era seguire con coerenza il messaggio evangelico rifuggendo il fanatismo dottrinale e la violenza che esso armava, allora l'eresia diveniva sinonimo di verità e la verità patrimonio di quella chiesa invisibile e ovunque perseguitata che univa i veri cristiani con il vincolo spirituale, laddove le chiese istituzionali, in tutte le loro molteplici manifestazioni storiche, si rivelavano incarnazioni dell'Anticristo, strutturalmente estranee alla verità evangelica e coattive. Anche, e soprattutto grazie a Franck, la riflessione sulla tolleranza travalicò dunque i limiti tradizionali del problema, per farsi momento di revisione globale delle tradizionali categorie culturali e religiose, con esiti fecondi nell'avvenire. Tali essendo le prospettive, non è strano che l'iniziativa editoriale di Castellione potesse contare sulla collaborazione di Curione e sul sostegno di Joris, di Sozzini, di Borrhaus e di Sartori.

Sartori condusse però anche per suo conto la battaglia contro la persecuzione religiosa. Nel gennaio del 1554, egli presentò al Consiglio di Ginevra le sue *Revelationes*, redatte dopo la condanna di Serveto, nelle quali denunciava alle chiese svizzere «les fautes qui se font» nel mondo protestante e condannava con decisione la pratica coercitiva, da posizioni molto radicali. Dichiarava Sartori: «Nonne et papistae et ministri condemnant ad mortem omnes de ecclesia Dei et Domini nostri Iesu Christi, qui nolunt consentire eorum fornicariae doctrinae? Comburunt papistae servos Dei et persecuntur omnes qui eis contradicunt. Comburunt etiam et praedicantes, et persecuntur omnes qui eis contradicunt. O inaudita caecitas!». ²¹

Nelle *Revelationes*, cattolici e protestanti venivano equiparati nella loro volontà di reprimere con la forza qualsiasi forma di non conformismo religioso, nella convinzione di possedere il monopolio della verità divina. Nelle parole di Sartori trovava dunque nuova espressione la rivendicazione della legittimità della libertà di ricerca religiosa contro la volontà delle chiese di imporre dottrine e norme vantando un indiscutibile crisma divino. Se la sua protesta lo accomunava agli amici basileesi, un'altra idea,

²¹ C. O., XV, n. 1879, coll. 6-10, e *Appendice*, II, p. 345.

da lui postulata, lo rendeva affine alla concezione rivoluzionaria espressa da Sebastian Franck nella sua *Chronica*: il capovolgimento della nozione di eretico, che si trasformava in colui che aderiva alle dottrine «diaboliche» delle chiese positive, mentre caratteristiche del vero cristiano erano la sua spiritualità e la sua indipendenza dottrinale, perseguite senza remore nel segno di Cristo. La libertà religiosa era, nel pensiero di Sartori, elemento strutturante l'*ecclesia Dei* e la società cristiana, e quindi ineliminabile, pena lo snaturamento di esse. Era dunque l'«inaudita caecitas» degli ecclesiastici verso la vera essenza del cristianesimo a giustificare la necessità di rifondarlo su basi nuove ed autentiche. Furono verosimilmente questi alcuni dei motivi per cui Calvino, dopo avere letto le *Revelationes*, giudicò Sartori meritevole di morte.

2. *Le Revelationes di Giovanni Leonardi*

Il dramma di Serveto contribuì a dare nuovo impulso alla missione evangelizzatrice di Sartori, che dall'inizio del 1554 riprese con slancio. Per accrescere le proprie possibilità di successo, l'esule piemontese si munì di altri scritti, composti «dictante spiritu», che presentò ai capi della Riforma svizzera in quell'anno.²² Oltre ai sette scritti perduti già menzionati, alla fine del 1553 egli compose le *Septem conclusiones*, un testo sintetico e incisivo in cui compendì le proprie critiche e richieste alle chiese protestanti, e nel gennaio dell'anno successivo, a seguito delle reazioni negative delle autorità di Berna, una lunga *Exposicio* di esse.²³ Le *Conclusiones* e l'*Exposicio* furono raccolte in uno scritto significativamente intitolato da Sartori stesso *Revelationes factae Iohanni Leonis Nardi*. Il manoscritto autografo delle *Revelationes* era conservato nell'archivio di Heinrich Bullinger, insieme con altri scritti, presumibilmente raccolti dall'*antistes* in occasione dell'incontro con Sartori, avvenuto prima del 1554: una copia delle *Conclusiones* in latino, una in tedesco di mano del riformatore zurighese, una *Summa* degli scritti sartoriani da lui redatta, e, infine, una copia di una lettera di Sartori ai rappresentanti politici dei Cantoni svizzeri (firmata dall'autore con il nome di Iohannes Leonardus Sartorius). Nel fascicolo manca invece la versione francese delle *Conclusiones* (identica a quella latina, ma arricchita da una sorta di introduzione), pre-

²² Questo nesso causale emerge dalle sue affermazioni: vedi C. O., XV, n. 1879, col. 7.

²³ La datazione di questi scritti si deduce dalle *Revelationes Appendice*, II, p. 326. L'*Exposicio*, in particolare, fu scritta dopo la seconda sosta a Berna.

sentata da Sartori a Ginevra il 12 gennaio 1554 ed edita nell'*Opera omnia* di Calvino.²⁴

Le *Revelationes* sono un testo straordinario, che si configura come una vera e propria autobiografia di un visionario. Nelle quarantotto pagine fittamente scritte che lo compongono, Sartori fornì un quadro puntuale del proprio pensiero e percorso religioso, illustrando diffusamente le *Septem conclusiones* con riferimenti biografici e dottrinali, insistendo sulla piena legittimità del proprio mandato profetico. Alle sue idee, alle tappe del suo itinerario nel mondo riformato fecero infatti quasi da «contrappunto profetico» le visioni soprannaturali che Sartori sostenne di aver avuto e che collocò in atmosfere suggestive, intensamente mistiche, ricche di riferimenti biblici: Dio e la Bibbia furono chiamati a testimoni del suo carisma e del suo ruolo di riformatore dell'orbe cristiano.

La divinità si era rivelata, narrava Sartori, con segni, come il fuoco sul monte sacro e una pioggia di sangue, e in alcuni incontri con Cristo, avvenuti in occasioni e luoghi simbolici, nel corso dei quali egli aveva ricevuto ammaestramenti dottrinali e l'ordine di convertire la cristianità alla «vera dottrina» con scritti e proclami pubblici. Egli attribuì inoltre all'illuminazione spirituale la capacità di interpretare passi oscuri della Sacra Scrittura, dei quali illustrò il significato a conclusione dell'*Exposicio*, a convalida e a chiarimento delle dottrine che vi aveva esposto e della propria missione. Questa operazione esegetica rivela che il pensiero di Sartori, anche nelle sue espressioni visionarie, si fondava su una conoscenza approfondita della Bibbia e su una riappropriazione molto meditata e personale del testo sacro. La sua riflessione traeva dunque origine e legittimità da quella libertà di interpretazione della Bibbia che costituiva un principio basilare della Riforma, e che era stata fatta propria da persone di ogni livello sociale e culturale, dai dotti ai mercanti ai popolani, con esiti difficilmente controllabili dalle chiese.²⁵

La descrizione dei contatti con la divinità nelle *Revelationes* è estre-

²⁴ C. O., XV, n. 1879, coll. 6-10. L'assenza dello scritto in francese è da addebitare al fatto che l'incontro con Bullinger era avvenuto prima della loro redazione, ossia, stando alla lettera cit. di Haller a Bullinger, prima del 5 gennaio 1554. Questa documentazione si conserva nello Staatsarchiv di Zurigo, con segnatura E II 377, c. 2712; E II 437b, cc. 799-802 (le copie sono alla Zentralbibliothek di Zurigo, con segnatura S. S. 81, nn. 9-13).

²⁵ Una peculiare attenzione alla riappropriazione a livello popolare delle dottrine riformate è stata dedicata da ANTONIO ROTONDÒ, *Anticristo e Chiesa romana* cit.; *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI; Esuli italiani in Valtellina nel Cinquecento*, in ID., *Studi di storia ereticale* cit., I, pp. 45-198 (in particolare, paragrafi 5-6), 249-293; II, pp. 403-442, e da CARLO GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976.

mamente viva e realistica e del tutto coerente con gli eventi effettivamente vissuti da Sartori, tanto da porre con forza il problema delle ragioni del fenomeno. Scartando, com'è ovvio, la tesi semplicistica e ideologicamente funzionale dell'«insania» sostenuta dai riformatori, profili come quelli del Sartori mostrano un problema che appare in tutto il suo significato storico laddove si squarci il velo dell'immaginifico involucro formale delle visioni e se ne osservi il nucleo concettuale: allora la profezia rivela la sua sostanza di problemi e di attese reali, di proposta di modelli, concezioni e valori alternativi dai quali essa da sempre scaturisce e da cui deriva, una volta che sia stata criticamente vagliata, la sua natura di fatto storico, da analizzare come tale, al pari di tutte le idee. Le visioni, nella loro natura di «proiezione esterna di un patrimonio di immagini mentali», costituiscono così una fonte preziosa «per conoscere quel patrimonio».²⁶ Con questa prospettiva, addentriamoci nel vivido paesaggio religioso creato da un riformatore del Cinquecento dietro l'impulso delle proprie speranze e aspirazioni di rinnovamento.

Sartori fece riferimento alle proprie visioni già nell'introduzione alla versione francese delle *Conclusiones*, al fine di giustificare la sua richiesta al Senato di Ginevra di adunare tutti i ministri della chiesa e la cittadinanza per far conoscere loro le «verità» che gli erano state rivelate.²⁷ Cristo gli era apparso in una grande visione all'alba, per ordinargli di scrivere sulla dottrina eucaristica; cosa che egli aveva fatto, come sappiamo, poco prima di lasciare l'Italia. Sulla sommità dell'alta montagna di Ieova Sartori era stato poi chiamato direttamente da Dio. Prostratosi tutto tremante con la faccia nella neve, aveva udito di essere stato scelto, come «piccolo servo» del Signore, per liberare il popolo eletto, oppresso e implorante, dalle mani del faraone:

Vous, comme a sublime puissance ainsi saintement ordonnee du Seigneur, faict assavoir Iohann de Leonnard moindre serve du seigneur Christ Iesus. Comme ainsi soit, quil ait pleu audict sien seigneur Iesus par sa seurabondante charite [...], luy apparoir. Premierement en une grande vision a laube du jour, quant il lui comanda escrire de sa sainte Cene et a la summite de laulte montaigne de Ieova, soy deignant nostre bon Dieu, leternel createur du ciel et de la terre appeler par nom sondict petit serve, qui tout tremblant prosterne a genoils en sa face sur la neige, en toute humilite lAdorant excouta le seigneur qui dist dhavoir ouvry la clameur

²⁶ OTTAVIA NICCOLI, *Profeti e popolo* cit., p. 91, dove l'osservazione si riferisce ad alcune categorie sociali.

²⁷ C. O., XV, n. 1879, col. 6.

de son peuple, et estre en fortitude descendu pour le liberer de la main de Pharaon, et quil lenvoyt pour lentiere liberation diceluy.²⁸

Erano seguite tre apparizioni di Cristo sotto forma umana; il Figlio gli aveva comandato di comporre le *Tabulae duae*, sette scritti contenenti altre questioni dottrinali e infine le *Septem conclusiones*, per dissipare l'incredulità e lo scherno con i quali lui e le sue idee erano stati accolti da Calvino, Viret e Farel.²⁹

Le *Septem conclusiones* esponevano i capisaldi della dottrina a cui si sarebbero dovute convertire le autorità civili e religiose delle città svizzere per portare a compimento la Riforma e instaurare la vera chiesa cristiana. La loro natura di rivelazioni divine conferiva alle *Conclusiones* assoluta autorevolezza: «Locutus est Dominus ad servum suum Iohannem Leonis Nardi dicens: 'Scribe septem conclusiones, quas propones coram universo populo meo publice sustinendas'. Ostendendo veris et apertis demonstrationibus eas esse plenas veritate», dichiarava Sartori nelle *Revelationes*, riandando alla genesi di esse e dell'*Expositio*.³⁰ In virtù di questa investitura divina, l'esule piemontese si propose al mondo riformato come promotore della vera *ecclesia Dei*, retta da principi rigorosamente spirituali e scritturistici, e, di conseguenza, come giudice e censore delle chiese del suo tempo.

Nello scritto, la natura antitetica delle chiese anticristiane e della vera chiesa di Cristo e la peculiare fisionomia di essa erano esplicitamente affermate da Sartori, nella netta contrapposizione tra l'«ecclesia Romana» e l'«ecclesia praedicatorum» da un lato e il «populus Dei» dall'altro.³¹ Se lo scopo generale delle *Conclusiones* era, dunque, quello di servire «pour le benefice des ames de luniversel son peuple», illustrando la «sainte et pure doctrine» evangelica, nello specifico esse dovevano «ouvrir les yeux a congnoistre ceste verite» agli ecclesiastici riformati, poiché la loro dottrina, contaminata da idee religiose estranee alla Bibbia, era erronea e diabolica e fonte di corruzione per la cristianità.³² Nelle intenzioni di Sarto-

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Appendice*, II, p. 325.

³¹ *Ibid.*, p. 351.

³² *C. O.*, XV, n. 1879, coll. 7 sg.: «Et pource aussi que iceuls ministres des dictes eglises et tous aultres qui tiennent semblable doctrine come euls font, nenseignent point encore le peuple de Dieu en toute icelle sincerite et purite de doctrine, come il est requis: apportant come enfans d'Aaron du feu estrange au tabernacle du Seigneur quest aultre doctrine quicel-

ri, questo duro giudizio non era distruttivo, ma nasceva dal desiderio di migliorare la situazione della chiesa riformata («come celuy qui desidere plus grand bien audicts ministres et meilleur adresse et estat»).³³ Proprio per dare massima risonanza e incisività al suo messaggio, Dio aveva ordinato a Sartori di proclamarlo in scenari vasti e solenni, alla presenza dei rappresentanti dello Stato e della chiesa e dell'intera popolazione delle città svizzere; segni celesti ne avrebbero confermato la validità a quei consessi plenari.³⁴

Credo sia utile, a questo punto, seguire passo passo il testo delle *Septem conclusiones* (col commento dell'*Exposicio*), nelle quali il Sartori esponeva partitamente le critiche e i suggerimenti di cui egli si diceva carismatico portavoce per raggiungere quell'elevato obiettivo di riforma religiosa.

Prima conclusione. I ministri di tutte le chiese evangeliche non si attevano al dettato scritturistico degli apostoli e dei profeti, ma lo interpolavano con le concezioni «sataniche» dei Padri (Agostino, Girolamo, Ambrogio, Gregorio) e dei dottori della chiesa «anticristiana», introducendo contro la volontà di Dio elementi estranei nella chiesa spirituale di Cristo, un «ignem extraneum in tabernaculum Dei nostri, id est, in eius ecclesiam, quae est, ac esse debet, tabernaculum spiritus sancti»: con il risultato di sviare e di corrompere la comunità cristiana, facendola «fornicari [...] in abominatione coram Domino Deo».³⁵

Nell'*Exposicio*, redatta come si è detto per spiegare le *Conclusiones*, il principio del letteralismo ispirato veniva riaffermato in termini assoluti: «sola igitur scriptura Domini apostolorum et prophetarum, quae a spiritu sancto dictata e coelis processit, admittenda est, eaque sola in ecclesia Domini Dei nostri recipienda, reiecta omni alia quacumque scriptura».³⁶ L'età apostolica, che aveva visto protagonisti «rudi e ignari» discepoli di Cristo, ma pieni del suo Spirito e affatto fedeli al suo messaggio, assurge-

le des Apostres et des Prophetes, entremeslant la doctrine des faulx docteurs de leglise d'Antichrist, Augustin, Ambroise, Ierosme, Gregoire et tous aultres semblables quest doctrine de Satan, avec la saincte et pure doctrine desdicts Apostres et Prophetes, dictée de lesprit du Seigneur, faisant abomination devant le Throne de la Mageste eternele, et ainsi faisant forniquer le peuple du Seigneur, ne l'enseignant point en la seule purite de la dicte doctrine evangelique diceluy».

³³ *Ibid.*, col. 8. Il concetto è ripetuto nella col. 10.

³⁴ *Appendice*, II, p. 326.

³⁵ *Ibid.*, p. 325. Per la versione francese vedi *C. O.*, XV, n. 1879, coll. 6-10.

³⁶ *Appendice*, II, p. 328.

va così a paradigma per le epoche successive.³⁷ La necessità di preservare la dottrina evangelica nella sua purezza originaria era dimostrata, in questo scritto, con il ricorso a passi dell'Antico e del Nuovo Testamento. Sartori si richiamava, per primo, al decimo capitolo del Levitico (vv. 1-2), dove veniva proibito ai Leviti di portare nel tabernacolo di Dio un fuoco profano, al quale veniva paragonata ogni dottrina estranea alla Scrittura, e quindi al Deuteronomio, all'Apocalisse, a s. Paolo e agli apostoli, per l'esplicito divieto di interpretare il testo sacro. Pertanto, chi contravveniva a questa norma, si poneva in contrasto con il precetto divino.³⁸

La consapevolezza di non dover alterare il dettato scritturistico era propria, secondo Sartori, dei pastori della chiesa di Dio, mentre ne erano privi i ministri delle chiese definite «anticristiane». A Roma era imputabile la colpa di avere introdotto per prima, e massicciamente, attraverso i voluminosi scritti dei Padri, dottrine aliene al Vangelo e derivanti la loro origine da Satana, che avevano corrotto l'intera chiesa.³⁹ Se la chiesa di Roma era completamente infettata dal Male, divenendo la «mater fornicationis», neanche quella riformata, che pure si era sottratta all'idolatria di Roma, era però monda da colpe, nella misura in cui non si atteneva al messaggio evangelico e conservava parte del patrimonio patristico.⁴⁰ All'obiezione dei teologi riformati, che le interpretazioni dei Padri erano ammissibili finché coincidevano con l'insegnamento degli apostoli e dei profeti e servivano per chiarire i passi scritturistici oscuri o dubbi, Sartori opponeva due principi apodittici: il primo era che la Bibbia era del tutto «clara et sufficiens», e quindi bastevole di per sé alla vita religiosa e alla salvezza; il secondo era che i precetti divini dovevano essere osservati «in simplicitate cordis» e compresi «puramente», «secundum eius institutio-

³⁷ *Ibid.*, p. 329: «Quando apostoli praedicabant, et nondum erat alia scriptura, quam illa veteris testamenti, nonne meliores et puriores erant Christi fideles, quam unquam postea fuerint? [...] Nonne scriptum est: 'Quod Stephanus et Apollo revincebant Iudaeos ex abundantia spiritus sancti?' [...] Sanctique apostoli rudes et ignari, sapientiores cunctis sapientibus mundi facti sunt, quoniam in totum dependentes a Domino et replecti spiritu eius sancto, omnem sapientiae veritatem obtinuerunt a Domino, cum omni vero sensu scripturae».

³⁸ *Ibid.*, pp. 327 sg.

³⁹ *Ibid.*, pp. 327, 328 sg.: «Cum haec scripta doctorum fuerint recepta in ecclesia antichristiana erecta a dracone, et loquente ut draco satanas, clarum est omnia esse dictata a spiritu satanico».

⁴⁰ *Ibid.*

nem» con l'ausilio dello Spirito e rifuggendo atteggiamenti intellettualistici.⁴¹

Nell'*Expositio* la possibilità di comprendere la Sacra Scrittura veniva nuovamente legata alla comunicazione dello Spirito da parte di Cristo. Ancora una volta, Cristo veniva definito il «vero dottore celeste», la «verità eterna», la «sapienza del Padre», il «vero pastore della Chiesa», la «luce del mondo», il solo degno di «aprire il Libro». ⁴² Gli altri «dottori», che si arrogavano poteri analoghi al Messia, erano invece ritenuti menzogneri e blasfemi, non ispirati dallo Spirito poiché esso parlava «in aeterna irrevocabili veritate». La conoscenza della verità divina era esplicitamente indicata da Sartori patrimonio di coloro che erano illuminati da Dio: solo l'ispirazione garantiva carisma e autorità all'interno della comunità religiosa, mentre, di converso, la sua assenza era indicativa dell'appartenenza alla chiesa «anticristiana». ⁴³ Paradigmatico era l'esempio dei santi e degli apostoli che, originariamente «rudes et ignari», erano stati resi dallo Spirito i maggiori conoscitori dei misteri divini e i migliori interpreti del senso genuino della Scrittura, accedendo direttamente alla «fede viva». ⁴⁴ Grazie alla loro predicazione ispirata, la vita religiosa dei cristiani del tempo era stata migliore e più pura di quanto non lo fosse mai più stata in seguito. ⁴⁵ La storia della tradizione cristiana veniva anche in questo scritto delineata come un progressivo sprofondamento nell'abisso di tenebra, morte, disprezzo di Dio. ⁴⁶ Il mito dell'età dell'oro coincidente con l'età apostolica rifulgeva come *il* modello, unico e dall'attuazione indilazionabile, dell'*ecclesia Christi*. Compito dei suoi ministri era pertanto quello di divulgare la verità evangelica nella sua semplicità scritturistica «non mutant neque verba neque sensum, sed petentes a Domino donum principale spiritus sancti, donum ipsum intelligentiae». ⁴⁷

Sartori non circoscriveva dunque la conoscenza e la propagazione della «vera dottrina» ai pastori. La sua concezione dell'illuminazione mistica lo induceva a rivendicare un'ampissima libertà di discussione e di

⁴¹ *Ibid.*, p. 328 sg.

⁴² *Ibid.*, p. 328.

⁴³ *Ibid.*, p. 329.

⁴⁴ *Ibid.*: «Quoniam [...] repleti spiritus eius sancto, omnem sapientiae veritatem obtinent a Domino, cum omni vero sensu scripturae. Qui in fide ideo viva directe accedunt».

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

predicazione per tutti i cristiani, contro ogni tentativo autoritario da parte dei detentori del potere religioso di monopolizzare il sacro: per preservare la libertà e scongiurare il dispotismo ecclesiastico, egli si richiamava nell'*Exposicio* ai passi di s. Paolo e di s. Giovanni «Omnia tentate, et quod bonum est tenete» e «Probate spiritus an ex Deo sint», che possono considerarsi i veri e propri motti degli eretici italiani.⁴⁸ La rivelazione era, per Sartori, un processo continuo e illimitabile, e l'*ecclesia Dei*, per essere tale, doveva mantenere il carattere di istituzione aperta, in costante progresso verso il disvelamento della verità divina e la sua attuazione.

Seconda conclusione. I ministri delle chiese riformate dovevano, con esortazioni, con esempi biblici, ma se necessario anche con duri ammonimenti, imporre ai fedeli la moderazione nell'abbigliamento, soprattutto muliebre, e nel nutrimento.⁴⁹

Come appariva dall'*Exposicio*, la richiesta di Sartori in merito all'adozione di uno stile di vita austero aveva una precisa connotazione etico-religiosa, tale da risultare coerente con il suo progetto generale di palinogenesi della cristianità e da divenire conseguentemente, anch'essa, uno strumento di critica alle chiese costituite. L'eccessiva attenzione agli abiti e al cibo era infatti equiparabile per Sartori all'adorazione di un nuovo «vitello d'oro» e a un ritorno al cattolicesimo – suggestivamente indicato come un rinnovato «edere carnes Aegyptias». Significava un completo travisamento dei valori insegnati nella Sacra Scrittura, quali erano affermati anche da espresse prescrizioni divine o da esempi biblici di morigeratezza ovvero di riprovevole incontinenza.⁵⁰ La difesa della purezza morale, in tutti gli aspetti della vita religiosa, ma anche personale e sociale, è d'altra parte, come ha mostrato Barrington Moore jr., inestricabilmente connessa con il processo di definizione di una identità religiosa sin dall'epoca dell'ebraismo antico, quando le restrizioni sessuali e alimentari, la condanna di pratiche idolatriche e di contatto con oggetti impuri assolsero il preciso compito di salvaguardare la comunità politico-religiosa ebraica dalla contaminazione, ossia dall'assimilazione ad altri popoli. Un atteggiamento analogo è riscontrabile in momenti di crisi rivoluzionaria quando più impellente diviene l'urgenza di definire nuovi individui e

⁴⁸ *Ibid.*, p. 329. Cfr. DELIO CANTIMORI, *Eretici italiani cit.*, p. 69, nota 2. I passi in questione erano *I Thess.* 5, 21; *Rom.* 12, 17, *I Pet.* 3, 9 e *I Iohann.* 4, 1 e comparivano nel verso del frontespizio dell'*Epistola* del Siculo.

⁴⁹ *Appendice*, II, p. 325.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 329 sg.

nuove comunità impegnati nella rifondazione della società, religiosa o secolarizzata. Il caso degli ugonotti francesi, che più direttamente ci interessa, è palese al riguardo: nella Francia del XVI secolo, il concetto di purezza morale coincideva con l'adozione di un rigoroso controllo degli istinti sessuali e dei piaceri della tavola, oltre che con la distruzione dell'apparato cattolico della remissione dei peccati. Il perseguimento di tale purezza mirava all'instaurazione sulla terra di «un'utopia teocratica à la Genève».⁵¹

Paradossalmente, fu invece proprio Ginevra ad essere giudicata da Sartori una novella Sodoma per il lusso e la sregolatezza dei costumi. Nella «Gerusalemme celeste» calviniana, l'esule piemontese riscontrò un'eccessiva vanità nelle donne che, con «tanta pompa nimioque studio» si agghindavano con copricapi «operibus variis auri fusorii et sericeis», contravvenendo al precetto paolino di evitare gli errori di Eva. Qui vide attività ludiche e persino commerciali «scandalose», quali il gioco delle carte e dei dadi e la compravendita dei capponi: «Nonne deferuntur capones arte impinguati ex Gebenna civitate quae dicitur evangelica?» domandava indignato.⁵² Ma il severo sguardo di Sartori non risparmiò neppure le altre città protestanti: era l'intero «populus christianus nuper extractus ab Aegypto» ad apparire, ai suoi occhi, ancora contaminato dai costumi cattolici, dedito alla lussuria e sordo agli insegnamenti evangelici di spiritualità, di morigeratezza e di carità verso i bisognosi.⁵³ Nel corso delle sue peregrinazioni in terra riformata, Sartori aveva rilevato ovunque trasgressioni all'ordine pubblico e alle regole del vivere civile e religioso, eccessi di ogni genere, «stultiloquia, blasphemiae, et abominaciones», e assenza, invece, di devozione.⁵⁴ Questo stile di vita aveva reso simili gli evangelici ai cattolici, facendoli vivere, «more solito ut in ecclesia papali», preda della concupiscenza per i beni mondani e indifferenti alla «vera dottrina celeste».⁵⁵

⁵¹ BARRINGTON MOORE JR., *Le origini religiose della persecuzione nella storia*, Palermo, Sellerio, 2002, pp. 49-86 (p. 56 per la citazione, riferita agli ugonotti).

⁵² *Appendice*, II, pp. 329 sg. Il lusso eccessivo è attaccato anche nella *Lucida explanatio super librum Alchoranum* cit., pp. 124 sg. (*Appendice*, I, p. 322).

⁵³ Sartori riportava l'esempio biblico del ricco epulone e del figliol prodigo, «quia vivendo luxuriose, in vestitu et victu excessivo, dilapidat substantiam sibi datam a Patre caelesti sine charitate ad pauperes aut parva, abutendo bonis spiritualibus et temporalia dilapidando, seu nimio studio et amore delicias huius seculi quaerendo»: *ibid.*, p. 330.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

La colpa di questa degenerazione veniva fatta ricadere da Sartori sui pastori, che egli spronava energicamente a vigilare sulla condotta di vita del proprio popolo, a indicargli i valori cristiani, ad attuare e far attuare i precetti evangelici piuttosto che dedicarsi all'elaborazione di dottrine surrettizie.⁵⁶ Il modello di riferimento erano ancora gli apostoli.⁵⁷ Così, nota Cantimori, la dottrina dell'illuminazione spirituale propria di Sartori si trasformava «in pratica di condotta ascetica (abolizione di ogni lusso, corruzione, e via dicendo) e di santa ignoranza»: ⁵⁸ uscendo dal terreno propriamente mistico, sfociava nella proposta di uno stile culturale e di vita nettamente diverso da quelli praticati dai membri della chiesa sia cattolica sia riformata.

Terza conclusione. I pastori della chiesa di Ginevra avevano tradotto erroneamente in francese il *Pater noster*, sostituendo l'espressione «pane della vita eterna» con «pane quotidiano» e privando così la preghiera della sua parte essenziale, in cui si celebrava Cristo in quanto nutrimento spirituale dei fedeli.⁵⁹

La centralità del *Pater noster* nell'esperienza religiosa, come espressione più genuina del fiducioso abbandono del cristiano a Dio, del sentimento di fede e di gratitudine verso il Padre per la grazia e la salvezza concessa agli uomini, era già stata richiamata da Lutero, nel suo scritto *Ein Kurze Form der zehn Gebote, ein Kurze Form des Glaubens, eine Kurze Form der Vaterunsers* (1520) tradotto in Italia nel 1525 e probabilmente conosciuto da Sartori.⁶⁰ Proprio la convinzione dell'importanza di quella preghiera sollecitò l'esule piemontese a criticare, nell'*Exposicio*, lo stralcio di quel passo essenziale, in cui si testimoniava il carattere di «pane di vita eterna» di Cristo, secondo l'insegnamento del Vangelo di Giovanni.⁶¹

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ DELIO CANTIMORI, *Eretici italiani* cit., p. 173.

⁵⁹ *Appendice*, II, p. 325.

⁶⁰ L'opera fu tradotta con il titolo *Uno libretto volgare, con la dechiaratione de li dieci comandamenti, del Credo, del Pater noster, con una breve annotatione del vivere christiano, cose certamente utili, et necessarie a ciascheduno fidele christiano*. Vedi SILVANA SEIDEL MENCHI, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, «Rinascimento», XVI, 1977, pp. 31-108, pp. 41-48, e ADRIANO PROSPERI, *Les commentaires du Pater noster entre XV^e et XVI^e siècle*, in *Aux origines du catéchisme paroissial et des manuels diocésains de catéchisme en France (1500-1660)*, ed. par PIERRE COLIN et al., Tournai, Desclée, 1989, pp. 87-105.

⁶¹ *Appendice*, II, pp. 325, 330 sg.

L'invocazione di Cristo, nell'orazione, assicurava infatti «omnia bona» al fedele, nutrendolo spiritualmente di quel cibo imperituro e incorruttibile, mentre l'assenza di quel riferimento rendeva «imperfetta» ogni preghiera: («Cur non additis verbum illud principale, sine quo omnis oratio est imperfecta?»).⁶² Per Sartori era significativo che la chiesa romana avesse escluso Cristo dalle preghiere come lo aveva tradito nella dottrina.⁶³

Sartori contestava altresì le giustificazioni addotte dai pastori per motivare l'omissione della citazione del «pane di vita eterna», secondo le quali essa era sottintesa all'espressione «in illo pane quotidiano». Il suo principale argomento era che il testo della Scrittura non conteneva doppezze e sottintesi, ma era «semplice, proprio e chiaro», aveva un unico senso, spirituale («unus solus et verus est sensus scripturae, spiritualis, caelestis, et stabilis»), e una sua organica unità interna, nella quale si armonizzavano le voci degli apostoli e dei profeti grazie all'ispirazione divina.⁶⁴ La proposta di Sartori per rimarcare la natura di alimento spirituale del Cristo era, in conclusione, di modificare il testo della preghiera in questo modo: «Panem nostrum vitae aeternae et quotidianum da nobis hodie».⁶⁵

Quarta conclusione. Gli ecclesiastici della chiesa di Ginevra non comprendevano la Sacra Scrittura, e innanzitutto sfuggiva loro il suo senso vero, per la loro propensione a dar credito alle interpretazioni di essa e per la loro mancanza di pietà e purezza di cuore.⁶⁶

L'erronea posizione degli ecclesiastici ginevrini nei confronti della Sacra Scrittura era apparsa a Sartori in tutta la sua evidenza nel corso dei loro incontri, avvenuti, come emerge dall'*Exposicio*, nei giorni successivi alla presentazione al Consiglio di Ginevra delle *Septem conclusiones*. Il tentativo di Sartori di chiarire loro il «verus sensus» della Bibbia con i suoi scritti (le *Tabulae duae*, i sette capitoli e le *Conclusiones*), si era infranto contro le critiche che essi, come già prima Viret e Farel, avevano formulato soprattutto sul capitolo «de administratione baptismi», su quello rela-

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*: «Unica est scriptura sancta, quamvis per plures apostolos et prophetas scripta, et ab unomet spiritu Domini dictata».

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 325.

tivo alle sue osservazioni al *De spiritu et littera* di s. Agostino e «in multis aliis» punti.⁶⁷

L'esule piemontese aveva così deciso di passare al contrattacco. Nell'*Expositio* intervenne direttamente in merito all'edizione calviniana della Bibbia, per segnalare la presenza di «innumerabilia errata» e illustrare i due casi, a suo avviso, di maggiore rilievo. La sua attenzione si appuntò in primo luogo sulla traduzione dell'inizio del prologo di Giovanni: «Et dicunt: 'Au commencement estoit la parole'», id est: 'In principio erat sermo'. Aliud est verbum illud aeternum, quod est Christus Iesus filius Dei, et aliud est sermo. Verbum hoc aeternum est illud verbum principale».⁶⁸ Questa traduzione era erronea, secondo Sartori, perché taceva la differenza tra il verbo eterno che era l'ispirazione divina e si era espresso in Cristo, e la semplice parola, sminuendo il valore del Messia. Così, fu proprio ai protagonisti della lotta contro gli antitrinitari che Sartori rinfacciò l'accoglimento della versione filologica del testo giovanneo fornita da Erasmo nel suo *Novum Instrumentum*, con la sostituzione del termine «Verbum» della Vulgata con «sermo» – una traduzione che, com'è noto, aveva aperto la strada alla critica del dogma trinitario tradizionale da parte di Serveto e degli eretici italiani, privando di fondamento scritturistico la nozione del «Verbum» come seconda ipostasi eterna della Trinità.⁶⁹ Ma il rigore e la coerenza con cui Sartori articolava il proprio sistema dottrinale lo portava a rigettare qualsivoglia dubbio o deviazione, rendendolo indifferente, se non insofferente, anche verso le istanze e gli strumenti che avevano permesso la revisione critica del testo sacro e la fine di quella univocità dogmatica che egli stesso combatteva.

Questo atteggiamento di Sartori è testimoniato anche dall'altro passo biblico da lui contestato nell'edizione ginevrina. È da notare che il versetto preso in esame fu quello di Giovanni (*Iohan.* 3, 8) «Spiritus ubi vult, spirat»; nella traduzione calviniana le parole paoline erano state rese con

⁶⁷ *Ibid.*, p. 331.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Sull'esegesi di Erasmo vedi CECILIA ASSO, *La teologia e la grammatica. La controversia tra Erasmo ed Edward Lee*, Firenze, Olschki, 1993 (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, 4), pp. 175 sgg. Sulle conseguenze tratte da Sozzini vedi la nota critica di ANTONIO ROTONDÒ in LELIO SOZZINI, *Opere* cit., pp. 340 sgg. relativa al testo qui edito, pp. 103 sgg. Per Serveto vedi CARLOS GILLY, *Erasmo, la Reforma radical y los heterodoxos radicales españoles*, in *Les Lletres hispàniques als segles XVI, XVII i XVIII*, ed. TOMÀS MARTÍNEZ ROMERO, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2005, pp. 225-376, pp. 312 sgg.

«le vent souffle ou il veult».⁷⁰ La critica di Sartori riguardò la traduzione del termine «spiritus» con «ventus». Tale traduzione gli apparve inaccettabile sia perché infedele al dettato evangelico sia in quanto travisava un passo centrale per fondare la dottrina della libera diffusione dello Spirito divino:

Dicentes ibi pro spiritu sancto, intelligi ventum. Ibi de spiritu sancto loquitur Dominus Iesus, qui operatur omnia bona opera in omnibus prout vult, ut ibi etiam dicitur: «Ubi vult spirat», ventus elementaris non habet hoc velle, ut habet spiritus sanctus. Isti igitur qui nondum reliquerunt terrena, ut omnino caelestia sapiant, dicunt esse ventum. Hoc a Christo Domino non didicistis.⁷¹

La sua difesa dell'ispirazionismo, contro i tentativi riduzionistici dei teologi, non poteva che essere fermissima.

Quinta conclusione. Dal canone biblico dovevano essere espunti i libri dei Maccabei e quattro epistole, segnatamente quella di Giacomo, la seconda e la terza di Giovanni e quella di Giuda, perché non erano state dettate dallo Spirito Santo, erano contrarie alla Parola divina, non erano edificanti e suscitavano dubbi nel fedele.⁷²

Sartori toccava qui una questione che si era subito rivelata centrale ai riformatori, allorché avevano rifiutato la tradizione e le dottrine della chiesa cattolica: quella del canone biblico. Lutero l'aveva risolta individuando nel contenuto dottrinale, e in particolare nella capacità di esporre il messaggio di Cristo, il principio di selezione dei testi scritturistici; Calvino rinviò, invece, alla testimonianza interiore dello Spirito nel discernimento dei libri di origine divina e proclamanti verità divine.⁷³ Anche Lutero aveva escluso dal canone biblico l'epistola di Giacomo e i libri deutero canonici a causa delle dottrine lì presenti (valore delle opere, resurrezione dei morti, intercessione dei santi, preghiere per i defunti ecc.), che avevano dato fondamento scritturistico alla concezione del purgato-

⁷⁰ *Appendice*, II, p. 332.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, p. 326.

⁷³ Oltre ai vecchi studi di ÉDOUARD REUSS, *Histoire du canon des saintes écritures dans l'église chrétienne*, Strassbourg, Truttel et Wurtz, 1863 e di ÉDOUARD RABAUD, *Histoire de la doctrine de l'inspiration des saintes Écritures dans les pays de langue française de la Réforme à nos jours*, Paris, Librairie Fischbacher, 1883, per una sintesi sulla questione vedi *Das Neue Testament als Kanon*, hrsg. von ERNST KÄSEMANN, Tübingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970; MICHEL TARDIEU, *La formation des canons scripturaires*, Paris, Cerf, 1993.

rio elaborata dalla seconda metà del XII secolo.⁷⁴ I riformatori avevano però conservato le lettere di Giovanni e di Giuda, dove si descrivevano i pericoli di antinomia che minacciavano la chiesa e si prescrivevano norme di intervento verso gli erranti, spesso sedicenti «illuminati».

Nel richiedere la revisione del canone, Sartori si appellò dunque ai criteri fissati dai riformatori stessi per stabilire la canonicità dei libri biblici: criteri fondati sui contenuti di fede e sull'ispirazione spirituale.⁷⁵ La sua critica alle summenzionate lettere si appuntò principalmente sulla loro infondata celebrazione delle opere umane e sull'assenza, invece, di riferimenti all'opera di Cristo e dello Spirito, che ne svelavano l'origine diabolica; e che giustificavano la loro espunzione dal *corpus* canonico. A dimostrazione delle sue tesi, Sartori operò un confronto puntuale e serrato, benché talvolta capzioso, con altri passi neotestamentari, mirante ad evidenziare l'incongruenza e l'erroneità dottrinale di quelle lettere.⁷⁶ Ad esempio, nell'epistola di Giacomo veniva distorto il senso dell'affermazione paolina: «Patientia parit probationem» (*Rom.* 5, 4), poiché attribuiva il raggiungimento della perfezione e dell'integrità al «paziente compimento dell'opera» da parte del fedele.⁷⁷ Parimenti, la formulazione di Giacomo della legittima autoesaltazione dell'umile e del povero (*Iac.* 1, 9) veniva considerata contraria all'insegnamento di Paolo di gloriarsi solo «nella croce e passione di Cristo» (*Galat.* 6, 14);⁷⁸ e così via.

La volontà di opporsi a qualsiasi riduzione del valore e del significato di Cristo a vantaggio dell'uomo guidava la confutazione dei successivi versetti. Al fine di avvalorare la sua posizione, la sfera di autonomia dell'arbitrio e delle virtù umane veniva praticamente annullata da Sartori, che negava all'uomo la primogenitura nella creazione, la possibilità di adempiere la legge divina, di essere giustificato per le sue opere, di raggiungere la perfezione morale e financo di essere colpevole dei propri

⁷⁴ JACQUES LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, Torino, Einaudi, 1982.

⁷⁵ Questi criteri rimasero in vigore fino all'inizio del XVII secolo, quando furono accompagnati da altri basati su dati esterni e più oggettivi, pur tenendo ferma l'ispirazione.

⁷⁶ *Appendice*, II, pp. 332 sgg.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 332.

⁷⁸ *Ibid.* O ancora, l'inizio della lettera attribuita a Giacomo, in cui venivano salutate le dodici tribù della diaspora, era a suo avviso in totale contraddizione con i primi versetti di quella di Pietro, che si rivolgeva ai forestieri dispersi nel Ponto, nella Galazia, nella Cappadocia, in Asia e in Bitinia, eletti da Dio e santificati con il suo Spirito, affinché divenissero obbedienti a Cristo e partecipi dell'aspersione del suo sangue: mentre Pietro parlava infatti agli eletti, Giacomo si riferiva agli empi, «qui in viam malam dispersionis et perditionis pergunt».

peccati, come Giacomo aveva affermato nella sua epistola (*Iac.* 1, 9 sgg.; 2-3). Sartori citava a riprova passi di Paolo e di Giovanni, dai quali si evinceva la grandiosità del disegno provvidenzialistico di Dio e, all'interno di esso, la centralità della figura di Cristo per la salvezza degli uomini.⁷⁹ Per contro, nelle dottrine enunziate da Giacomo, Sartori vedeva il tentativo satanico di indurre i cristiani ad un'improvvida fiducia nei propri meriti e non in Cristo e di inserire destabilizzanti ambiguità nel discorso evangelico, causa di lacerazioni nella cristianità: «Laquei sunt satanae trahentis in abissum» dichiarava.⁸⁰ Questo disconoscimento del valore di Cristo e dello Spirito costituiva la prova principale che l'epistola di Giacomo «non est eius, nec dictata est a spiritu sancto», ma «a spiritu satanae argute dictata est».⁸¹

Analoghe deformazioni «diaboliche» e contraddizioni, tali da giustificare l'espunzione, venivano riscontrate da Sartori nella seconda e nella terza lettera di Giovanni e in quella di Giuda. Ad esempio, le affermazioni di Giovanni nella seconda epistola «Videte vosmetipsos ne perdatis quae operati estis, sed ut mercedem plenam accipiatis» (*II Joh.* 1, 8) non erano solo erronee in quanto suscitavano orgoglio e false speranze nell'uomo per le sue opere, ma erano in aperto contrasto con l'insegnamento di Paolo, che esortava a esaltare la grazia, la fede, la carità ricevute dal Figlio.⁸² Da qui la convinzione che la lettera non fosse stata redatta dall'apostolo.⁸³

La terza epistola veniva invece liquidata *in toto*, per la sua oscurità e i suoi contenuti distruttivi.⁸⁴ Comunque, anche nella lettera attribuita a Giuda, «et non est eius», molte erano le formulazioni ambigue e non edificanti. Lo erano ad esempio le parole pronunziate dall'arcangelo Michele

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*, p. 333: «O maledictum serpentem! [...] Non tribuens gloriam Deo Patri per Iesum Christum, qui operatur omnia bona opera in omnibus suis fidelibus, per spiritum suum sanctum vultque per verba ambigua hominem extollere, ut praesumat de operibus suis et non totam gloriam reddat Deo per filium eius in fide certa [...] Etiam multa alia sunt contraria doctrinae Domini, ubi loquitur per verba duplicia, quae generant dissentiones inter homines. Laquei sunt satanae trahentis in abissum. Sed quod plus est, de virtute deitatis Christi eiusque resurrectionis, et magni beneficii per eum habiti commemoratione, ac de spiritu sancto petendo et de extollenda gratia, ibi nullus fit sermo».

⁸¹ *Ibid.*, pp. 333 sg.

⁸² *Ibid.*, pp. 333 sg.

⁸³ *Ibid.*, p. 334.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 334: «Tertia vero epistola nullius est edificationis, loquens per verba generalia, ambigua et obscura, magis destruentia, quam edificantia».

per sottrarre al diavolo il corpo di Mosè: «Imperet tibi Deus»⁸⁵ (*Iuda* 1, 9). Quella frase adombrava infatti la maggiore considerazione accordata, nell'epistola, alla figura dell'arcangelo piuttosto che a Cristo, al quale solo, secondo il dettato biblico, spettava l'appellativo di «angelo supremo», il settimo dell'Apocalisse.⁸⁶ In conclusione, secondo Sartori le lettere cattoliche e i libri dei Maccabei erano «superfluae et a satana per membra sua fraudolenter in ecclesia introductae».⁸⁷

Sesta conclusione. Nella sua infinita bontà, Cristo era apparso a Sartori, infimo servo: questi aveva udito la sua voce sul monte sacro e lo aveva visto per tre volte in forma corporale, ma lo aveva riconosciuto solo alla sua scomparsa.⁸⁸

Molte pagine delle *Revelationes* furono dedicate da Sartori alla narrazione circostanziata delle apparizioni divine. Tutto l'itinerario religioso dell'esule fu iscritto in una dimensione visionaria, immaginifica e suggestiva: dalla quale trasparivano però nitidamente i riferimenti alla realtà e le attese riposte in quella realtà. Le apparizioni celesti accompagnarono il suo cammino sin dall'inizio della sua conversione religiosa. Le prime, lo si è visto, erano avvenute in Italia e lo avevano illuminato circa la dottrina eucaristica e il suo destino personale, spingendolo ad abbandonare la terra cattolica, l'«Egitto», e a intraprendere la sua missione profetica oltrelpe, con un viaggio catartico di biblica memoria. A quelle avevano fatto seguito molte altre visioni, che Sartori non ritenne di riferire.⁸⁹ Le visioni avevano costellato anche il suo viaggio nel mondo riformato, che Sartori raccontò come un succedersi di segni e di incontri divini, rendendo la sua missione un evento iscritto nel grande disegno provvidenzialistico di Dio, nel quale egli svolgeva il ruolo di carismatico protagonista. Questa legittimazione «dall'alto» della sua opera riformatrice avrebbe dovuto garantire al Sartori sicure speranze di riuscita e porlo al riparo da eventuali rifiuti da parte delle chiese interessate. O almeno, così egli credeva.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.* Anche altri termini che presentavano il prefisso «arci», propri della gerarchia ecclesiastica cattolica, arcivescovo, arcipresbitero, arcidiacono «ac consimilia satanica nomina, de quibus in scripturis sanctis nulla est mentio» furono oggetto della critica di Sartori.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 335.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 326.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 335.

Anche l'approdo di Sartori nella «terra promessa» fu salutato da segni celesti – una colonna di fuoco nella notte e una nube splendente durante il giorno – e da una nuova conferma del suo mandato, sotto forma di illuminazione dello Spirito, mentre assisteva alla predica domenicale («media in concione raptus a spiritu Domini, testificatus est de huiusmodi mea missione»)⁹⁰ Il nuovo incontro con Cristo aveva avuto luogo al termine della funzione, dopo che, ripreso il cammino, Sartori si era imbattuto in dodici poveri, che lo avevano ringraziato con parole straordinarie per la sua elemosina; poi, era comparso il Messia, sotto le spoglie di un uomo di più di trent'anni, con una barba piuttosto corta di colore giacinto, abbigliato con un vecchio mantello da pellegrino, le mani e i piedi avvolti in una tela bianca di canapa, appoggiato ad un bastone bianco dritto. Fra di loro aveva avuto luogo un breve colloquio, nel corso del quale Cristo aveva ringraziato Sartori per l'elemosina donatagli e si era informato sulla sua destinazione:⁹¹

Il riconoscimento della vera identità di quel falso viandante era avvenuta soltanto successivamente, grazie alle parole piene di carità proferite da Cristo e al suo volto, promanante una grande dolcezza: «Cognovi esse Dominum meum Iesum, ita ardens erat cor meum in illo penetranti viva dulcedine aspectu verbisque prolatis». La ripresa dell'episodio narrato da Luca, del tardivo riconoscimento del Messia da parte dei discepoli (*Luca* 24, 32), è qui letterale.⁹² Sartori non ebbe però modo di rendere grazie al Messia, baciandogli i piedi, perché il cavallo che montava lo trasportò velocemente lontano dal suo interlocutore, che poi disparve. Ciò gettò l'esule in una grande disperazione per l'opportunità persa, e pieno di contrizione chiese perdono a Dio della sua inettitudine; ma, dall'episo-

⁹⁰ *Ibid.*, p. 336.

⁹¹ *Ibid.*: «Obviam habui nonnullos pauperes, a quibus cum darem eis elemosinam emittebantur voces tam sapienter in gloriam Domini prolatae, ut diu cogitabundus super eas steterim. Paulo autem post obvivi et aliis pauperibus circa duodecim, a quibus etiam (cum darem eis elemosinam) emittebantur aliae voces tantae sapientiae, ut stupens valde admirarer. Tandem post eos apparuit vir cum veste seu manto veteri in forma peregrini, aetatis ultra triginta annorum, habens barbam mediocri longitudinis, coloris hiacinthi singularamque manum tela canapae alba circumvolutam, similiter et ambi pedes, innitens in accessu suo baculo albo recto, quem in datione duorum solidorum novorum per eum a me benevole acceptorum, cum interrogassem dicens: 'Quo vadis, bone vir?' Ipse autem elevans oculos quos antea sub humili pilo depressos tenebat meque in faciem respiciens, viva quadam luciditate sua, in dulcedine penetravit interiora mea, et dixit mihi: 'Ego per medium harum villarum incedo pro vita'».

⁹² *Ibid.*

dio, egli trasse anche la convinzione che Dio avesse voluto mandargli un segno di non proseguire il suo cammino a cavallo, cosa che fece.⁹³

La narrazione continuava con la descrizione di un altro incontro divino avuto da Sartori, dopo aver sorvolato sulle sue peregrinazioni, «iubente Domino», prima della pubblicazione delle *Tabulae duae*.⁹⁴ L'apparizione di Cristo aveva avuto luogo nell'ottobre del 1552, nei pressi di Basilea, in un luogo e in un modo altamente simbolici: ad un mensa, alla quale Gesù, sotto le spoglie classiche del vignaiolo, aveva invitato Sartori a dividere il pasto con lui, a sue spese. L'evento aveva avuto il seguente svolgimento. Sartori si era appartato a un tavolo d'osteria, dopo aver rifiutato la cena offertagli da due mercanti di panno tedeschi con cui aveva viaggiato a piedi per due giorni, non avendo denaro bastate. Al suo desco si era seduto un uomo di età matura, dall'aspetto venerando, benché abbigliato in modo umile, che, in francese, gli aveva detto di voler cenare con lui e gli aveva proposto di contribuire al saldo del conto. L'uomo aveva dichiarato di essere un vignaiolo ed era sembrato a Sartori di casa nella locanda, al cui personale si rivolgeva in tedesco:

Apud me discubuit vir honorandi aspectus maturaque aetatis, verumtamen humilibus pannis indutus, qui lingua galica salutavit me seque velle mecum cenare dixit; et cum interrogassem eum quo exercitio deditus esset, respondit se esse vinitorem. Cum autem per alterum mercatorem antea petissem mediam mozulam vini paululumque cibi, attulit ancilla integram mensuram vini in duplumque cibi plus quam petissem, et cum superfluum recusarem, dixit vir ille: «Accipe quod vis, reliquum ego persolvam». Putavi eum esse vinitorem illius hospitis, quoniam domestice cum illis de domo ipsa germanice loqueretur.⁹⁵

Nel corso della cena, il discorso era caduto sulla vita cristiana e il commensale aveva rivelato tale profonda sapienza nel trattarne da stupire Sartori. Terminato il pasto, l'uomo era sparito nel nulla e Sartori si era reso conto di aver nuovamente parlato con Cristo.⁹⁶

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 337.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*: «Et cum inter coenandum de vita Christiana sermo inter nos esset, ipse tanta profunda sapientia sub brevitate disserebat, ut admirarer de eo bisque respondens ad cogitationes cordis mei stuperem, tamen hoc per occasionem putabam esse factum, cum detinerentur oculi mentis meae, ne eum cognoscerem. Dum peracta coena actisque gratis, ipse exiens ab hypocausto, perquirerem eum, numquam postea potui illum reperire, nec aliquis de domo ipsa notitiam aliquam de eo dare potuit. Tunc apertis mihi oculis et cognoscens

Il terzo contatto di Sartori con la divinità aveva avuto l'aspetto di un prodigio, evento non raro in un'Europa scossa da apparizioni di fenomeni spesso osservati attraverso la lente terrificante dell'Apocalisse. Nel caso di Sartori, il prodigio consisteva in una pioggia di sangue caduta su sette foglie di alberi diversi a Strasburgo.⁹⁷ L'esule piemontese dichiarò di essere stato chiamato a interpretarlo nel 1553, mentre si trovava ancora a Basilea dopo la stampa delle *Tabulae duae*, da un basileese al quale si era rivolto un cittadino della città alsaziana; l'identità di entrambi non veniva rivelata.⁹⁸

Nelle *Revelationes* Sartori attribuì al volere divino la sua capacità di risolvere il mistero e poi l'iniziativa di spiegarlo per iscritto in una lettera indirizzata ai cittadini di Strasburgo. Di questa lettera non è rimasta traccia negli archivi alsaziani – ammesso che essa fosse stata realmente consegnata –, ma per nostra fortuna Sartori la riprodusse nelle *Revelationes*. In essa, si sosteneva che l'interpretazione del mistero, rivelato da Dio al suo «minimo servo» dietro sua ardente preghiera, era duplice. Il segno divino aveva un significato generale e uno particolare: in generale, rivelava l'approssimarsi del giudizio divino per tutta l'umanità e, nello specifico, la necessità che la città di Strasburgo si opponesse alla reintroduzione del rito eucaristico cattolico, sancita dall'*Interim* di Augusta. La pioggia di sangue alludeva al sacrificio di Cristo, che si rinnovava in vista del giudizio universale e a causa del «tradimento» del rito che lo commemorava, l'eucaristia; le foglie sulle quali la pioggia era caduta erano quelle dell'albero della vita che, nell'Apocalisse, simboleggiava il corpo del Messia crocifisso che effondeva il suo sangue per la salvezza dell'umanità. Non venivano invece tratte illazioni dalla quantità degli alberi, nonostante il valore simbolico rivestito dal numero sette nel testo apocalittico.⁹⁹

L'imminente prospettiva apocalittica delineata da Sartori prevedeva la fine delle persecuzioni subite dai cristiani ad opera della chiesa «anticristiana», la ricompensa del loro martirio e la resipiscenza degli empi:

Generale est, quoniam Dominus noster Iesus Christus redemptor mundi, dat hoc signum magnum et admirabile pluviae sanguinis de caelo indicans suis fide-

certo eum esse Dominum, gratias egi et ago sempre Deo Patri per Iesum Christum de tanta bonitate et charitate sua».

⁹⁷ *Ibid.* Verosimilmente si trattava di una trasposizione in chiave soprannaturale del fenomeno della caduta di pioggia mista a sabbia rossa.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 337 sg.

bus, nec non et impiis, quod tempore hoc ipse passus est et patitur in suis martiribus [...] crudelibus feralibusque persecutoribus ecclesiae antichristianae, qui accecati a satana, sanguinem in furore irae concupierunt [...] Enimvero isti strenui servi Dei et Domini Iesu non pavent ea quae sunt horribilia, ut nihil detrahatur de gloria eorum creatoris nihilque minuatur de gratia consecuta per eorum redemptorem.¹⁰⁰

Pure nelle *Revelationes*, la venuta di Cristo era mostrata come un evento salvifico per l'intera umanità, grazie al quale gli uomini di tutte le fedi e inclinazioni, anche empi o viventi al di fuori delle «provincias Christiani nominis», avrebbero potuto redimersi e riunirsi a Dio. Il nuovo, imminente, avvento di Cristo avrebbe portato a compimento la «resurrezione spirituale» iniziata con la diffusione della sua Parola: questo era il significato della pioggia di sangue sugli alberi. Il valore universale di tale riconciliazione, la sua natura di palingenesi spirituale e l'interpretazione del segno scelto da Dio per preannunziarla erano evidenti, secondo Sartori, che citava a riprova l'ultimo libro dell'Apocalisse:

Et sicut post effusionem sui sanguinis, secuta fuit eius resurrectio gloriosa, ita et appropinquat tempus in quo Dominus ipse Iesus Christus, inchoatam verbi sui novam spiritualem resurrectionem perficiet. In nova expositione Apocalypsis declaratum est: «Folia arboris vitae ad sanitatem gentium, esse carnem Christi crucifixam, qui effudit sanguinem ad ipsarum gentium sanitatem». Ita et nunc effudit sanguinem visum super foliis arborum, ut cognoscamus eum velle *de proximo sanare gentes, quae sunt extra provincias Christiani nominis*, dans signum nuper expositum in Apocalypsi.¹⁰¹

Universalismo, spiritualismo e profetismo si confermavano dunque come la cifra caratteristica del pensiero di Sartori.

Nell'interpretare quel segno divino, Sartori focalizzò il suo discorso sulla coeva realtà religiosa dell'Impero, per negare alle città e agli Stati riformati la possibilità di risolvere con soluzioni di compromesso la frattura confessionale. Quello a cui pensava era, in particolare, l'*Interim* di Augusta, il formulario dottrinale imposto dall'imperatore nel 1548 per regolare la questione religiosa in Germania in attesa della conclusione del Concilio di Trento; esso reintroduceva nei paesi protestanti i sacramenti e i riti cattolici, fatta eccezione per la comunione sotto le due specie e per il sacramento dell'ordine. L'*Interim* incontrò molte difficoltà nella sua applicazione nei territori imperiali, anche per l'acceso dibattito che suscitò tra i riformatori cosiddetti adiaforisti, quali Melantone, Camerarius, Agrico-

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 337 sg.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 338.

la, e quelli più intransigenti, capeggiati da Flacio Illirico. Tra i molti riformatori che vi si opposero strenuamente, vi fu il capo carismatico della Riforma di Strasburgo Martin Butzer, emigrato in Inghilterra nel 1548 proprio a causa dell'*Interim*, Pier Martire Vermigli e Francisco de Enzinas. L'opera di mediazione svolta da Johannes Sturm e dal Consiglio cittadino riuscì comunque ad evitare la piena attuazione del decreto imperiale a Strasburgo, nonostante la convergenza tra l'imperatore e il capo del Consiglio ecclesiastico Johannes Marbach, che, con il suo luteranesimo intransigente, finiva col favorire il fronte cattolico.¹⁰²

Sartori si scagliò invece con veemenza contro l'*Interim*, interpretando la pioggia di sangue come un monito alla città e come un simbolo della crocifissione di Cristo.¹⁰³ La scelta divina era caduta su Strasburgo a causa della similitudine che la città mostrava con il luogo dove Cristo aveva vissuto il suo martirio. Anche lì convivevano infatti, secondo Sartori, una chiesa di fedeli di Cristo e una «sinagoga satanica principis sacerdotum», che realizzava la sua opera di corruzione officiando la messa: pur avendo la propria sede a Roma, quella «sinagoga» aveva nondimeno i suoi emissari nella città alsaziana, che «in illa horrenda abominatione desolationis Missae [...] [Christum] denuo crucifigunt».¹⁰⁴ La messa, come già nell'opera contro Grenier (alla quale si rinviava), veniva stigmatizzata come una «cena diabolica», in cui l'oggetto dell'adorazione non era Dio, ma la «statua di Nabucodonosor».¹⁰⁵ Di tutte le abominazioni introdotte da Satana, *sub specie Romae*, quella era senz'altro la peggiore, perché in luogo del cibo di vita eterna veniva somministrato un «veleno», e una «esecrabile idolatria» prendeva il posto della fede in Cristo.¹⁰⁶

Sartori esortò pertanto caldamente Strasburgo a comprendere i segni divini e a porre fine alla celebrazione del rito eucaristico cattolico. A ri-

¹⁰² WALTER FRIEDENSBURG, *Der Kampf der Stadt Strassburg gegen das Augsburger Interim*, Leipzig, M. Heinsius Nachfolger, 1929; PIERRE JANELLE, *Le voyage de Martin Bucer et de Paul Fagius, de Strassburg en Angleterre en 1549*, «Revue d'histoire et philosophie religieuses», 1928, pp. 162-177; RENÉ BORNERT, *La réforme protestante du culte à Strasbourg au XVI^e siècle (1523-1599). Approche sociologique et interprétation théologique*, Leiden, Brill, 1981, pp. 211 sgg.

¹⁰³ *Appendice*, II, pp. 338 sg. «Ideo Dominus ipse mittit vobis signum ipsum suae crucifixionis effusionisque sui sanguinis, ut cognoscatis vos male permittere quod Dominus et redemptor vester in illo execrabili sacrificio crucifigatur et blasphemetur, admonens vos, prout in Apocalypsi cap. 2, scriptum est: 'Ut eiciatis a civitate illa' [...] illam fetentem abominationem Hiezabel meretricis».

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 339.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*

chiamare la città al dovere di ristabilire la verità evangelica erano la sua fama, la sua tradizione religiosa e financo il suo nome,¹⁰⁷ ma innanzitutto il prodigio divino di cui era stata destinataria. Secondo Sartori, la pioggia di sangue investiva Strasburgo del ruolo apocalittico di promotrice dell'emancipazione del popolo di Dio dalla «schiavitù egiziana», spingendola a rifiutare l'*Interim* e a farlo respingere dalle altre città e Stati dell'Impero.¹⁰⁸ Flagelli divini si sarebbero altrimenti abbattuti su di essa, se fosse rimasta sorda agli ammonimenti divini.¹⁰⁹

Ai moniti Sartori accompagnò considerazioni sulla situazione politico-religiosa del suo tempo, sui rapporti tra gli Stati tedeschi, la chiesa romana e l'imperatore. Il discorso verté sulla temporalità dell'*Interim* e sulla sua inutilità ai fini della riconciliazione religiosa. A giudizio del Sartori, il Concilio di Trento aveva ormai chiaramente dimostrato l'impossibilità della ricomposizione della frattura religiosa e la vanità delle speranze e dei temporeggiamenti degli Stati tedeschi, palesati dalla loro accettazione dell'*Interim*.¹¹⁰ Da parte degli Stati e delle città soggette all'Impero, innanzitutto Strasburgo, si imponeva un rifiuto drastico di quella soluzione compromissoria e compromettente, a vantaggio di una di ben altro respiro e durata: la via della pacificazione universale. Sartori la vedeva indicata nei segni divini, rivelatori della prossima, completa chiarificazione di tutti i punti dottrinali controversi della Sacra Scrittura e «non solum in Christianismo, sed in toto orbe terrarum».¹¹¹ Come viatico per quel moto di rinnovamento della cristianità, di cui Strasburgo doveva farsi promotrice, Sartori offrì le sue *Tabulae duae*.¹¹²

Il dono del libro al Consiglio di Strasburgo, nel 1554, era fatto anch'esso rientrare da Sartori nei piani divini. Secondo il racconto delle *Revelationes*, era stata la «vox Domini» a comandargli di recapitare le *Tabulae duae* e la lettera alle autorità civili di Strasburgo, dopo un digiuno completo, e di lasciare subito dopo la città; da Dio gli era provenuto il suc-

¹⁰⁷ *Ibid.* Sartori ricorreva a un gioco di parole: si doveva «indorare» l'argento dorato a cui alludeva il toponimo «Argentoratum».

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 340.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 340: «Interim enim est res temporalis, et non perpetua [...] tempus interim est usque quo tentum sit concilium eorum, quod ad breve tempus tunc secuturum promissum et indictum fuit, sed minime praestantur promittentes, qui fugiunt quantum possunt ne veritas evangelica appareat».

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

cessivo ordine di illustrare i motivi per i quali aveva inviato loro il segno celeste della pioggia di sangue. La decisione divina di ricorrere a quell'impressionante prodigio era dovuta alla volontà di avvalorare il ruolo profetico di Sartori, dopo l'accoglienza gelida tributata dai riformatori ginevrini alle sue rivelazioni («Ideo ut credant filii Israel ad quos te mitto, dedi signum ipsum aquae conversae in sanguinem»)¹¹³ Sempre per volere di Dio, egli avrebbe comunicato agli strasburghesi che la sua investitura aveva fondamento negli Atti degli apostoli («Dices etiam ad eos: 'Dictum Moysi servi mei relatum in libro actorum, quoniam prophetam suscitabit vobis Dominus Deus vester de fratribus vestris'»), benché, come Mosè, aveva dovuto celarla sino ad allora a causa del dominio di Satana.¹¹⁴

Il compito assegnato da Dio a Sartori, in qualità di «secondo Mosè», era di promuovere un confronto pubblico fra protestanti e cattolici al fine di convincere questi ultimi a cessare la celebrazione della messa.¹¹⁵ Il visionario richiese così la convocazione di un'assemblea pubblica da parte del Consiglio cittadino. L'assemblea doveva essere composta da esponenti del potere civile e religioso, del mondo della cultura e della scienza: dodici ecclesiastici (sei cattolici e sei protestanti), sarebbero stati affiancati da dodici assistenti, di cui tre esperti di diritto civile, tre medici, tre nobili e tre segretari, esperti di Sacra Scrittura; la composizione sarebbe potuta variare in qualche misura a seconda delle richieste dei partecipanti, secondo un meccanismo piuttosto semplice.¹¹⁶ La discussione avrebbe sancito la vittoria della «pura dottrina evangelica» e la fine del potere dei cattolici, sui quali si sarebbe poi riversato il «flagello» dell'ira divina.¹¹⁷ Stando alle dichiarazioni di Sartori, l'accoglienza ricevuta dal suo messaggio ispirato, esposto oralmente e per iscritto ad una affollata assemblea del Consiglio cittadino, fu benevola.¹¹⁸ La realtà dei fatti fu invece lontana, come si vedrà, da quella raffigurazione positiva.

Un nuovo incontro con Gesù attendeva il visionario al termine della sua missione a Strasburgo: e il più spettacolare, ricco com'era di riferimenti biblici e di elementi simbolici. Neppure questa volta il riconoscimento di Cristo da parte di Sartori fu immediato. Il Messia gli si presentò

¹¹³ *Ibid.*, p. 341.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*

sotto le spoglie di un uomo abbigliato con una vecchia veste bianca «alla Turca», di rozzo panno di lana, sotto la quale aveva un'altra veste di canapa grezza; i piedi erano scalzi, la testa coperta con un alto cappello nero di pelle d'agnello, di foggia né italiana né tedesca.¹¹⁹ L'uomo, di una trentina d'anni, predicava ad una piccola folla di persone, in una strada pubblica di Strasburgo, presso il fiume. Sartori prese però contatto con lui, non casualmente, intorno ad una mensa, in un'osteria, dove lo sconosciuto aveva trovato ricetto con dodici persone, che si erano disposte intorno a diversi tavoli; il più anziano dei suoi compagni stava in piedi accanto ad una parete, appoggiato a un bastone. Sin qui la narrazione di Sartori si manteneva fedele alle immagini bibliche dell'opera di Cristo, colto nell'atto della predicazione e della condivisione della cena in compagnia dei dodici apostoli; ma nella prosecuzione del racconto, Sartori introduceva elementi originali e significativi.

Innanzitutto, lo sconosciuto aveva apostrofato Sartori in francese, sedendosi alla sua mensa, e lo aveva invitato a considerare il modo in cui lo avevano trattato e vestito i turchi, nel cui paese aveva lungamente e malamente vissuto sino a poco tempo prima e dove aveva appreso tutte le lingue del mondo («Vide quomodo tractarunt me Turcae, et vestem quam mihi fecerunt, male diu fui apud eos. Nunc ex illis regionibus venio, et scio loqui ex omnibus linguis mundi»)¹²⁰ L'allusione, chiara, era alla realtà criptocristiana del mondo islamico, che Sartori aveva adombrato nella sua *Lucida explanatio* insieme con il prossimo disvelamento della verità evangelica, dopo un lungo e tortuoso periodo di adattamento alle forme delle molteplici confessioni presenti nell'Impero turco e nel mondo.

Cristo, secondo l'immagine tradizionale di nutrimento del cristiano, aveva poi procacciato il cibo a Sartori, facendosi interprete «ilari animo» delle sue richieste presso l'oste, data la sua scarsa dimestichezza col tedesco. Era così iniziata una conversazione tra i due commensali, mentre dividevano il pasto con i compagni. In questo dialogo gli eventi venivano fortemente personalizzati. Cristo, dispostosi in modo da guardare Sartori in faccia e far notare la presenza di due piccole briciole di pane sul labbro, disse di provenire dalla Savoia («Je suis de Savoye») e seppe per tre volte rispondere in modo mirabile alle sue «cogitationibus cordis». Poi, alzatosi, affermò: «Je suis nay sur la guerre, et veus vivre sur la guerre. Ego natus sum ad bellum, et volo vivere in bello», parole alle quali fece

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 341 sg.

eco un suo compagno dicendo: «Prens la faucille, prens la faucille. Tolle falcem, tolle falcem». Sartori ritenne di intervenire e di consigliare al suo interlocutore di dar ascolto al suo compagno e di evitare la guerra, tornando in patria; ma la scena si ripeté immutata, con i due sconosciuti che ripetevano ossessivamente le loro parole.¹²¹

Terminata la cena, il gruppo uscì e disparve. Sartori lo cercò, ma poi tornò sulla sua strada comprendendo, grazie all'illuminazione dello Spirito, di aver nuovamente parlato con Cristo: nonostante la sua grande ammirazione per lo straniero, gli «oculi mentis» non erano stati in grado di dargli la certezza della sua vera identità.¹²² Ancora una volta, si mostrava che la conoscenza del divino era preclusa alla ragione umana senza l'intervento dello Spirito. Grazie ad esso, ogni particolare dell'incontro ricevette invece una spiegazione. Le parole pronunziate dal compagno dello sconosciuto si riferivano al capitolo quattordicesimo dell'Apocalisse, dove un angelo annunciava a gran voce l'arrivo del tempo della mietitura.¹²³ La provenienza dalla Savoia, dichiarata dal Messia, significava che si trovavano sulla medesima strada diretta al cielo – Sartori giocava sulla scomposizione di «de Savoye» in «de sa voie» («della sua via»): «Quando dixit se esse de Savoye, quod verbum recte intelligi potest: ex sua via. Nonne ipse est ex via sua? Quoniam ismet est recta via eundi ad Patrem, et est a

¹²¹ *Ibid.*: «Tunc rogavi eum, cum non bene norim germanice loqui, placeret ei dicere hospiti, ut modicum cibi et vini mihi afferret, qui ita ut rogaveram ilari animo fecit. Allato cibo et potu, precationeque solito more genibus flexis per me facta, cum discubuissem, sedit et ipse prope me, aptans sedem ita ut directe eum in faciem videre possem: habebat enim super labia oris sui duas parvulas micas panis. Rogavi eum ut mecum manducaret et biberet sicque fecit. Porrexi quoque illi seniori cibum et potum, qui etiam edit et bibit mecum, sed stans, loquens etiam mecum galice. Alter autem ex duobus qui erant mihi a dextris edentes in tertia mensa, aliquandiu mecum italice locutus est, cum ebiberem semel ad eum, rogavi virum indutum in albis cuius esset. Respondit galice: 'Je suis de Savoye, sum sabaudus'. Et cum interloquendum et edendum vidissem eum ter respondisse cogitationibus cordis mei, magna captus sum admiratione, magis considerans eum. Paulo post surrexit a mensa, et stans dixit: 'Je suis nay sur la guerre, et veus vivre sur la guerre; ego natus sum ad bellum, et volo vivere in bello'. Tunc alter ex his duobus qui erant in tertia mensa, et mecum non locutus fuerat, respondit ei dicens: 'Prens la faucille, prens la faucille. Tolle falcem, tolle falcem'. Et ego dixi ei: 'Mi bone frater, hic vir bene consulit, in bello multa sunt pericula, retrahe te in patriam tuam Sabaudiae, et desere bellum', sed ipse magnanimitate multa semper respondit: 'Non, non. Ego natus sum ad bellum et volo vivere in bello', alterque continue dicebat: 'Tolle falcem'. Et cum trinam hortationem fecissem, et semper ipse haec eadem aut consimilia replicaret alterque responderet: 'Prens la faucille, tolle falcem, tolle falcem', mirabar quod sic patienter ferret illam replicationem falcis, non contradicens ei, nisi ea responsione: 'Ego natus sum ad bellum et volo vivere in bello'».

¹²² *Ibid.*, p. 342.

¹²³ *Apoc.*, 14, 15: «Mitte falcem tuam et mete, quia venit hora ut metatur».

seipso». Le due briciole di pane sul suo labbro indicavano che Cristo era quel pane vivo, celeste e di vita eterna di cui, dietro suo ordine, Sartori aveva scritto diffusamente. Le misteriose risposte alle sue riflessioni, e le affermazioni sulla sua volontà di vivere in guerra erano le parole del Dio onnipotente e vincitore, che annunciava la sua prossima venuta per la liberazione del suo popolo e la punizione degli empi. Lo Spirito indicò come ultima prova dell'identità dello sconosciuto il fatto che questi avesse preceduto Sartori alla mensa per cenare con lui.¹²⁴ Secondo l'esule piemontese, tutte queste visioni e segni avevano dato piena legittimazione al suo carisma profetico e indicato una modalità di selezione dei credenti, basata sulla presenza dell'illuminazione spirituale: «Istis sanctis visionibus possunt credere Christi fideles qui habent spiritum Domini rectum».¹²⁵

Settima conclusione. I *Tabularum duarum legis evangelicae, gratiae, spiritus et vitae libri quinque* e i sette capitoli scritti successivamente esponevano la dottrina di Dio, dettata dallo Spirito Santo a Sartori, infimo servo del Padre.¹²⁶

Nell'*Exposicio*, Sartori difese contenuti e finalità dei suoi scritti, mettendo in luce i vantaggi spirituali che arrecavano con il loro disvelamento della vera dottrina e del disegno diabolico.¹²⁷ Tuttavia, al fine di chiarire ulteriormente le sue verità, Sartori aggiunse delle pagine di interpretazione di vari misteri biblici nelle quali esse trovavano conferma e spiegazione, rivelando appieno la propria conoscenza e volontà di riappropriazione personale della Scrittura. Per favorire l'accoglimento delle sue rivelazioni, le fece precedere da una preghiera a Dio e da un'invocazione al popolo cristiano, in cui il suo radicalismo religioso trovò chiara espressione.

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 342 sg.: «Cum ipse solus sit vivus panis et verus cibus animae, a quo et per quem etiam habetis panem et omnem cibum corporis, significatos per illas duas miculas; et quando ter responderit ad tuas cogitationes verbaque tam mysteriosa proferret, etiam cum dixit se velle vivere in bello et numquam protulerit in eo se moriturum, nec in eo posse succumbere, sed verba omnipotentis Dei, ut ipse est, qui uti aeternus semper est victor, ipse protulit, indicans, ut tibi dixerat in monte, se descendisse cum fortitudine omnipotentiae suae, ad liberandum populum suum a manu indurati pharaonis et ad redigendum inimicos suos scabellum pedum suorum, in omnibus his eum cognoscere debebas, dicebat spiritus sanctus, praecipue cum videris eum in Argentorato, et postea ibi reperieris eum te praecessisse et esse cum illis suis ad mensam. Istis sanctis visionibus possunt credere Christi fideles qui habent spiritum Domini rectum».

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 326.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 343.

A Dio, Sartori chiese di illuminare gli uomini, affinché, mediante la grazia e lo Spirito divini, potessero comprendere il vero messaggio evangelico e pervenissero alla vita eterna, «*quae est in solo Iesu Christo*». ¹²⁸ Alle chiese cristiane il visionario si rivolse con toni apocalittici: «*Audite caeli et auribus percipe terra, discite disciplinam et estote sapientes, o filii hominum, attenditeque et audite, o surdi, attendite et videte, o caeci, attendite et manibus vestris tangite, o filii Israel, splendentem veritatem quam vobis affert minimus servus Domini*». ¹²⁹

In quest'atmosfera soprannaturale di sospensione e di trepidante attesa, Sartori si innalzò in tutta la sua statura di profeta di verità ancora ignote al mondo. Ricorrendo all'immagine biblica di re Salomone, si presentò come colui al quale Dio aveva affidato la spada per giudicare le chiese del suo tempo e far trionfare l'*ecclesia Christi*; al processo di oscuramento e di corruzione perpetrato da entrambe a danno del popolo cristiano, egli avrebbe posto fine con il «*gladius deitatis verbi*». Sul modello dell'episodio veterotestamentario, le due chiese venivano paragonate a due meretrici che si contendevano un figlio, dichiarando morto l'una quello dell'altra: una era la «meretrice romana» e l'altra era la chiesa «*quae vocatur evangelica*». ¹³⁰ Allorché il Signore aprì gli occhi alla chiesa di Germania, per mezzo di Martin Lutero e degli altri riformatori, il figlio – che simboleggiava le «*reliquias fidelium relictas pro semine*» – fu sottratto alla «meretrix citramontana» mentre dormiva e le fu lasciato in cambio il figlio morto, identificabile con i cristiani increduli e infedeli. Da quando la «meretrix romana» si era accorta della sostituzione e, fuor di metafora, del successo della Riforma in Germania, in Svizzera, in Savoia, in Inghilterra (in questa progressione), si era messa a reclamare il figlio, asserendo che il suo era quello vivente perché la sua dottrina era buona e apportatrice di vita eterna. Lo stesso veniva affermato dalla sedicente chiesa evangelica. La lunga controversia veniva risolta dall'intervento di Dio, che ordinava al suo infimo servo Sartori di ricondurre il figlio alla sua vera madre, vale a dire alla santa chiesa degli apostoli e dei profeti. Respinse le due «meretrici», liberata dalle pratiche idolatriche della chiesa romana e dalle dottrine sataniche di quella protestante, l'*ecclesia Dei* avrebbe brillato nella sua purezza e fedeltà a Dio e alla sua Parola. ¹³¹

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 343 sg.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 344.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*: «*Duae illae meretrices quae obtulerunt filium viventem coram eo et invicem contendebant, una dicebat alteri: 'Filius meus vivit et tuus mortuus est'. Altera autem dice-*

Nella sua qualità di secondo Mosè, destinato a condurre il popolo di Dio nella terra promessa, Sartori dichiarò di svelare i «magna mysteria» racchiusi nelle Sacre Scritture e incompresi dagli uomini nella loro indifferenza verso i segni divini. L'interpretazione di eventi e figure della Bibbia era funzionale alla costruzione di una forte identità carismatica da parte di Sartori, che si presentò via via nei panni di novello Elia, Daniele, salvatore di Loth, Giuseppe, Mardocheo, Samuele, David, Giobbe e naturalmente di secondo Mosè. È fra l'altro indice di questo tentativo, e mezzo per avvalorarlo, l'espressione stessa impiegata dall'esule per illustrare le sue identificazioni con personaggi biblici: ogni brano iniziava con la frase «verificatum est mysterium».

Il primo degli episodi biblici analizzati fu quello relativo al «mysterium Heliae». La sfida tra il profeta Elia e i profeti di Baal per il riconoscimento della vera divinità, risoltasi a favore di Elia dopo che Dio aveva inviato dal cielo un segno di fuoco, fu interpretato da Sartori come la rivelazione del conflitto esistente, all'interno del cristianesimo, fra i rappresentanti della chiesa cattolica e quelli della chiesa evangelica: idolatra l'una, con la messa e il culto dei santi, diabolica l'altra, con il suo accoglimento della dottrina «tenebrosa e distruttiva» dei Padri. I riformatori erano definiti «prophetae excelsorum lucorum» con un'espressione sarcastica poiché in realtà essi brancolavano nelle tenebre profonde a causa delle loro opinioni, mentre i cattolici erano denominati «profeti di Baal» per le

bat: 'Non est, ita ut dicis; sed filius tuus mortuus est, meus autem vivit'. Una est meretrix Romana et altera est ecclesia quae vocatur evangelica. Quoniam cum placuit Domino aperire oculos ecclesiae Germaniae, medio servi sui Martini Luteri et aliorum servorum suorum, videns haec meretrix citramontana, filium suum mortuum, populum videlicet suum, dormiente ecclesia Romana, ipsa surripuit filium viventem, scilicet reliquias fidelium relictas pro semine, cum populo revivificato a Domino; sicque paulatim filium, videlicet populum Dei viventem, ad se attraxit, supposito filio mortuo alteri, id est, relicto populo mortuo incredulo et infideli ecclesiae Romanae. Cum autem meretrix Romana cognovit sibi sublatum fuisse filium ipsum, per aliam ecclesiam, primo scilicet in provincia Germaniae, deinde Helvetiorum, Sabaudiae, et Angliae, acclamavit continueque conquesta est et conqueritur, coram te, o aeternae Salomon, universoque populo tuo ipsaque meretrix ecclesia Romana dicit: 'Filius meus vivit, quoniam doctrina mea est bona et vivificans ad vitam aeternam'. Ecclesia vero citramontana, quae dicitur evangelica, e contrario dicit: 'Mentiris Romana meretrix. Filius quippe meus vivit, quoniam doctrina mea est vivificans, et filius tuus mortuus est'. Cum autem diu istae duae meretrices contenderint ante te regem saeculorum, tandem tu petisti afferri gladium deitatis verbi tui, quem nunc mittis per minimum servum tuum, non ut divides filium viventem, sed ut eum remittas suae verae matri, cuius commota sunt viscera, ecclesiae videlicet tuae sanctae apostolorum et prophetarum, in qua est sola doctrina tua caelestis, in qua sola est vox sui veri pastoris, quae vocem alienam non novit, nisi tuam et in qua tu solus es lucerna verae lucis meridiana, expellens omnes tenebras nocturnas satanae».

loro pratiche idolatriche.¹³² Nella sfida con questi ultimi Sartori si autodefinì nel ruolo di secondo Elia. Egli attribuì infatti alle sue preghiere l'invio, da parte di Dio, del segno di fuoco, sotto forma di un messaggio di «luce evangelica», destinato a provocare nei cristiani un moto di profonda respicenza e il trionfo della religione di Cristo.¹³³

Tuttavia, Sartori non limitò il suo compito nel mondo riformato a quello di semplice interprete e diffonditore delle verità divine. Egli ritenne di essere stato chiamato ad assolvere la funzione di giudice giusto e *super partes* che era già stata del profeta Daniele e di doverla esercitare per dirimere le controversie religiose senza ricorrere alla coercizione praticata dalle chiese istituzionali, pur lasciando a Dio la sentenza definitiva. È forse questo uno dei passi più vibranti e incisivi delle *Revelationes*, in cui si coglie meglio la profonda tensione di Sartori per imporre una diversa visione del cristianesimo, con esiti importanti anche per la lotta in difesa della tolleranza religiosa. Il passo in questione è già stato in parte citato; riprendiamolo qui per illustrare lo svolgimento completo del discorso di Sartori. L'esule piemontese prese in esame il ruolo svolto da Daniele nell'episodio biblico dell'erronea condanna di Susanna (*Dan.* 13) per delineare la figura del giudice saggio e condannare, invece, i giudici iniqui, che egli vedeva impersonati dai rappresentanti della chiesa romana e delle chiese protestanti. Il suo fu un durissimo atto di condanna:

Ecce duo iudices [...] qui iudicant populum, religiosi ecclesiae papisticae et ministri ecclesiarum quae dicuntur evangelicae: nonne isti condemnant sanctam et honestam Susannam, quae non vult fornicari cum eis, ad mortem? Nonne et papistae et ministri condemnant ad mortem omnes de ecclesia Dei et Domini nostri Iesu Christi, qui nolunt consentire eorum fornicariae doctrinae? Comburentur papistae servos Dei et persecuntur omnes qui eis contradicunt. Comburentur etiam et praedicantes, et persecuntur omnes qui eis contradicunt. O inaudita caecitas!¹³⁴

¹³² *Ibid.*, p. 345: «Nonne in Christianismo, qui est loco populi Israelitici, sunt duo genera prophetarum: sunt prophetae Baal colentes idola, qui sunt idolatrae ecclesiae papisticae, sacrificantes daemonis in illa abominabili missa et adorantes tantam multitudinem idolorum, quorum templa eorum repleta sunt, habentes doctrinam totius destructionis satanicae ad aeternum interitum; sunt etiam et prophetae excelsorum lucorum, qui sunt ministri ecclesiarum quae dicuntur evangelicae, quoniam nonne sacrificant in excelsis lucorum? Quando introducunt in ecclesiam ut honorentur istos magis excelsos doctores ecclesiae antichristianae, Augustinum, Hieronimum, Ambrosium, Gregorium et alios consimiles, eorumque doctrina destruens et tenebrosa ibi offeratur et recipiatur».

¹³³ *Ibid.*: «Mittit igitur Dominus misericordia sua hunc ignem, hanc lucem evangelicam de coelo, ad preces minimi servi sui loco Heliae».

¹³⁴ *Ibid.*

I panni di Susanna erano rivestiti, nell'interpretazione di Sartori, dall'*ecclesia Dei*, ingiustamente condannata da quei magistrati, mentre egli si identificava con quell'«innocens ab hac mala condemnatione» destinatario della spada del giudizio divino promessa a Daniele.¹³⁵ Sempre alieno da soluzioni personali violente, Sartori si considerava però un semplice tramite di una giustizia che solo il Padre avrebbe compiutamente attuato, come appare dall'invocazione che concludeva il passo: «Revoca igitur tu, aeternae Iudex, [...] hoc impium iudicium, ut liberetur sanguis innoxius!».¹³⁶

L'intervento di Dio era richiesto da Sartori anche per portare a termine la liberazione della chiesa di Cristo preannunziata dal salvataggio di Loth da parte degli emissari celesti, prima della distruzione di Sodoma e Gomorra. Nella lettura di Sartori, l'episodio biblico diveniva infatti la prefigurazione della liberazione del «popolo di Dio» dal dominio di Roma – identificata con Sodoma e Gomorra, «quae in totum similis est [...] et longe peior» – ad opera di «ministri praedicantes», guida e salvatori del popolo di Dio. Fra questi ministri divini, spiccava la figura di Sartori. Anche di tale missione, destinata a condurre i fedeli nella nuova Gerusalemme celeste, egli si dichiarava investito da Dio.¹³⁷

L'identificazione con la figura veterotestamentaria di Giuseppe consolidò l'autolegittimazione di Sartori nel suo ruolo profetico. L'esule piemontese modellò le proprie vicende nel mondo protestante sull'esempio del figlio di Giacobbe, mostrando la comunanza dei loro destini, nella loro designazione celeste e nella loro condanna terrena in quanto «sognatori». Come Giuseppe, che aveva rivelato «visiones magnas» e per questo era stato salutato come un visionario («ecce somniator venit»), anche Sartori aveva subito l'ostracismo e il carcere da parte delle chiese protestanti per il suo tentativo di divulgare la verità rivelatagli da Dio, senza cedere a lusinghe e minacce della «nepharia meretrix»: e come Giuseppe, era stato liberato da Dio.¹³⁸ Sartori chiedeva dunque rispetto del suo mandato divino da parte dei riformatori, e offriva nel contempo un modello di com-

¹³⁵ *Ibid.*: «Mittens Dominus gladium suum comminatum per Daniele, ut secet eos medios, per unum qui innocens est ab hac mala condemnatione».

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 345 sg.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 346: «Domine, da gratiam minimo servo tuo cum Abraham, recuperandi fratrem suum Loth, populum ipsum tuum fidelem, ut illum in tuam sanctam ecclesiam, vere liberatam per te filium Dei, reducere possit, ad laudandum et glorificandum nomen tuum sanctum in aeterna saecula [...] omnes animas et substantiam, in tuam novam et sanctam civitatem Hierusalem accipere digneris pro tuis, et uti tua protegere, ac ab omnibus inimicis liberare».

¹³⁸ *Ibid.*

portamento ai suoi confratelli, quello del martire, disposto ad affrontare la morte per la fedeltà alle proprie idee.¹³⁹

Il profeta con cui Sartori più pienamente si identificò fu, tuttavia, Mosè, il legislatore divino di cui aveva ricalcato le orme con i suoi *Tabularum duarum legis evangelicae, gratiae, spiritus et vitae libri quinque*. Il carisma profetico di Mosè era stato negato dal popolo ebraico come quello di Sartori dai pastori protestanti, che lo avevano altresì sospettato come emissario diabolico («nonnulli [...] dicunt me esse illum a satana»). Un destino che i due profeti avevano peraltro condiviso, secondo Sartori, con Cristo stesso, disconosciuto dal popolo che era venuto a salvare. L'episodio che il visionario menzionava a riprova dell'incapacità dei ministri riformati di comprendere e di accettare i segni divini era il suo incontro con i ministri della chiesa londinese, conclusosi, lo si è visto, con un rifiuto della sua missione profetica. Sartori giudicò il successivo regno di Maria Tudor come una punizione celeste per la chiusura e l'incredulità dimostrate dalla chiesa di Londra nei suoi confronti. Anche le alterne vicende delle chiese protestanti in Germania furono lette in questa chiave. Sartori offriva alle chiese una possibilità di riscatto offrendosi come intercessore presso Dio.¹⁴⁰

La narrazione biblica divenne nuovamente oggetto di un tentativo di personalizzazione e di interpretazione attualizzante, a scopo apertamente controversistico, con la storia di Ester. Nella vicenda di Ester (sposa del re Assuero dopo il ripudio della prima moglie), e nella vittoria della regina e del fedele ebreo Mardocheo contro il ministro Aman, artefice di un piano per distruggere il popolo ebraico, Sartori vide infatti prefigurato il cammino della chiesa cristiana e il proprio ruolo di sentinella della vera fede. Assuero rappresentava tutti i re, i principi, le autorità civili e religiose cristiane che avevano ripudiato la chiesa «fornicaria Romana» per congiungersi con l'*ecclesia Dei*, raffigurata dalla sposa ebrea. Ma quegli stessi sovrani, consiglieri e pastori evangelici erano poi divenuti seguaci di Aman, incarnazione di quel «ceto di sublimi dottori», detentori del potere religioso nella «ecclesia papistica antichristiana», simboleggiata dalla città di Amalek e destinata da Dio allo sterminio.¹⁴¹ Novello Mardocheo, solo Sartori si era opposto con la forza della sua fede alle lusinghe

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 346 sgg.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 348. Ancora una volta, concludeva l'interpretazione di Sartori una preghiera rivolta a Dio per salvaguardare il suo servo e il suo popolo, «apperiendo oculos ministrorum, et ecclesiae papisticae, et ecclesiarum tuarum citramontanarum».

corruttrici degli attuali Aman, nonostante i loro tentativi di impedire la sua opera di evangelizzazione; e come Mardocheo, egli impersonava il sacerdote e il difensore della vera chiesa di Dio.¹⁴²

L'altra missione affidata da Dio a Sartori, come secondo Samuele, era vendicare la disobbedienza del re Saul, sotto le cui spoglie si celavano i rappresentanti del potere civile e religioso del suo tempo. Secondo la narrazione veterotestamentaria, il re d'Israele non aveva ottemperato agli ordini divini di distruggere Agag e tutti gli Amaleciti, ma aveva risparmiato il sovrano e i migliori armenti per immolarli, mentendo poi sul suo operato.¹⁴³ Questo episodio apparve a Sartori una chiara metafora del tradimento del comando divino di annientare la chiesa romana e la dottrina satanica per far trionfare la Parola evangelica, perpetrato dall'attuale Saul:

Rex Israel Saul sunt regentes populum Domini et spiritualiter et temporaliter, quibus a Domino per vocem apostolorum et prophetarum eius, seu scripturam ipsorum, praeceptum est, ut civitatem Amalec, idololatrorum nostri temporis, ecclesiam scilicet Romanam, abominabilem fornicariam et idololatram destruant et ne unam quidem animam viventem in ea relinquant, id est, omnem eius doctrinam animale et terrenam et omnia opera sua abominabilia deleant.¹⁴⁴

Sartori non abbandonò la sua posizione nei confronti dei «nemici» del cristianesimo, contro i quali pensò a una lotta in termini unicamente spirituali. Al credo «anticristiano», ai suoi riti e alle sue forme, simboleggiati in questo episodio biblico dal sacrificio degli armenti pingui voluto da Saul, Sartori contrappose nuovamente una religione spiritualizzata e interiorizzata: la «pinguis eloquentia humana», che liberava i freni inibitori della concupiscenza e diveniva falso oggetto di culto, doveva lasciare il posto alla voce purificante dello Spirito e ai suoi insegnamenti. Sartori,

¹⁴² *Ibid.*: «Solut Mardocheus Israelita non reveretur Aman, qui est minimus servus Domini, quem Dominus de stercore erigens, dignatur ei gratiam facere et ostendere non esse Aman Agagitem reverendum, quia est de illa civitate, quam Dominus iussit in totum esse delendam, nullis relictis reliquiis. Hoc viso per nonnullos ex ministris, qui sunt etiam loco Aman ad regendum populum primi post principes, et qui utuntur adhuc aliquo regimine doctrinae ecclesiae antichristianae, conspiratur adversus Mardocheum et alios Israelitas, quaerentes etiam reginam Hester opprimere, id est doctrinam sanctam apostolorum et prophetarum quam Dominus dedit ut per eam regatur populus suus, cum doctrina fornicaria violenter iungeret, contra praeceptum Domini».

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 348 sg.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 349.

«cum Samuele», si proponeva come l'inviato di Dio per ricordarlo alla cristianità.¹⁴⁵

La figura di Saul rappresentava un esempio negativo sia per la sua disubbidienza a Dio sia per il suo comportamento sospettoso e insidioso nei confronti dei fedeli, impersonati da David. Il racconto biblico del rapporto tra il re d'Israele e David, sottoposto a «verifica» da Sartori, gli offrì nuovo spunto polemico contro le chiese riformate. Le chiese evangeliche, e in particolare quella di Ginevra, Losanna, Neuchâtel, venivano criticate da Sartori per la diffidenza e il malanimo con cui avevano accolto lui che, come David, divulgava la rivelazione divina con fede e sincerità. Il comportamento dei riformatori, benché addebitato più alla sconsideratezza che alla «malitia», era stimato degno della punizione divina.¹⁴⁶

Sulla medesima falsariga si muoveva l'interpretazione dell'ultimo passo scritturistico richiamato da Sartori per avvalorare la propria missione profetica, l'episodio neotestamentario del rimprovero fatto da Paolo a Pietro davanti al consesso gerosolimitano (*Gal.* 2, 11 sgg.). Sartori, sulle orme di Paolo, imputò ai pastori delle tre chiese svizzere di aver reagito alle sue reiterate ammonizioni «ex parte Domini» con scherno, odio, atti coercitivi ingiustificati, tanto da costringerlo ad una censura pubblica del loro operato. Il primo ad essere chiamato in causa fu il riformatore di Losanna Pierre Viret. Sartori lo accusò di «giudaizzare» come l'apostolo Pietro, perché nelle prediche domenicali ometteva di ricordare agli astanti il valore essenziale dell'illuminazione divina e della fede in Cristo. Il discorso si ampliava poi dal caso specifico di Viret ai doveri che il ruolo pastorale imponeva ai riformatori, ma manteneva sempre un carattere autoreferenziale, concludendosi con l'esortazione a recepire come guida di comportamento le rivelazioni e gli scritti di Sartori.¹⁴⁷

La convinzione della necessità e della legittimità del suo ruolo di pubblico accusatore dei mali della cristianità si univa in Sartori con la consapevolezza della difficoltà di esercitarlo nel mondo protestante. L'esule piemontese trovò tuttavia nella Scrittura il quadro religioso entro cui iscrivere e giustificare le proprie vicende, anche agli occhi dei riformatori: in particolare, nel passo dei Proverbi (*Prov.* 19, 25) «Corripe sapientem et diliget te, corripe insipientem et odio habebit te», e nell'esempio di Giobbe, con il quale si identificò. Se il versetto dei Proverbi spiegava

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 349 sgg.

l'ostilità con cui erano state accolte le sue idee dalle gerarchie ecclesiastiche, la figura di Giobbe, oppresso da terribili privazioni e reietto dalla comunità, ma ciononostante fedele a Dio, si prestava a porre su uno sfondo di maestosa tragicità il dramma analogo vissuto dal «minimo servo» di Dio Giovanni Leonardo Sartori. Anch'egli spogliato di «patria et bonis et cognatis et affinibus et amicis et propriis filiis», «irrisus, vilipensus et abiectus» dai ministri della chiesa, tentato di ritornare a Satana per la disperazione indotta dai continui rifiuti, aveva persistito nella fede e nella speranza «laudans eum et magnificans nomen suum sanctum, in omnibus tribulationibus, quas dignatus est ad me mittere, ut humiliaret me».¹⁴⁸ La religiosità semplice e confidente, la «pia ignorantia», in luogo delle ambizioni di potere nella chiesa, era indicata peraltro da Sartori come quella che aveva determinato la sua elezione a messo divino. L'esule piemontese, «cum Iob», si diceva pronto a farsi carico di tutte le ingiurie e i tormenti pur di favorire la conoscenza della verità divina da parte del popolo cristiano e dei suoi rappresentanti istituzionali.¹⁴⁹

Le *Revelationes* si concludevano con tre orazioni composte da Sartori in nome delle chiese cattolica e protestante e del popolo cristiano. La recitazione di quelle preghiere assolveva una funzione essenziale nel cammino salvifico di cui Sartori si proponeva come strumento e guida: all'invocazione a Dio sarebbe infatti seguita la discesa dello Spirito Santo, sotto forma di un nuovo lavacro battesimale di sangue. Il sangue, nel quale veniva convertita l'acqua del battesimo per virtù dello Spirito, nella concezione del visionario produceva l'intima comunicazione dei meriti del sacrificio di Cristo ai veri cristiani:

Mittens hoc signum de caelo pro confirmatione huius veritatis, quoniam aqua baptismi, qua sola loti sunt ii de sua ecclesia, dono fidei in poenitentiam et emendationem vitae, erit tunc conversa in sanguinem ex receptione ipsius doni spiritus sancti, qui communicat veris Christi fidelibus virtutem sanguinis pro eis effusi per Dominum Iesum Christum, qui solus baptizat in spiritu sancto.¹⁵⁰

L'evento catartico per eccellenza della tradizione, il lavacro di sangue sacrificale, avrebbe segnato l'inizio dell'era della nuova umanità.

Nella realizzazione di quel mirabile evento, il ruolo di Sartori sarebbe stato centrale. L'accurata regia da lui predisposta – naturalmente per

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 351.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 352.

ordine divino – prevedeva la lettura delle tre orazioni da parte degli esponenti delle chiese nelle città in cui convivevano le confessioni cattolica e riformata, all’ora della celebrazione eucaristica; poi, di fronte a una folla purificata nel corpo e nell’anima, con digiuni e preghiere, Sartori avrebbe recitato la propria orazione e tutti avrebbero ricevuto il «donum visibile spiritus sancti».¹⁵¹ L’altissimo segno celeste dell’illuminazione spirituale avrebbe così impresso l’ultimo sigillo alla missione profetica di Sartori di fronte all’intero mondo cristiano.

Il testo delle tre preghiere era coerente con gli scopi prefissati, quelli di propiziare la discesa dello Spirito e di far risaltare il carisma di Sartori. Nella sua orazione, la chiesa cattolica romana si impegnava dunque a rinunciare alle sue dottrine e riti satanici (soprattutto alla messa) e a confessare pubblicamente che il soglio papale era il «thronus Antichristi». Quella evangelica prometteva di tornare al Vangelo. Entrambe chiedevano a Dio di manifestare con segni chiari e incontestabili, dai contemporanei e dai posteri, il suo perdono e l’investitura divina di Sartori.¹⁵² La richiesta di un segno, che lo annichilasse in caso di menzogna o ne suggellasse l’autorevolezza, fu rinnovata da Sartori nella sua orazione, con un appassionato inno a Cristo: lo Spirito Santo, rifulgente dell’«igneae charitate» originaria, avrebbe palesato all’«universo populo» di Dio la verità divulgata dal suo «servo» e favorito quella fusione intima e spirituale di tutti gli uomini nel corpo dell’*ecclesia Dei*, «uno spirito, una anima, uno corde, et uno ore», che preludeva alla liberazione finale promessa dal Messia.¹⁵³

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*, p. 353: «Oramus te digneris talem demonstrationem facere, horum quae ut supra proponuntur per dictum Iohannem, quod toti posteritati transeat in exemplum, non credentes eum in hoc dicere veritatem. Digneris igitur si ipse mendax est falsusque propheta, mittere ignem de caelo qui consumat, occidat et devoret eum, sed si veritatem dicit talisque sit tua voluntas, ut ipse proponit in septem conclusionibus, oramus te ut nihil mali sibi contingat».

¹⁵³ *Ibid.*, p. 354.

CAPITOLO VI

UNA VOCE NEL DESERTO

1. *La condanna delle chiese protestanti*

Il viaggio di evangelizzazione intrapreso da Sartori nella Svizzera riformata, con la guida della «voce di Dio» e con l'ausilio dei soldi procuratigli dall'Amerbach, iniziò i primi giorni del 1554. La prima tappa fu Berna. Secondo un copione che si ripeterà in tutte le tappe del suo percorso, nella città Sartori cercò di organizzare un'assemblea pubblica per annunciare, alla presenza delle autorità civili e religiose e della popolazione, la verità divina espressa nelle *Septem conclusiones*, della quale si diceva ispirato portavoce. Accompagnava la sua richiesta la promessa dell'apparizione di segni celesti per confermare le sue dichiarazioni; in caso contrario, profetizzava l'ordalia o autorizzava la sua lapidazione. Ma la reazione del Consiglio cittadino e dei riformatori di Berna, e in seguito di altre città elvetiche, fu negativa: Sartori fu bandito dalla città.

Le vicissitudini del visionario a Berna furono narrate dall'*antistes* della chiesa Johannes Haller nelle sue *Ephemerides*.¹ In esse, si riferiva che il 3

¹ Le *Ephemerides* di Johannes Haller sono edite in *Museum Helveticum*, Tiguri, Conrad Orellius et Soc., 1747-1756, II, 6, 1747, pp. 103 sg., ma questo brano è riprodotto anche in *C. O.*, XV, n. 1879, col. 6: «Anno 1554. Fanaticus quidam. III Januari erat hic quidam Ioannes Leonardus nomine, qui se Mosen secundum appellabat, et revelationes miras iactabat, quidque per ipsum Deum in mundo esset effecturus. Vocabat se ipsum prophetam Dei. Is senatus accessit, et impetravit ut destinarentur aliqui ex senatoribus qui una cum ministris ipsum audirent, et cum eo conferrent. Hoc cum fieret, apparebat, aut insignem esse impostorem, aut mente captum. Nam alias non impius homo videbatur, staturae et formae insignis et ingenuae, sed cerebri admodum perplexi et disturbati. Remissus igitur a senatu, cum denuo paulo post huc esset reversus, interdictum est illi ditione Bernensi». Nei protocolli del Consiglio di Berna (A II 945), c. 30, in data 3 gennaio 1554, è scritto che il governo incaricava tre membri del Consiglio e i pastori di esaminare un Johan Leo e le sue opinioni («in einer summ sines anbringens und gloubens verstan Red halten»). Delle richieste del Sar-

gennaio del 1554 era giunto nella città un «fanaticus quidam», di nome Giovanni Leonardi che, denominandosi «Mosem secundum» e «prophe-tam Dei», diffondeva «revelationes miras» per espresso mandato divino. Una notazione dello stesso Haller mostra che la sua identità di funzionario del duca di Savoia era nota.² Sartori si era presentato nel Consiglio cittadino per chiedere udienza ai senatori e ai ministri della chiesa, i quali avevano deciso di farlo esaminare da tre senatori e dai pastori (tra i quali lo stesso Haller). Al termine dell'incontro, Sartori fu giudicato un «insignem impostorem aut mente captum» e la città gli fu interdetta. Haller sembrava tuttavia propendere per una valutazione non del tutto negativa del visionario, dipinto come un uomo dall'aspetto imponente e ingenuo, sotto altri aspetti «non impius», ma piuttosto «cerebri perplexi et disturbati»: insomma, un folle innocuo e innocente, meritevole di indifferenza più che di condanna.

Un giudizio analogo fu ripetuto da Haller in una lettera al riformatore zurighese Heinrich Bullinger del 5 gennaio («miser homo videtur omni prorsus ratione carere, et contemnendus magis esse quam condemnandus»), dalla quale apprendiamo però anche altri importanti particolari sul soggiorno bernese del Sartori. Il visionario si era presentato al Consiglio con le *Tabulae duae*, dichiarandone l'ispirazione divina, e aveva richiesto, con una supplica scritta (oggi perduta), la convocazione di tutti i pastori tedeschi e francesi di Losanna ad una disputa pubblica per mostrare i loro «gravi errori» dottrinali attraverso le sue *Septem conclusiones*. Sartori aveva avvalorato le sue richieste con promesse di miracoli, che riteneva di poter annunciare nella sua qualità di messo divino, in diretto contatto con Cristo, che gli era apparso tre volte. La sua pertinacia nel difendere le proprie idee era stata tale che il Consiglio cittadino gli aveva intimato di lasciare la città «nec redire amplius».³

tori si dà notizia anche in *C. O.*, XXI, n. 1897, col. 566, *Annales*: «Mercredi 3. Jean Léonard, se disant le second Moïse, demande à faire des révelations aux ministres de Berne».

² Nella *Chronica* tedesca di Haller si legge: «Anno 1554 kam einer gen Bärn. Joannes Leo Nardus genempt, der sich auch Mosen secundum nampt, was vorzejten ein secretarius dess fürsten von Saphoj imm Bemund gsin, der gab sich us für ein propheten von Gott gsannt. Wurden vom rath zü den predicanden auch ettlich dess raths verordnet, inn zü verhören. Fand sich, das er ein armer, verwiter mensch was, und als er zum anderen mal gen Bärn kam und gern unrüw angerichtet hette, ward er dess lands verwisen. Gschah imm Januario diss jars». Editò in «Archiv des Historischen Vereins Bern», 23, 1916, p. 318 (Mss. hist. Helv. 1 117, c. 17r) e in *Die Amerbachkorrespondenz* cit., IX, p. 39.

³ Lettera cit. di Haller a Bullinger del 5 gennaio 1554: «Hisce diebus venit huc Joannes Leonardus Pedemontanus, tibi quoque sine dubio notus, nam ait se tibi locutum esse il-

Stando alla testimonianza di Haller, neppure Celio Secondo Curione era riuscito a far ricredere Sartori, mentre si trovava ospite presso di lui a Basilea. L'esule piemontese si era invece vantato del vivo apprezzamento manifestato nei confronti del suo libro da parte di Konrad Pellikan e dell'attenzione dedicatagli da Bullinger, che però non l'aveva letto.⁴ Dalla lettera di Haller veniamo così a conoscenza dei rapporti di Sartori con il mondo zurighese, che spiegano l'interesse non generico dimostrato da Bullinger nei confronti dell'esule con la raccolta dei suoi scritti, tuttora conservati, lo si è visto, nell'archivio dell'*antistes*.

Sartori non mancò di fornire nelle *Revelationes* la propria versione dei fatti sul soggiorno a Berna. Terminata la redazione delle *Conclusiones*, era stata la «vox Domini» a istruirlo sul progetto divino di illuminazione della cristianità e sulla scenografia grandiosa da allestire con il concorso dei Consigli cittadini di Berna, di Ginevra e di Neuchâtel e dei pastori di Losanna. Essa prevedeva l'organizzazione di un'imponente adunanza pubblica a Losanna in un giorno e a un'ora prestabilita per le sue rivelazioni, sancite da un segno divino.⁵ Il suo tentativo di reclamare dalle autorità di Berna, «magna cum instancia», la convocazione dell'assemblea, era però caduto nel vuoto: i bernesi si erano rifiutati di ascoltare la voce divina.⁶

lic apud vos. Is clam ministris Senatum accessit, librum suum, quem Gladium versatilem deitatis Iesu Christi, sive etiam duas tabulas legis evangelicae, gratiae, spiritus et vitae appellat, obtulit, scriptaque supplicatione adiecit omnes ministros graviter errare circa res maximas in doctrina Christiana, petiitque ut conscriberentur et convocarentur omnes ministri tum Germanici tum Gallici Lausannam. Ibi se propositiones has publica disputatione, tum quoque miraculis confirmaturum se enim immediate ab ipso Christo, qui ei ter apparuerit vocatum, neque ex se ipso librum hunc scripsisse, sed ex dictamine spiritus sancti (quod et titulus libri, qui Basileae apud Joannem Parcum impressus est, prae se fert). A Senatu fuit ad nos remissus. Contulimus cum eo multis, sed miser homo videtur omni prorsus ratione carere, et contemnendus magis esse quam condemnandus [...] Postquam vero post multas admonitiones pertinaciter asseverare sua pergeret, a Senatu iussus est abire, nec redire amplius».

⁴ *Ibid.*: «Inter alia asseveravit, D. Pellicanum valde hunc librum suum approbasse, te vero propter negotia non potuisse inspicere».

⁵ *Appendice*, II, p. 326: «Quibus conclusionibus scriptis, vox Domini fuit ad Iohannem servum suum dicens: 'Vade et dic principibus Reipublicae Bernatum:' Haec dicit aeternus Dei filius, qui apparuit mihi. 'Ecce affero vobis septem conclusiones, congregentur ministri vestri praedicantes in Lausiana et rogate magistratum civitatis Genevensis et oppidi Novicastelli, ut transmittat in civitate Lausianensi die praestituta hora concionis ministros suos, ut audiant, et principes et ministri et populus, ea quae ex parte Domini Dei nostri propositurus sum, pro verificatione ipsarum conclusionum, promittens eis, quod Dominus ipse charitate sua plurima, dabit signum certum de caelo, pro confirmatione eorum quae in ipsis conclusionibus continentur'».

⁶ *Ibid.*, p. 327.

La scena si ripeté a Losanna. Il visionario interruppe la predica di Vi-ret per intraprendere con lui una discussione pubblica sulle sue dottrine, con il solo risultato di essere ripreso «malamente» dalle autorità cittadine e di essere deriso «velut insanum», con la minaccia del carcere se avesse interrotto nuovamente le funzioni religiose nel territorio losannense, poiché si trattava di un atto sacrilego, «ein zerrüttung des gotsworts».⁷

Un'accoglienza ancora peggiore lo attendeva a Ginevra, dove Sartori giunse il 12 gennaio 1554. Questa volta, il visionario presentò al Consiglio cittadino, come credenziale, la realizzazione di un miracolo dal carattere emblematico: la restituzione della vista a un cieco. Sartori propose che pure i ministri della chiesa ginevrina mostrassero, contemporaneamente a lui, i propri poteri taumaturgici su un altro cieco: l'eventuale guarigione e la velocità di essa costituiva la prova del possesso del carisma divino. Sartori tacque di questa sua proposta nelle *Revelationes*, dove riferisce soltanto della presentazione dei suoi scritti al Consiglio e delle sue consuete richieste.⁸ Ma essa si trova registrata nei protocolli del Senato ginevrino, nei quali, alla data del 12 gennaio, si legge che un certo Giovanni Leonardi di Chieri «veult disputer contre les ministres de lesglise dycy et tous aultres et que luy prenne deux aveugles de naissance que lon luy en baille ung, et laultre aux ministres, et lon verra quil plustot sera guery, se disant notaire envoye dedieu pour noter les faultes quil se font». Senza dargli l'opportunità di dimostrare i propri poteri soprannaturali, il Consiglio gli comunicò la decisione di espellerlo dalla città.⁹

Nonostante il disappunto provocatogli dalla decisione dei ginevrini «de ne pas recepvoir des graces», Sartori tentò comunque di convertire la «città degli eletti» compilando una versione francese delle sue *Conclusio-*

⁷ *Ibid.* Le misure prese dalle autorità di Losanna contro Sartori furono comunicate al Senato bernese il 22 gennaio 1554 e sono registrate nei protocolli del Consiglio di Berna, conservato nello Staatsarchiv cittadino, p. 101: «Losen statt. M[inen] h[erren] [wird] bericht wie Johan Leonard ein Predicanten in der Predig unnderredt, sy in schlechtlich verweisen, m[in] h[erren] beduren, so sölichs inher durch inn old ander begeben, anderst straffen, dan es ein zerrüttung des gotsworts, so diser inher khomm in vencklich annemen; m[inen] h[erren] berichten».

⁸ *Appendice*, II, p. 326.

⁹ Genève, Archives de l'État, *Registres du Conseil de Genève*, 47, c. 207v, edito con grafia ammodernata in AMÉDÉE ROGET, *Histoire du peuple de Genève depuis la Réforme jusqu'à l'Escalade*, Genève, J. Jullien, 1877, IV, pp. 158 sg. Il protocollo riferiva precisamente che «Genève reçut vers ce temps la visite d'un visionnaire, Jean Léonard, de Quiers en Piémont, qui prétendait avoir reçu des révélations directes de Christ et avait adressé au Conseil une requête signée: 'Jean de Léonard, humble serve de Dieu, envoyé pour réformer l'Eglise'».

nes. Lo scritto, rivolto ai «Princes du peuple de Dieu et de nostre Seigneur Iesus Christ en la noble Cite de Geneve» presentava un'ampia introduzione, nella quale Sartori ripercorreva tutti gli episodi salienti della sua investitura profetica, dalle visioni divine alla redazione dei suoi scritti, e in virtù di essa perorava la sua opera di evangelizzazione. Ordinata «de la part de leternel fils de Dieu» al suo «moindre serve», la missione del Sartori mirava, a suo dire, non già a distruggere la gerarchia ecclesiastica per il suo tralignamento dalla «sainte et pure doctrine» («Je ne recherche pas la destruction des ministres»), né a soddisfare fini personali; il suo unico, elevatissimo scopo era quello di glorificare Dio e di salvare l'umanità, «seulement a l'exaltation de la Gloire de nostre bon Dieu et Pere celeste [...] et a la salvation des ames de son universel peuple».¹⁰ Al Senato di Ginevra Sartori chiese dunque di radunare tutti i pastori e la cittadinanza nel più grande tempio di Ginevra la domenica successiva perché udissero la spiegazione delle sue *Conclusiones*, e avesse così luogo l'evento cruciale per il destino dell'umanità.¹¹

Il 15 gennaio, il visionario illustrò le *Conclusiones* al Senato di Ginevra e ne seguì un'accesa discussione con i riformatori su vari punti dottrinali, segnatamente sul battesimo, sul rapporto Spirito/Lettera et su «molte altre questioni».¹² A dibattito concluso, il Consiglio cittadino lo costrinse ad abbandonare la città, giudicandolo un folle, «puisque lon veoit bien tant pour son escript que pour son protocole quil a fantaisie en teste».¹³ Assai più duro fu il giudizio di Calvino che, secondo la testimonianza di Castellione, gli interdise la partecipazione alla Cena reputandolo un eretico degno della croce: «Calvinus adeo haereticum putat, ut ei coenam domini interdixerit et eum cruce dignum pronunciaverit».¹⁴

A Berna, dove ritornò una settimana più tardi, lo attendeva il carcere. Il Senato cittadino fu informato dalle autorità di Losanna, il 22 gennaio, della loro decisione di comminargli il carcere in caso di interferenza nelle funzioni sacre.¹⁵ Sartori cambiò tattica, ma alzò il tiro, e si rivolse direttamente all'assemblea dei rappresentanti delle città di Berna e di Fri-

¹⁰ C. O., XV, n. 1879, coll. 6, 8, 10.

¹¹ *Ibid.*, col. 8.

¹² *Appendice*, II, p. 331.

¹³ Genève, Archives de l'État, *Registres du Conseil de Genève*, 47, c. 208v.

¹⁴ Il giudizio di Calvino è riportato in un frammento inedito del *Contra libellum Calvini* di Castellione, conservato all'Universitätsbibliothek di Basilea, Ki. Ar. 26a, c. 7v, e citato da UWE PLATH, *Calvin und Basel* cit., p. 118, nota 30.

¹⁵ Vedi nota 7.

burgo, riunitasi per una questione molto importante, la convivenza di cattolici e di protestanti nei loro territori. Quel contesto gli parve perfetto per spronare le due chiese a convertirsi al suo messaggio e a punirlo pubblicamente con la lapidazione se non fossero giunte conferme divine della sua veridicità. Tutti si mostrarono però sordi alle sue rivelazioni e «nihilominus ea agere noluerunt». Il Senato di Berna lo fece imprigionare per un giorno e poi lo espulse dalla città.¹⁶

La reazione di Sartori ai ripetuti fallimenti della sua azione evangelizzatrice fu il tentativo di aprire un nuovo spazio di intervento, tale da rendere indiscusso il suo ruolo carismatico. Alla cacciata da Berna, egli fece dunque seguire una nuova apparizione divina, che rappresentò un punto di svolta nella sua attività propagandistica, poiché determinò la sua decisione di comporre l'*Exposicio* e legittimò la sua investitura a novello Mosè. Da quell'evento prese dunque avvio il percorso narrato, anche a ritroso, nelle *Revelationes*. L'incontro divino ebbe luogo nel momento di disperazione che colse Sartori dopo il fallimento della sua missione a Berna: vide in scena un Dio irato per il rifiuto del suo portavoce da parte delle chiese e l'esule nella parte di intercessore, in quanto sommo profeta e legislatore divino. Per sostenere la sua opera, Dio aveva ordinato a Sartori di scrivere l'*Exposicio* («Ait Dominus: 'Vade, et ea quae iusseram tibi eis aperienda, redige in scriptis'»), preannunciando il prodigio di una pioggia di sangue a suggello della sua elezione, con le parole: «Nec habebunt a me rorem aut pluviam doni spiritus sancti, nisi ex ore tuo, ut cognoscant omnes, quod apparuerim tibi, et misserim te».¹⁷ Il miracolo, lo si è visto, secondo Sartori non tardò a verificarsi a Strasburgo.

In seguito al colloquio con Dio, Sartori riprese con rinnovato entusiasmo la sua missione. Il 20 febbraio lo troviamo a Basilea, dove si fermò solo per garantirsi la possibilità di continuare il proprio viaggio, dato che le sue risorse economiche, provenienti dall'Italia, cominciavano a scarseggiare. Ad offrirgli tale opportunità fu Bonifacio Amerbach, in qualità di amministratore dell'Erasmusstiftung. Non era la prima volta che la fondazione erasmiana aiutava non conformisti a proseguire il proprio autonomo percorso di ricerca religiosa o intellettuale, né sarebbe stata l'ultima: oltre al folto gruppo degli eretici italiani (Curione, Massari, Celsi, Doni ecc.), in quegli anni fra i suoi beneficiari si anno-

¹⁶ *Appendice*, II, pp. 326 sg.

¹⁷ *Ibid.*, p. 327.

verarono figure di eterodossi quali Castellione e Ruprecht von Mosheim, o di intellettuali indipendenti come Hugo Blotius, Johann Thomas Frey, Niccolò Stupano, Theodor Zwinger.¹⁸ In un'Europa orientata all'irrigidimento dei confini confessionali e territoriali, l'Erasmusstiftung si poneva infatti concretamente a salvaguardia dei valori dell'irenismo e della libertà culturale che erano stati propri del suo fondatore e che, grazie agli Amerbach, furono difesi e tramandati, contribuendo a fare dell'erasmismo una componente dinamica della società e della cultura europea del Cinquecento.

Sartori partecipava di quei valori e ne godette i frutti. L'Amerbach concesse un prestito di cinque corone a questo visionario impegnato nella riforma della cristianità, affinché potesse effettuare «peregrinationem quandam in gloriam Domini».¹⁹ Certo un uomo come l'Amerbach, proiettato per formazione intellettuale e religiosa verso grandi progetti ideali, dovette provare rispetto e comprensione per quello che descriveva come un nobile cittadino di Chieri, disposto ad sacrificare gli agi della vita nobiliare e i propri beni, spingendosi fino a chiedere prestiti, per divulgare le proprie idee religiose – «so Evangelij halb von si-

¹⁸ LUCIA FELICI, *Erasmusstiftung* cit., ad ind.

¹⁹ L'Amerbach esaudì le richieste di Sartori, il 20 febbraio 1554, perché tardavano a mandargli il denaro dall'Italia, forse il frutto di beni non confiscati; l'esule lasciò in pegno una spada del valore di oltre sette corone. In una nota Amerbach scrisse: «Numeravi cinque coronatos Martis, quae fuit XX februarij et accepi gladium missum pignori. Durch ein wüllweber, gesessen uff dem barfüser platz, wie Frantz [Rechburger] sagt: Universitätsbibliothek di Basilea, Ki. Ar. 36, 10. Sartori ripeté la richiesta il 27 marzo: nei registri dell'Erasmusstiftung, gli *Amerbachiana ad Erasmi relicta*, c. 46v (ibid., C VIa 71, I-III, II), l'Amerbach annotava in data 27 marzo: «Osterdienstag ... Uff drungenlich pitt domini Ioannis Leonardi Sercerii, civis Cherij, so Evangelij halb von sinen schlossern exuliern mus: Jm uss stipendiaten seckel gelichen funff kronen oder x. lib. vel 8 fl. in muntz, quod idem est. Wils in sechs monaten lut siner handtschrift, so jn doctor Erasmi laden ligt, wider zalen, sampt den andren funff kronen, so ich vormals jmme in Februario uss der armen huslut seckel gelichen hab und er ein vergült rapier zü pfandt geben hat lut siner handtschrift in gemeltem kestlin, und ligt das rapier jn dem drog jn der hindern kammern, darinn Erasmi laden stot». Una nota di Basilio Amerbach indicava che Sartori non restituì mai il prestito: «Sind allein 8 fl. zuuerrechnen». Per il prestito, Sartori rilasciò la seguente obbligazione: «Ego Iohannes leonardus sartorius, civis Cherii, confiteor me mutuo hodie accepisse a magnifico et preclaro doctore Amerbachio scutos quinque auri regis cum sole restituendos infra sex menses proxime venturos in pace et sub obligacione bonorum meorum. In quorum fidem hanc apocam manu propria scripsi basilee xxvij Marcij 1554. Idem Jo. Leonardus sartorius manu propria». Sul dorso della carta, Bonifacio Amerbach registrava: «Nobilis D. Jo. Leonardi Sartorij Civis Cheriani duae obligationes»: ibid., Ki. Ar. 36, 12. Questa documentazione è riprodotta in *Die Amerbachkorrespondenz* cit., IX, pp. 39 sg. e parzialmente in UWE PLATH, *Ein unbemkander Brief* cit., pp. 463 sg.

nen schlossern exuliern mus», annotava su di lui nei registri dell'Erasmusstiftung.²⁰ Per questi motivi, l'Amerbach lo aveva accolto benevolmente alla sua mensa e continuò ad aiutarlo, pur conoscendo le sue idee dalla lettura delle *Tabulae duae*, donategli dall'esule l'anno precedente in segno di riconoscenza.

Il denaro ottenuto dall'Erasmusstiftung – che non fu mai restituito – servì a Sartori per recarsi a Strasburgo nel marzo e, successivamente, a Zurigo. Strasburgo attraversava allora una fase di transizione, dopo avere raggiunto la fama di «città della speranza», di «rifugio della giustizia» per tutti i non conformisti religiosi nei primi decenni della Riforma.²¹ La città, che aveva accolto una folta comunità anabattista, i riformatori più radicali, come Serveto, Franck, Carlostadio, Schwenckfeld e profeti incandescenti come Melchior Hoffman – nelle cui profezie millenariste era designata come la «nuova Sion» –, si era infatti dovuta piegare all'introduzione dell'*Interim* e, perduto a causa di esso il capo carismatico della Riforma cittadina, Martin Butzer, si avviava sotto la guida energica di Johannes Marbach a trasformarsi in una cittadella dell'ortodossia luterana. È vero, comunque, che le istituzioni laiche cittadine furono garanzia del cosmopolitismo e dell'apertura religiosa e culturale di Strasburgo fino agli anni Settanta del Cinquecento. Il Consiglio cittadino rese molto blanda l'applicazione del decreto imperiale e mantenne il controllo sulla vita religiosa, culturale e civile della città, assumendo una posizione di equilibrio tra le diverse fazioni religiose (cattolici, luterani, buceriani) e tute-

²⁰ Vedi la nota precedente.

²¹ Per un quadro religioso della città vedi THOMAS A. BRADY Jr., *Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg, 1520-1555*, Leiden, Brill, 1978; RENÉ BORNERT, *La réforme protestante du culte à Strasbourg* cit.; LORNA J. ABRAY, *The People's Reformation. Magistrates, Clergy and Commons in Strasbourg, 1500-1598*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1985 e EAD., *Confession, conscience, and honor: the limits of magisterial tolerance in the sixteenth century Strasbourg*, in *Tolerance and intolerance* cit., pp. 94-107; JOHN D. DERKSEN, *From Radicals to Survivors. Strasbourg's Religious Nonconformists Over Two Generation (1525-1570)*, Utrecht, Hes-De Graf, 2002; ROBERT S. KREIDER, *The Anabaptists and the Civil Authorities, 1525-1555*, «Church History», XXIV, 1955, pp. 99-118; MARC LIENHARD, *Les autorités civiles et les anabaptistes: attitude du magistrat de Strasbourg (1526-1532)*, in *The origins and characteristics of anabaptism/Les débuts et les caractéristiques de l'anabaptisme*, ed. by ID., M. Nijhoff, 1977, pp. 196-215; GEORGE H. WILLIAMS, *The Radical Reformation* cit., pp. 363-430. Vedi anche gli importanti contributi editi in *Strasbourg au coeur religieux du XVI^e siècle. Hommage à Lucien Febvre. Actes du colloque international de Strasbourg (25-29 mai 1975)*, réunis et présentés par GEORGES LIVET et FRANCIS RAPP, textes revus par JEAN ROTT, Strasbourg, Librairie Istra, 1977 e in *Horizons européens de la Réforme en Alsace. Das Elsass und die Reformation in Europa des XVI^e Jahrhunderts. Mélanges offertes à Jean Rott pour son 65^{ème} anniversaire*, publiées par MARIJN DE KROON et MARC LIENHARD, Strasbourg, Librairie Istra, 1980.

lando un'ampia libertà di stampa. I prestigiosi Ginnasio e Accademia, organizzati secondo il modello pedagogico erasmiano e melantoniano, sotto la guida di Johannes Sturm furono centri di formazione alla *pietas litterata* di livello internazionale.²²

Quando Sartori giunse a Strasburgo, però, la situazione in città non era chiaramente definita, poiché non si era ancora compiutamente spiegata l'azione di Marbach per riorganizzare la chiesa cittadina ed eliminare ogni forma di dissenso, cattolico ed eterodosso, dalla città e dall'Accademia; né era iniziato quel difficile e contrastato processo di adattamento alla pace di Augusta che avrebbe caratterizzato gli anni immediatamente successivi. Marbach era da poco stato nominato presidente del sinodo ecclesiale, il *Kirchenkonvent*, e recente era l'introduzione della sua *Agenda* per il riordino della chiesa (1552-53), mentre i cattolici conservavano la libertà di culto nelle chiese cittadine, nonostante la loro presenza fosse molto minoritaria e forte l'opposizione verso di essi da parte delle autorità e di gran parte della popolazione.²³ Forse a indirizzare Sartori verso Strasburgo fu proprio la situazione incerta e fluttuante nella città, poiché la convivenza delle due chiese e l'avversione all'*Interim* lasciavano intravedere possibilità di evoluzione e di intervento. Il luogo che per Sartori esibiva la massima concentrazione di abomini ed errori per quella nefasta compresenza, dovette apparirgli, insomma, quello più indicato per dare inizio alla restaurazione dell'*ecclesia Dei*.

A Strasburgo, Sartori incontrò Johannes Marbach, che lasciò dell'esule una descrizione dettagliata e dagli accenti rispettosi. La testimonianza del pastore rimanda l'immagine di un uomo imponente per aspetto e per età, di elevata condizione sociale, che aveva lasciato la propria famiglia e

²² La biografia più completa di Sturm resta quella di CHARLES SCHMIDT, *La vie et les travaux de Jean Sturm, premier recteur du Gymnase et de l'Academie de Strasbourg*, Paris, Librairie Fischbacher, 1855 (rist. anast. Nieuwkoop, B. de Graaf, 1970), ma sulla sua opera pedagogica vedi anche PIERRE MESNARD, *La «pietas litterata» di Jean Sturm et le développement à Strasbourg d'une pédagogie oecumenique, 1538-1581*, «Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français», CXI, 1965, pp. 261-302; JEAN-FRANÇOIS COLLANGE, *Philipp Melancton et Jean Sturm, humanistes et pédagogues de la Réforme*, «Revue d'histoire et philosophie religieuses», LXVIII, 1988, pp. 5-18 e BARBARA S. TINSLEY, *John's Sturms method for humanistic pedagogy*, «Sixteenth Century Journal», XX, 1989, pp. 23-41.

²³ In assenza di uno studio biografico su Johannes Marbach vedi CHRISTOPHER J. BURCHILL, *In the Shadow of a Titan: Johann Marbach and the origins of confessional orthodoxy in Strasbourg, 1553-1563*, articolo online www.74.homepage.villanova.edu/christopher.burchill/my%20papers/Shadow%20of%20%20Titan.pdf e RENÉ BORNERT, *La réforme du culte* cit., pp. 218-246, 351-354 e *passim* e 211 sgg. per l'applicazione dell'*Interim*.

percorso strade perigliose, in Inghilterra e in Svizzera, per abbracciare la Riforma e diffondere l'Evangelo sotto le spoglie di Mosè:

Es sei Einer hie, ein langer alter man in einem grauen bart, nenn sich Joannes Leonis nardi, sey aus Piemont burtig und des Herzogs von Sophoi Secretarius und Thesaurus gewesen. Hab Weib und Kind verlassen und sich der Religion angenommen, und in Egipten gezogen uff die strassen, da die kinder von Issrahel gezogen, nachmalen weil das evangelium in England gepredigt, sich daselbst gehalten. Hab bei der Rückfahrt das stürmische Meer beschworen und sich dann in Bern, Lausanne und in Genf bei Calvin aufgehalten und sich für Moisen ussgebñ.²⁴

A Marbach, Sartori presentò la solita richiesta di adunare una grande assemblea di cattolici e protestanti e di essere martirizzato in caso di inveridicità delle sue rivelazioni. Nella città alsaziana, però, il visionario cercò di dare maggiore peso al suo apostolato, adoperandosi per farvi stampare i suoi scritti ancora inediti. Alimentava certo le sue attese la tradizione editoriale di Strasburgo che, sin dall'inizio della Riforma, era stata un importante centro di pubblicazione di opere religiose, anche delle più radicali, a testimonianza della tolleranza e dell'«engagement profond» degli stampatori cittadini nel movimento di riforma culturale e religiosa.²⁵ Tutte le aspettative di Sartori andarono invece deluse: il 17 marzo il Consiglio cittadino lo espulse da Strasburgo.²⁶

Nove, oscuri mesi trascorsero prima che Sartori facesse la sua apparizione a Zurigo, l'ultima tappa del suo viaggio di evangelizzazione. L'esule piemontese fece qui il suo tentativo estremo di convertire la cristianità. Il 24 gennaio 1555 rivolse un appello ai rappresentanti politici di tutte le città elvetiche, agli «Excellentibus principibus et legatis sublimium potestatum amplissimarum Rerum Publicarum sacrae Confederationis Helveticae» adunati a Baden, presso Zurigo, per uno dei loro periodici incontri, affinché convocassero in un'assemblea plenaria tutta la popolazione e un manipolo di «esperti» cattolici e protestanti. Sartori aveva provveduto per suo conto a invitare il legato papale, inquisitori ed esponenti della gerarchia cattolica presenti nel territorio della Confederazione; in modo

²⁴ Strasburgo, Bibliothèque de la ville de Strasbourg, *Prot. der XXI*, cc. 89v-90r. JOHANNES ADAM, *Evangelische Kirchengeschichte der Stadt Strassburg* cit., p. 326.

²⁵ MIRIAM U. CHRISMAN, *L'édition protestante à Strasbourg, 1519-1560*, in JEAN-FRANÇOIS GILMONT, *La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé (1517-v. 1570)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, pp. 230 sg. e EAD., *Lay Culture, learned culture. Books and Social Change in Strasbourg, 1480-1599*, New Haven and London, Yale University Press, 1982.

²⁶ Strasburgo, Archives et Bibliothèque de la ville de Strasbourg, *Prot. der XXI*, cc. 89v-90r. JOHANNES ADAM, *Evangelische Kirchengeschichte der Stadt Strassburg* cit., p. 326.

assai criptico, addusse a motivazione di questo passo i contatti avvenuti fra i reggenti politici e gli esponenti delle gerarchie cattoliche per la questione.²⁷ Tutte le autorità elvetiche, religiose e civili, cattoliche e protestanti, erano in conclusione chiamate a giudicare le dottrine celesti espresse da Sartori nei suoi scritti e il suo carisma profetico. La presentazione dell'evento era adeguata al suo significato di momento solenne, decisivo per il destino della cristianità: «quoniam ubi agitur de morte aeterna et vita aeterna, nemini parcendum est».²⁸

Nell'appello, il «minimo servo divino» Giovanni Leonardo Sartori (per l'occasione il visionario riutilizzò anche il suo patronimico) affermò di essere stato inviato da Dio ai potenti della terra, «ad Caesarem, maioresque reges, principes, et magistratus Christianismi», per rivelare loro la verità, armati della quale avrebbero sconfitto la «magna meretrix». Il suo intervento era stato reso necessario dall'obnubilamento dei reggenti civili, provocato dall'azione del «venenoso poculo abominacionis» da essi libato inconsapevolmente e offerto ai propri popoli, in modo da avvelenarli con la «falsa et satanica doctrina» e da distoglierli dalla ricerca di Cristo.²⁹ Sartori era lì per ammonirli e disvelare, con le sue *Tabulae duae* e le sue *Septem conclusiones*, le macchinazioni del Maligno e far trionfare il vero, per la salvezza dell'umanità. La sua era mostrata come l'azione di una persona incaricata dall'alto di aiutare le autorità somme, sotto figura di un «insipiens iudex».³⁰ Il disvelamento della verità avrebbe ricevuto il suggello divino dalla Sacra Scrittura e da un segno divino; mancando i quali, l'«universus populus» poteva procedere alla lapidazione del messaggero celeste.

L'appello di Sartori restò senza risposta. Tuttavia, alle richieste del visionario sabauda prestò attenzione Heinrich Bullinger che, forse dopo averlo incontrato o dopo essere venuto a conoscenza delle sue clamorose rivelazioni, decise di raccogliere una sorta di dossier sul suo conto, comprensivo dei testi dei suoi manoscritti e di un elenco dei suoi scritti, con una sintetica indicazione del loro contenuto.³¹ Da questo elenco si desu-

²⁷ L'originale autografo della lettera si conserva allo Staatsarchiv di Zurigo, con segnatura E II 437b, cc. 799-800 e la copia a Zurigo, Zentralbibliothek, S. S. 81, n. 10. Vedi c. 2r.

²⁸ *Ibid.*, c. 2v.

²⁹ *Ibid.*, cc. 1r-v.

³⁰ *Ibid.*, c. 2r.

³¹ Questa documentazione è conservata allo Staatsarchiv di Zurigo, con segnatura E II 377, c. 2712; E II 437b, cc. 799-802 e le copie alla Zentralbibliothek di Zurigo, con segnatura S. S. 81, nn. 9-13.

me anche l'importante notizia che Sartori aveva in programma un lancio propagandistico delle sue *Septem conclusiones* in Italia, da inviare, insieme con sue lettere, ai veneziani e al duca di Milano per far conoscere le sue rivelazioni («auch willigend in das Heilig Werk der Eröffnung»). A questo, sarebbe dovuto seguire un incontro tra i rappresentanti della Confederazione e un vescovo mandato dal papa in un luogo posto tra il ducato di Milano e la Confederazione.³²

Anche il tentativo di Sartori di coinvolgere cattolici e riformati nella legittimazione pubblica del suo progetto riformatore non ebbe alcun esito. Tuttavia, dopo mesi di silenzio, nell'aprile del 1555 il visionario si recò a Stoccarda, presso l'ex vescovo di Capodistria, e allora consigliere del duca Cristoforo del Württemberg, Pier Paolo Vergerio. Forse il coinvolgimento del Vergerio apparve a Sartori utile in vista dell'evangelizzazione dell'Italia, dato che l'ex vescovo si era assunto il ruolo di capo dei riformati italiani all'estero e si dedicava ad una intensa attività di propaganda nella penisola: Vergerio poteva così fungere da cassa di risonanza per il progetto di Sartori nell'Impero e in Italia. Non possiamo altrimenti spiegarci questo soggiorno presso colui che era divenuto un acceso polemist e un occhiuto oppositore dei non conformisti religiosi, in particolare suoi connazionali.

Tali calcoli, se vi furono, si rivelarono del tutto errati. La sola funzione svolta da Vergerio nei confronti di Sartori fu quella di detrattore. L'incontro con il visionario confermò all'ex prelado le voci che circolavano su di lui, delle quali aveva dato conto a Bullinger l'anno precedente informandolo della pubblicazione delle *Tabulae duae*, autore un «fanaticus [...] qui se alterum Mosem somniat».³³ Sartori gli apparve un uomo «stolto», ma soprattutto un pericolo per la Riforma, come si affrettò a scrive-

³² *Ibid.*, n. 13: «Er begärt, das min Herren wöllinf schicken Botten mit Brieffen, die er sich auch copijert, wie man sij schrijb, sampt den 7. Schlussreden, zu den Venedigern, das sij ouch willigen in das Heilig Werk in der Eröffnung, danach an der Hertzog zu [...] an den Stadt zu Mijland, und ob dise mit wöltind ein platz zum Strijt zwüschen die Eijdtgnoschafft und Italia, dem Italia wol geläge, bestimt das dann min Herren der 13 ort deso Heiligen Eijdtgnössischen Pundt wöllind betagen, auch den Bischoff der nüwlich vom Bapst in die Eijdtgnoschaft gesandt ist, Zwingen, das er wff die bestimt Zijt, und an das gelägen ort, da die warheit sölle geoffenbaret werden, kummen müsse, und hören, und sähen die Wunder Werk Gottes».

³³ Lettera di Vergerio a Bullinger, da Tubinga, 14 aprile 1554, conservata nello Staatsarchiv di Zurigo, E II 356, cc. 612-619, c. 619: «Puto te audivisse impressas Basileae fuisse quasdam tabulas sub nomine cuiusdam Leonardi pedemontani qui se alterum Mosem somniat, quin audio in titulo esse scriptum dictatas eas a spiritu sancto esse. Monui hominem. Fanaticus est, at maius peccatum habet qui aut impressit aut autor illi fuit ut ederet».

re anche a Bonifacio Amerbach per metterlo in guardia e manifestargli il proprio sconcerto per il credito ottenuto da Sartori a Basilea presso il Borrhaus ed anche presso chi aveva stampato o permesso di stampare le *Tabulae duae*, un libro «in cuius titulo scriptum est, eum fuisse a spiritu sancto dictatum». «Res certe non parvi ponderis est», concludeva Vergerio, ripromettendosi di parlarne personalmente con Borrhaus, in virtù dei loro rapporti di amicizia.³⁴ La gravità della cosa dovette apparire tale al riformatore italiano da indurlo forse a scrivere una confutazione delle *Tabulae duae*.³⁵ Ma una ben più dura condanna attendeva Sartori in patria.

2. Epilogo

Dopo il soggiorno a Stoccarda, la vicenda di Sartori si avviò alla sua tragica conclusione. Il suo rientro in patria fu preceduto dalla violenta risposta del teologo Nicolas Grenier alle accuse contenute nella prefazione dell'*In scutum*. Per controbattere Sartori, Grenier compose un breve scritto (di dieci pagine) anonimo accluso alla seconda edizione del *Bouclier*, del 1555, dal titolo *Briefve apologie contre un clabault, qui a voulu ronger le Bouclier de la foy*.³⁶ I toni di Grenier erano duri quanto quelli del piemontese, la sua replica puntigliosa: Sartori – nominato solo come un «clabault de Luter» – veniva paragonato a un cane rabbioso che si era avventato con cieca virulenza contro un'opera mirante unicamente ad aiutare i cristiani nella loro lotta contro l'eresia («et la à son possible mordu et rongé, le pensant demolir et detruire»), ma che era rimasto scornato a causa del-

³⁴ Lettera di Vergerio a Bonifacio Amerbach, da Stoccarda, 13 aprile 1555, edita in *Die Amerbachkorrespondenz* cit., IX, 2, pp. 555 sg.: «Saluere iubeo filium, atque una Borrhaum, cum quo multa habeo, quae conferam, praesertim de Leonardo illo, qui se iactat uidisse Christum et Basileae frui hospitio ipsius Borrhai. Cauendum vero, ne gravissimam et plenam maiestate professionem Euangelii reddamus contemptibilem istis Leonardi? Fuit is nuper apud me, hominemque diserte monui eum pro stulto haberi; at ille respondi se non talem uideri uestratibus. Res certe non parui ponderis est. Edidit etiam istic librum, in cuius titulo scriptum est, eum fuisse a spiritu sanctum dictatum. Sed coram pluribus cum d. ipso Borrhao».

³⁵ Di questa confutazione del Vergerio dà notizia Church senza fornire alcuna indicazione: FREDERIC C. CHURCH, *I riformatori italiani* cit., I, p. 360. L'eventuale scritto del Vergerio non risulta conservato negli archivi di Stoccarda.

³⁶ Per espresso volere di Grenier, la sua replica si concentrò solo in questo scritto e si limitò alla premessa dell'*In Scutum*, «car au reste l'auteur du Bouclier sçait bien satisfaire, et le Bouclier s'en defend bien soy meme»: *Briefve apologie* cit., pp. 437v-438r.

l'inattaccabilità del *Bouclier*.³⁷ Grenier respingeva l'accusa di Sartori di ignorare il Vangelo e difendeva le proprie scelte religiose, opponendo l'importanza della tradizione della Legge positiva e dei Padri rispetto alla rivelazione spirituale esaltata dai «luterani» («l'unction leur aprent tout, ilz n'ont affaire de autre instructeur») e al carisma profetico rivendicato dal piemontese.³⁸ Il teologo cattolico reagiva altresì all'altra accusa capitale di Sartori, il suo tralignamento dal Vangelo, addebitandolo invece ad eretici come lui, per i quali esso era un «veleno», come dimostrava l'intera dottrina riformata.³⁹ Particolarmente decisa era la sua difesa del culto dei santi – e quindi degli ordini regolari – contro il tentativo, a suo dire satanico, di eliminare intermediari tra Dio e i fedeli.⁴⁰ Suscitava infine lo sdegno di Grenier la profezia di Sartori della prossima conversione di Enrico di Francia alla Riforma.⁴¹ Oltre ai punti tradizionali della controversia tra cattolici e riformati, anche nello scritto di Grenier emergeva il dissidio di fondo tra la posizione di Sartori e quella degli ecclesiastici: l'insanabile dicotomia tra ispirazione divina e interpretazione umana, con tutte le sue conseguenze istituzionali.

Nel frattempo, Sartori riapparve in Savoia dopo un silenzio di sei mesi. Nell'ottobre 1555 fu arrestato a Chambéry, mentre cercava di raggiungere l'Italia. Probabilmente, egli intendeva realizzare nella penisola il suo progetto di evangelizzazione, a seguito delle delusioni avute in terra protestante. La sua decisione era però forse anche legata a motivi personali, quali l'amministrazione o il recupero del suo patrimonio finanziario, i cui proventi tendevano vieppiù a scarseggiare, rendendo sempre più difficoltosa la sua missione. Certo, la speranza di avviare un processo di riforma religiosa nel ducato sabauda non doveva apparire così irrealizzabile se il suo primogenito Niccolò, rientrato da Ginevra ad Aosta per incombenze commerciali, si dedicò per mesi ad un'attività semiclandestina di propaganda filoprottestante nella città.⁴²

A Chambéry, Sartori fu detenuto nelle prigioni della *consiergerie* e il 12 ottobre 1555 sottoposto a processo dal Senato cittadino, che anche

³⁷ *Ibid.*, pp. 437r-v.

³⁸ *Ibid.*, pp. 439r sgg., 443v.

³⁹ *Ibid.*, pp. 442r sgg. («Tout ainsi heretiques, comme le clabault, estimen l'evangile mesme estre poison»). *Clabault* significa qui “botolo ringhioso”.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 444v sgg.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 446r-v.

⁴² GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., pp. 80, 91.

qui svolgeva le funzioni di tribunale per la repressione dell'eresia. Il capo d'accusa fu l'«exces commis» dal Sartori, termine che indicava l'attività ereticale in cui era stato probabilmente colto in flagranza. Ad aggravare la sua posizione furono i «papiers et les livres» compromettenti dei quali fu trovato in possesso al momento dell'arresto. L'interrogatorio dell'imputato e l'analisi di suoi scritti indussero il tribunale a condannarlo, il 16 novembre, al bando perpetuo dalla Savoia, pena il carcere. Ma la sentenza definitiva fu rinviata al giudice competente di Chieri, dal quale Sartori fu accompagnato con una scorta di arcieri. Quanto alle carte e ai beni che recava con sé, e che avevano evidentemente costituito tutto il suo patrimonio nelle sue peregrinazioni, furono tradotti con lui a Chieri.⁴³

L'ordine fu eseguito e Sartori fu consegnato al Parlamento di Torino, per ordine del quale venne rinchiuso nelle carceri del palazzo comunale di Chieri per la durata del processo, che si concluse nei primi mesi del 1556, a causa della morte in carcere dell'imputato. Del procedimento – e dei documenti acclusi, fra i quali le carte del Sartori – non si conserva l'incartamento, disperso come molta altra documentazione del periodo dell'occupazione francese nel ducato sabauda.⁴⁴ Una narrazione dettaglia-

⁴³ Il processo fu «Entre le procureur du Roi demandeur en cas d'exces et Jean Leharde Sartoris de Guiers prisonnier en la consiergerie de ceaus accusé. Veu le proces verbal de Gerardus Delanué prevost des marechaulx de Savoye du XII octobre dernier. Des responses dudict accusé tant par devant le commissaire sur ce depputé que ala chambre du conseil des pieces et escriptures dequelles ledict Sartoris a este trouvé saisis, l'arrest de la court du XXV dudict mois, enqueste sur ce faicte dessus, suivant audict arrest les conclusions du procureur generale du XXIII et XXV jour du present mois font considéré la court pour reparation de l'exces commis par ledict Sartoris le XII octobre dernier labanni et bannist perpetuellement de ce ressort luy faisant inhibition et defense de ne jamais retourner sur peine du fer et neaummoins ayant esgard aux livres et papiers desqueles a este trouvé saisi et a sa qualité ladict court l'a renvoye et renvoya en lestat aux fers chargés par devant le juge royal de Guiers lieu de son origine ou aultre competant sour la charge de prevost des marechaultz ou son lieutenant pour lui estre faict et parfaict son proces par sondict juge compe tant comme de raison. Lequel prevost ou son lieutenant sera tenu rapporter justification d'avoir exécuté le présent arrest. Quant à ce que lui est commandé tant pour le regard de la personne dudict Sartoris que de sedicts papiers, livres et charges, lesquels à ces fins luy seront baillez pour inventaire sur peine d'en estre responsable en sa propre personne et aultre amende arbitraire de ladicte court. Paschal [greffier criminel] Valence [senateur]. Il documento si conserva negli Archives Departmentales de Savoie, 1B 32: *Registre des arrêts criminel rendus sur pièces vues*, 9 janvier 1555-19 décembre 1556, cc. 167v-168r. Il senatore che firmò l'ordine era Jean Baptiste Valence de la Chapelle.

⁴⁴ La sola documentazione disponibile si conserva nell'Archivio di Stato di Torino, *Archivi camerati, Registro delle sentenze del Parlamento*, n. 618, voll. 1550-52, 1555, 1559, e *Materie ecclesiastiche*, cat. IX, mazzo 1, n. 13, quaderni di copie delle *Sentences rendues par le Parlement de Turin sous les François 1555, 56 e 1559 parmy lesquelles plusieurs d'hérésie et magie*, in

ta del processo è presente nell'opera di Giovanni Jalla, che non cita però la sua fonte; le sue informazioni sono comunque in gran parte confermate da due relazioni posteriori sull'operato del Senato torinese.⁴⁵ Stando allo studioso, Sartori fu imprigionato nelle carceri del palazzo comunale di Chieri, dove subì un processo ad opera del Senato, i cui atti furono stilati dal notaio Giovanni Francesco Martinetti. Al termine degli interrogatori, Sartori pronunciò l'abiura nella chiesa di san Domenico; ma egli non dovette apparire molto convincente, se gli inquisitori decisero di ricondurlo in carcere e di rendere più dure le condizioni della sua prigionia. Qui lo colse la morte per stenti. Nella già citata lettera di Busca si legge che «nel 1556, Leonardo Sartorius, di Chieri, nobile, dotto vegliardo, gravato da pesantissimi ceppi in tempo d'inverno, vinto dal rigore del freddo nel carcere, si addormentò piamente nel Signore».⁴⁶

Il «secondo Mosè», l'infiammato predicatore della palingenesi e della riconciliazione universale, deriso e bandito dal mondo protestante d'oltralpe, moriva in patria da «martire»: ignoti i suoi trascorsi, egli si apprestava a divenire un'icona della persecuzione cattolica per la storiografia riformata italiana. Jalla attribuì alla sua morte il «risveglio» della comunità protestante di Chieri – tanto che la città si guadagnò l'appellativo di «piccola Ginevra» – e l'improvviso aumento delle emigrazioni «religionis causa» di chieresi.⁴⁷

La nomea della famiglia Sartori nella causa protestante si accrebbe a seguito dell'esecuzione subita dal ventiseienne Niccolò e dalla compostezza con cui aveva affrontato la morte sul rogo. La sentenza fu emanata dal balivo di Aosta nell'aprile del 1557 per la predicazione delle dottrine riformate effettuata dal giovane in una cantina della città, rompendo il silenzio nicodemitico della comunità ereticale cittadina. Fallito un tentativo di fuga, neppure l'intervento della città di Berna – nella cui giurisdizione Niccolò rientrava in quanto studente a Losanna – era riuscito a

parte utilizzati e trascritti da LUCIEN ROMIER, *Les Vaudois* cit. e da GIOVANNI JALLA, *Il Parlamento francese di Torino* cit. Che la documentazione prodotta dal Parlamento fosse assai più consistente emerge anche dalla testimonianza di Tommaso Gambaudo, assistente di un segretario dell'istituzione, citata *ibid.*, p. 436: «Assicura che, se si trovassero li registri di quel tempo, si troverebbero più sentenze registrate di sua mano datte contro simili heretici [...] processati» (ASTo, *Materie ecclesiastiche*, cat. IX, mazzo 1, n. 21).

⁴⁵ GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., p. 80. Le relazioni sono due memoriali del 1607 e del 1716, conservati all'Archivio di Stato di Torino, *Materie ecclesiastiche*, cat. IX, mazzo 1, n. 28 e mazzo II, n. 13.

⁴⁶ GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., p. 80.

⁴⁷ *Ibid.*

scongiurare la tortura e la condanna alla pena capitale dell'imputato. Anche il suo caso fu celebrato dalla storiografia protestante in chiave propagandistica: questi, scrisse Jalla, si spense «serenamente» sulla piazza di Aosta il 4 maggio 1557 e «il racconto di quella scena impressionante fu portato in tutto il ducato dalle migliaia di astanti».⁴⁸ Secondo lo studioso, l'effetto controproducente di simili martiri fu peraltro subito colto dal duca Emanuele Filiberto che, riferendosi proprio al caso di Niccolò Sartori, in quello stesso maggio 1557 diffidò il nuovo vescovo d'Aosta, Marcantonio Bobba, dal «far morir pubblicamente quelli che stanno saldi nel errore suo [...] perciò che la costanza che ne la morte dimostrano induce piuttosto gli adherenti ad ostinatione che a pentimento»; meglio era, per evitare lo «scandalo» e il «pericolo» che le esecuzioni pubbliche comportavano, sopprimere gli eretici in segreto.⁴⁹

I Sartori non furono, tuttavia, esempi isolati della repressione religiosa in Piemonte in quel volgere di anni. Forte dell'appoggio di Enrico II e del ruolo conferitogli dall'editto di Chateaubriand, il Parlamento di Torino riprese infatti allora con grande vigore la propria azione coercitiva nelle Valli Valdesi e contro gli eretici sparsi nel territorio sabauda. Per ostacolare la diffusione della «secte lutherienne ou soit heretique» nelle Valli di Luserna, S. Martino e Perosa, soprattutto ad opera di predicatori forestieri, il Senato prese drastici provvedimenti contro i valdesi (arresto dei pastori, misure conversioniste, distruzione dei templi), che però non sempre furono attuati per le protezioni di cui essi godevano all'estero e in patria.⁵⁰ Di questa ondata repressiva le più note vittime furono il colportore Barthélemy Hector di Poitiers e il predicatore Goffredo Varaglia, entrambi celebrati dalla pubblicistica protestante come martiri della causa religiosa.⁵¹ Ciononostante la Riforma conobbe, negli anni successivi, notevoli progressi in Piemonte. In molte città del ducato, e in primo luogo a Torino, furono organizzate solide comunità; quelle valdesi si rafforzarono considerevolmente, anche grazie alla presenza di predicatori inviati

⁴⁸ *Ibid.*, p. 91. L'immatricolazione di Niccolò Sartori all'Accademia di Losanna non è documentabile per l'assenza delle matricole dal 1537 al 1602: vedi *Album Studiosorum Academiae Lausannensis 1537-1837*, Lausanne, F. Rouge, 1937, 2 voll., p. 7.

⁴⁹ GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., pp. 91 sg.

⁵⁰ *Id.*, *Il Parlamento francese di Torino* cit., pp. 427 sgg.

⁵¹ *Ibid.*, p. 429; *Id.*, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., p. 99; CARLO PAPINI, *Il processo di G. Varaglia* cit., pp. 29 sg.; JEAN CRESPIN, *Histoire des martyres*, Genève, Vignon, 1594 (rist. Tolosa, 1887), p. 528. Altri casi furono quelli del pastore della grande comunità riformata torinese, Alessandro Guyotin (costretto ad emigrare), di François Saillans, di Paolo Basterio e di Andrea Ponzio.

da Ginevra. Secondo il medico Aloisiano di Busca, nel 1559 trenta ministri predicavano apertamente a circa 40.000 fedeli nelle Valli.⁵² Lo stesso inquisitore Giacomelli fu denunciato al Parlamento per eresia.⁵³

Giovanni Leonardo Sartori non fu dunque un caso unico nell'Italia della metà del Cinquecento; neppure nella sua veste di profeta radicale. Mentre egli periva nelle carceri del Parlamento e il suo utopico progetto di riforma religiosa sprofondava nel silenzio, volgeva al termine la ventennale, e radicalissima, predicazione di un altro cittadino savoiano nel mondo protestante d'oltralpe. Claudio Allobrogo scandalizzava allora Augusta con le proprie concezioni antritrinitarie e il proprio visionarismo ispirato, dopo aver peregrinato in Germania e in Svizzera nel tentativo di diffondere le sue dottrine e di dare un'organizzazione ai suoi seguaci.⁵⁴ A causa delle sue idee e della sua opera di proselitismo, l'Allobrogo fu vittima di condanne e persecuzioni da parte dei riformatori e delle autorità civili, ancor più del Sartori. Nel suo caso, i giudizi dei riformatori hanno almeno il pregio di restituirci un pensiero ed eventi altrimenti non documentabili.⁵⁵

Dalle loro lettere veniamo a conoscenza che il viaggio di evangelizzazione dell'Allobrogo si era svolto tra Basilea, Berna, Wittenberg, Memmlingen, Augusta, Strasburgo a partire dai primi anni Trenta e che era stato caratterizzato da un notevole attivismo propagandistico – tanto che i suoi seguaci avevano deciso di radunarsi in un sinodo – suscitando reazioni violente nei rappresentanti del potere politico e religioso. Nel 1534, Berchtold Haller lo descrisse a Bullinger come uno squilibrato, ma

⁵² Lettera di Busca cit. in GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte* cit., pp. 98 sg.

⁵³ Il processo contro Giacomelli, accusato da un frate minorita di aver partecipato alle riunioni di conventicole ereticali e di aver predicato dottrine eterodosse, fu fatto a Roma per il rifiuto del Senato di procedere contro l'inquisitore senza prove certe; dovette concludersi con l'assoluzione dell'imputato: vedi GIOVANNI JALLA, *Il Parlamento francese di Torino* cit., pp. 431 sg.

⁵⁴ Su Claudio Allobrogo vedi FRIEDRICH TRECHSEL, *Die Protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin*, Heidelberg, Universitäts-Buchhandlung von Karl Winter, 1839-1844, I, p. 56; STANISLAUS VON DUNIN BORKOWSKI, *Quellenstudien zur Vorgeschichte der Unitarier des 16. Jahrhunderts*, in *75 Jahre Stella Matutina*, Feldkirch, L. Sausgruber, 1931, I, pp. 116 sgg.; C. O., X, b, coll. 88, 98, 104, 263, e soprattutto JOHANN G. SCHELHORN, *Dissertatio epistolaris de Mino Celso Senensi rarissimae disquisitionis, In haereticis coercendis quatenus progredi liceat, auctore, Claudio item Allobroge, homine fanatico ac SS. Triadis hoste, aliisque ad ... D. Jo. Laurentium a Mosheim perscripta a Jo. Georgio Schelhornio*, Ulmae, apud Dan. Bartholomeum et filium, 1748, pp. 72 sgg.

⁵⁵ Non si conserva nessun testo dell'Allobrogo e neppure Schelhorn poté raccogliere molta documentazione su di lui: vedi *ibid.*, p. 77.

pervicace e facinoroso sostenitore della dottrina monofisita, informandolo altresì della sua espulsione da Berna a seguito di un turbolento soggiorno.⁵⁶ Il riformatore aveva avuto modo di saggiare il savoiaro in una serie di colloqui, in seguito ai quali si era impegnato in molte, ma non sempre chiarificatrici letture sulla questione trinitaria.⁵⁷ Secondo la testimonianza di Haller, l'Allobrogo riteneva Cristo un «nudum hominem», Dio e figlio di Dio, ma non eterno, in quanto creato in un tempo storico, negava il significato salvifico del sacrificio di Cristo e la Trinità «personas tam quoad vocem, quam ad rem», attribuendo al termine «persona» il valore di qualità e non di sostanza. Benché il riformatore non riconducesse tali idee a Serveto, è evidente la loro affinità con le posizioni da poco esposte dal medico spagnolo nei suoi *De trinitatis erroribus libri septem* e *Dialogorum de trinitate libri duo*.⁵⁸ In effetti, per elaborare la propria concezione antitrinitaria l'Allobrogo riprese la spiegazione del prologo di Giovanni data da Serveto nel *De trinitatis erroribus*, ma, come poi i Sozzini, interpretò l'inizio del primo capitolo del Vangelo di Giovanni come l'inizio dell'epoca della redenzione.⁵⁹

L'affinità tra Allobrogo e Serveto fu evidente per Bullinger, Butzer, Melantone e Lutero. Il biografo di Bullinger, Josias Simler, riferisce che l'*antistes* decise di scrivere l'opera *Utriusque in Christo naturae, tam divinae, quam humanae contra varias haereses pro confessione Christi catholica assertio or-*

⁵⁶ La lettera del 7 maggio 1534 è edita *ibid.*, pp. 73 sg.: «Interim collocuti sumus cum Gallo hoc, qui tametsi mente compos non sit, natus tamen videtur ad pertinaciam et contentionem».

⁵⁷ Per rispondere alle obiezioni dell'Allobrogo, Haller aveva impiegato dei testi di Bullinger, di Zwingli e della Scolastica: «Vidi tua in Epistolam ad Hebraeos et aliis locis, quibus magnam mihi cogitandi occasionem dedisti. In hoc haereo, ut non plane intelligam, quid sibi velit vox persona, quam notionem Zwinglius vocat in Religione vera et falsa, alii vero nomina operationum, alii relationes aut proprietates. Vidi Scholasticos in primo sententiarum, sed ex illorum tricis me extricare nescio». *Ibid.*, p. 74.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 73 sg.: «Asseruerat Iesum Christum nudum esse hominem; dein cum aperitissimis a nobis urgeretur Scripturis, admisit: Christum naturalem Dei filium, adeoque Deum esse, sed non aeternum, immo in tempore constitutum et factum. Ait secundo: Atque hunc alioquin purum hominem esse fidei nostrae obiectum; cui satis abunde responsum est, sed minime satisfactum, pertinaci enim satisfieri nequit. Monuimus hominem, ut fidem hanc apud se habeat, id vero minime facturum scio. Restat, ut illi probemus: Spiritum S. esse Deum et ab aeterno, quem creaturam asserit. Negat Triadem, personas vero tam quoad vocem, quam ad rem». Le opere di Serveto erano state pubblicate ad Hagenau nel 1531 e 1533.

⁵⁹ Cfr. STANISLAUS VON DUNIN BORKOWSKI, *Quellenstudien* cit., pp. 116 sg. In particolare, secondo lo studioso, Allobrogo si fondava sul secondo libro, pp. 48a-53.

thodoxa (1534) per affrontare il «pericolo» Allobrogo, il quale, come un «Serveti emissarius» divulgava a Zurigo e in altre città svizzere concezioni che «mescolavano» le due nature di Cristo ovvero le negavano entrambe.⁶⁰ Tre anni più tardi, Filippo Melantone comunicava con toni molto allarmati al pastore di Norimberga Vitus Theodorus che, dopo il carcere e il bando subiti a Basilea nei primi anni Trenta, l'Allobrogo era stato allontanato anche da Wittenberg per le «deliranti» idee antitrinitarie, «σῆσιάζειν περὶ τὴν τριάδον», che aveva avuto l'ardire di esporre a Lutero. Melantone arrivava a invocare l'uso delle armi da parte del magistrato e dei fedeli per reprimere uomini siffatti, «ad delendos tales spiritus τετυφωμένους».⁶¹ A Strasburgo, Claudio Allobrogo incorse nella condanna di Butzer, il quale espresse la propria viva preoccupazione a Melantone narrandogli di quel «Serveti sodalis», che aveva avuto un tale successo nello spargimento del «virus Samosateni» da indurre i suoi seguaci ad organizzare un sinodo; un consesso che – Butzer temeva – avrebbe agito da moltiplicatore di eresie («discedant fanatici velut superiores»)⁶² Calvinò si mosse con decisione e tempestività per impedire quel sinodo antitrinitario nella Berna da poco emancipata dal dominio sabaudò, come il riformatore bernese Caspar Megander scrisse a Bullinger, lamentandosi dei problemi suscitati da quei francesi «superstiziosi, per non dire seditiosi».⁶³

⁶⁰ Il brano sull'Allobrogo, tratto dalla biografia di Bullinger (*Narratio de ortu, vita et obitu Henrici Bullingeri*, Zürich, C. Froschauer, 1575), è riportato in JOHANN G. SCHELHORN, *Dissertatio epistolaris* cit., p. 73: «Bullingerus [...] duas orationes evulgavit [...] alteram, qua asserit contra varias haereses duas in Christo naturas, divinam et humanam. Occasionem huic assertioni praebuit Claudius quidam Allobrox, Serveti emissarius, qui commiscebat in Christo divinitatem cum humanitate, aut potius utriusque veritatem negabat: quorum hic nonnumquam Tigurum at ad alia Helvetiae loca comeebat, et periculum erat, ne aliquibus venenum suum afflaret: scripto hoc malo illi obviam ire voluit».

⁶¹ *Ibid.*, pp. 72 sg. dove si riporta il brano della lettera di Melantone a Vitus Theodorus del 5 agosto 1537, edita in *Melanchtonis Opera*, III, n. 1599, coll. 398-400: «Audi, quid mihi Bucerus scripserit de Allobrogibus. Quispiam Serveti sodalis, apud illos sparsit virus Samosateni. Et leve hominum genus sic applaudit novo delirio, ut iam ea de re synodum indixerint, et metuat Bucerus, ne discedant fanatici velut superiores, authorem vidisse te opinor. Ante biennium, aut aliquanto amplius, haesit hic mensem unum atque alterum, cum antea Basileae in carcere fuisset. Hinc quoque iussus est abire, cum audissemus eum σῆσιάζειν περὶ τὴν τριάδον. Venerat ad Lutherum, cum eo acturus de illo delirio. Haec scandala Caesarem et bonos viros iustissime movent, ut de coercenda licentia cogitare cogantur. Quaeso explora negocium. Nam pii omnes non solum deplorare haec mala debebant, sed etiam ad delendos tales spiritus τετυφωμένους concurrere atque arma capere» (col. 400).

⁶² Vedi *supra*, nota 61.

⁶³ Il brano della lettera, dell'8 marzo 1537, è riportato in JOHANN G. SCHELHORN, *Dissertatio epistolaris* cit., p. 75: «Gallorum quidam in ditioe noviter occupata suspecti sunt no-

Le idee dell'Allobrogo non trovarono accoglienza benevola neppure da parte di una personalità del movimento religioso radicale come Caspar Schwenckfeld. Il riformatore slesiano condannò la concezione antitrinitaria dell'esule savoiaro in una lettera indirizzata «ad Augustanos et Argentoratenses» nel 1542, associandolo all'Ochino, e in una successiva lettera del 1556.⁶⁴ Le critiche dello Schwfenckfeld all'«Arrianischen Mann Claudius», come lo definì, riguardavano l'interpretazione data dall'Allobrogo del passo scritturistico tradizionalmente addotto a fondamento della dottrina trinitaria, ovvero Giovanni 1, 1, da questi letto «ut non λόγον ὑποστάτικον, sed verbum tantum promissionis et ideam de orbis redemptione animo divino conceptam». Secondo Schwenckfeld, l'Allobrogo sosteneva infatti che Giovanni non parlasse qui della divinità di Cristo, ma annunziasse solo la parola di Dio in merito alla promessa della redenzione del mondo, dato che il termine «Parola» si riferiva all'opera o al volere di Dio e non a Cristo in quanto consustanziale dall'eternità con il Padre. La posizione dell'Allobrogo, fondata sul capitolo quarto di *Esdra* e sull'esegesi del testo greco, apparve anche al riformatore slesiano del tutto simile a quella sostenuta da Serveto sulla base della critica filologica del *comma Iohanneum* di Erasmo; questi, attraverso un recupero di Origene, aveva infatti proposto una versione latina del passo che di fatto apriva a letture subordinazioniste di esso.⁶⁵

bis, haud recte de Christo personarumque Trinitate sentire, quam ob causam Calvinus Bernam veniens obnixè petiit, ut synodus cogeretur, quod abnegatum est homini usque post paschatis. Vide quantum negotii nobis facturi sint Galli illis superstisiosi, ne dicam seditiosi».

⁶⁴ *Corpus Schwenckfeldianorum*, Editors CHESTER D. HARTRANFT, ELMER E. SCHULTZ JOHNSON, SELINA G. SCHULTZ, Leipzig, Pennsburg (Pennsylvania), Breitkopf & Hartel, 1907-1961, 19 voll., VII, pp. 204-235 (*Sendbrief geschrieben an alle Christ gleubige güthertzige Menschen zü Augspurg unnd Strassburg*), pp. 206 sgg. Il riformatore intervenne a più riprese sull'Allobrogo, negli anni 1542-1550: vedi *ibid.*, voll. VIII-XI, *ad ind.* Alcuni brani dei suoi scritti sono citati in STANISLAUS VON DUNIN BORKOWSKI, *Quellenstudien* cit., p. 115. Cfr. FRIEDRICH TRECHSEL, *Die Protestantischen Antitrinitarier* cit., I, pp. 55-59; *Museum Helveticum* cit., VII, p. 667 (*Anedocta quaedam de Claudio Allobrogo homine fanatico et S. Triadis hoste*); JOHANN G. SCHELHORN, *Disputatio epistolaris* cit., pp. 75 sg.

⁶⁵ *Corpus Schwenckfeldianorum* cit., VII, pp. 218 sgg.: «Dass aber Claudius sagt, es habe Johannes nicht die Gottheit Christi damit wollen bewehren, sondern allein das Wort der Verheissung anzeigen und offenbaren wollen, was Gott nemlich von der Erlösung der Welt im Sinne gehabt etc. [...] Dass Claudius aus 4. Esre will bewehren, wie das Wörtlin, Wort, für das Werk oder den Willen Gottes werde genommen und draus vermeint zu schliessen, es sol alhie auch also genommen werden, solt er zuvor beweisen, das es drumb auch also Johannis I., müsse verstanden werden, wiewols dort an gedachtem Ort auch wider ihn ist; denn es stehet alhie klar: Und Gott war dasselbige Wort, ist nach unser Rede soviel, als dasselbige Wort war Gott, welchs noch klaerer die göttliche Natur und die Gottheit Christi

Nel 1550, l'Allobrogo era a Memmlingen, dove la sua predicazione apparve a Schelhorn un «ausum furiale», fomite di turbamento per la chiesa locale; tuttavia, per stessa ammissione dell'erudito, essa fu talmente efficace che solo l'indefessa azione pastorale di Ludovicus Rabus riuscì, diversi anni dopo, ad avere ragione dei suoi adepti.⁶⁶ La documentazione consultata da Schelhorn negli archivi cittadini informa su temi e aspetti di quella propaganda: l'Allobrogo riteneva corrotta la Sacra Scrittura, e soprattutto il principio del Vangelo di Giovanni, di cui proponeva una variazione in chiave antitrinitaria, e si presentava come un portavoce della verità divina che, nascosta alle genti, gli era stata rivelata dall'alto insieme con la capacità di interpretare i sogni e di predire il futuro, «utpote qui coelesti Ambrosia pastus sit». Queste idee e «alia huiusce furfuris deliria», come li definiva Schelhorn, erano accompagnati da minacce di morte per gli increduli.⁶⁷ L'opera di evangelizzazione costò all'Allobrogo ripetuti bandi dalla città.⁶⁸ Ad Augusta, il carcere. La misura, presa nel

ausweiset. Darum so spricht der Evangelist: Das Wort war Gott. Er redet nicht von Gottes Wercken, sondern von Worte Gottes, das inn und bey Gott allwege gewesen ist. Propter articulum Graecum $\acute{\omicron}$, και θεὸν ἦν ὁ λόγος, ist da λόγος, subiectum, zum Unterschiede der zweier Personen Vaters unnd Sones in Triade divina, und Deus praedicatum, tanquam Evangelista describat, quid sit λογόν, und wird draus bewiesen, dass das Wort ein Person sey, divinam essentiam continens. Est persona loquens cum patribus, wie hernacher folget: Filius qui est in sinu patris, ipse enarravit nobis etc. Verba Johannis ὁ λόγος ἦν πρὸν τὸν θεὸν sic exposuit Claudius: Deum secum decrevit; verba autem ὁ λόγος σὰρχ ἐγένετο, Deus decretum suum perfecit, et manifestum reddit». Sull'interpretazione di Erasmo del passo giovanneo vedi CECILIA ASSO, *La teologia e la grammatica* cit., pp. 184-191 e, per la rielaborazione di Serveto, CARLOS GILLY, *Erasmo* cit., pp. 312 sgg.

⁶⁶ JOHANN G. SCHELHORN, *Dissertatio epistolaris* cit., p. 76: «Idem fanaticus homo, mutare sedem ex sede fuetus, A. MDL etiam Memmingensem nostram ecclesiam furialibus ausis turbare conatus est. Nec defuerant, qui aures ipsi facile praeberent, homines novarum rerum cupidi, post quinquennium demum ad errores deserendos indefesso verbi divini praeconum, ac praecipue Theologi praestantissimi D. Ludovici Rabus, Ulma propterea huc evocati, studio perducti».

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 75-77: «Didici hinc inter caetera, Claudium classicum illum pro deitate Christi locum Joann. I, 1. sic interpretatum esse, ut non λόγος ὑποστατικόν, sed verbum tantum promissionis et ideam de orbis redemptione [*sic*] animo divino conceptam ibi innui existimaverit [...] Ex actis publicis cognovi, eum hic impugnasse Divini codicis integritatem, venditasseque praeter reliqua, corruptum esse principium Evangelii Joannis, ac loco θεὸν ἦν ὁ λόγος, legendum esse θεοῦ ἦν ὁ λόγος [...] Jactitabat porro, veritatem nondum in apricum productam, sed se, utpote qui coelesti Ambrosia pastus sit, ei propalandae divinitus esse destinatum, se somnia posse interpretari, ac inflatu divino futura praenuntiare, omnes tam magistratus, quam alios, qui fidem sibi denegant, funditus perituros, et quae sunt alia huiusce furfuris deliria».

⁶⁸ *Ibid.*, p. 77: «Sed primum alio migrare iussus, mox clanculum rediit, iterum deinde exterminatus».

1554 dal Consiglio cittadino, fu mitigata solo grazie all'intervento dei pastori.⁶⁹ Da quella data si perdono le tracce dell'esule.

Dopo l'Allobrogo e il Sartori, però, molti altri eterodossi mantennero vive le istanze critiche proprie del Rinascimento e della Riforma, contribuendo all'evoluzione culturale dell'Europa moderna. Non tutte furono personalità di rilievo, diverse furono la loro levatura intellettuale e la loro capacità di incidere, ma, come ho mostrato in queste pagine, si trattò di figure importanti poiché la loro lotta contro il principio d'autorità erose, con il tempo, la cultura e la società tradizionali. A distinguersi in questa azione di critica furono soprattutto i «ribelli a ogni comunità religiosa» e i «radicali» in genere.⁷⁰ Ma non solo. Coloro che rivendicavano, o praticavano, la libertà di indagine erano minoritari, ma non inesistenti all'interno delle stesse istituzioni, come mostra, ad esempio, il caso di Samuel Huber, un pastore di Berna che condivideva la rivoluzionaria concezione di salvezza universale di Francesco Pucci.⁷¹

Questi uomini sono respinti di nuovo nell'oblio e nel silenzio – dopo quello loro imposto dalle ortodossie del loro tempo – dagli odierni sostenitori di un paradigma interpretativo che legge l'evoluzione dell'Europa moderna alla luce di un generale «disciplinamento» nella cosiddetta età della «confessionalizzazione», focalizzando l'attenzione esclusivamente sugli aspetti istituzionali, speculativi e di costume creati dalle chiese, e individuati come costitutivi delle strutture portanti della modernità.⁷² Un

⁶⁹ C. O., XV, col. 48.

⁷⁰ Per questa impostazione del problema vedi DELIO CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento* cit. e ID., *La periodizzazione dell'età del Rinascimento*, ora in ID., *Studi di storia*, Torino, Einaudi, 1959, pp. 340-365; EUGENIO GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970; HUGH TREVOR ROPER, *Le origini religiose dell'Illuminismo*, in ID., *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Bari, Laterza, 1977, pp. 241-282, la voce «Tolleranza» di ANTONIO ROTONDÒ, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, a cura di VINCENZO FERRONE e DANIEL ROCHE, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 62-78 e le collane ideate e dirette da Rotondò, «Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento» e «Studi e testi per la storia della tolleranza in Europa nei secoli XVI-XVIII» (Firenze, Olschki). Un importante frutto del progetto dello studioso sono i tre volumi a lui dedicati *La formazione storica della alterità* cit., sui quali vedi CAMILLA HERMANIN, *La lunga genesi dell'idea di tolleranza. Studi e testi per la storia della tolleranza dal Rinascimento all'Illuminismo*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 2003, 39, pp. 375-389. Su tale prospettiva si basano anche le fondamentali ricerche di GEORGE H. WILLIAMS, *The Radical Reformation* cit. e di JONATHAN I. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

⁷¹ Sui rapporti fra Pucci e Samuel Huber vedi MARIO BIAGIONI, *Incontri italo-svizzeri* cit. e l'introduzione a FRANCESCO PUCCI, *De praedestinatione* cit., pp. 9, 16-24, 39-42 e *passim*.

⁷² Una messa a punto, con una ricca raccolta di studi, sul problema della confessionalizzazione e del disciplinamento – e sul relativo problema delle origini della modernità – è in

argomento per estromettere i non conformisti dalla storia della Riforma e, più in generale, dalla storia culturale e religiosa europea dell'età moderna è insistere sul loro isolamento, sulla sua loro esiguità numerica,⁷³ quasi che ciò sminuisse il loro significato storico: ma il «fatto non consiste in moltitudine», faceva osservare Dario Scala al Sinodo di Chiavenna del 1560, a quanti opponevano il criterio della maggioranza alla sua critica antitrinitaria.⁷⁴ E comunque, quale che fosse il numero e lo spessore intellettuale di quegli uomini, si trattò di voci autentiche, di voci di viventi, «come è viva la *airesis* che dà origine alla parola 'eresia': scelta, pensiero indipendente, libertà».⁷⁵

Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società tra medioevo ed età moderna, a cura di PAOLO PRODI, Bologna, Il Mulino, 1994 e in *Il Concilio di Trento e il moderno*, Bologna, Il Mulino, 1996, a cura di PAOLO PRODI e WOLFGANG REINHARD (con ricca bibliografia degli studi esteri). Studi recenti sul tema in *Confessionalization in Europe, 1555-1700. Essays in Honor and Memory of Bodo Nishan*, ed. by JOHN M. HEADLEY, HANS J. HILLERBRAND, ANTHONY J. PAPALAS, Aldershot, Ashgate, 2004. Queste categorie sono state criticate, fra i primi, da Gigliola Fragnito: vedi *Istituzioni ecclesiastiche e costruzione dello Stato. Riflessioni e spunti*, in *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, a cura di GIORGIO CHITTOLINI, ANTHONY MOLHO, PIERANGELO SCHIERA, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 531-550. Per una rassegna del dibattito sul problema vedi GIORGIA ALESSI, *Discipline. I nuovi orizzonti del disciplinamento sociale*, «Storica», II, 1996, pp. 7-37 e ora, le considerazioni di MASSIMO FIRPO, *Vittore Soranzo. Vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Bari, Laterza, 2006, pp. 511-517 e di ELENA BRAMBILLA, *La giustizia intollerante* cit.

⁷³ In tal senso si è espresso Alain Dufour nella sua recensione alla citata edizione critica del *De predestinatione* di Pucci curata da Biagioni, apparsa in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LXIV, 2002, pp. 179 sgg. e nella sua replica *ibid.*, LXV, 2003, pp. 524-525, alla risposta di Biagioni (*ibid.*, pp. 521-523). Biagioni fa rilevare, fra l'altro, il profondo radicamento della dottrina di Pucci nel dibattito religioso del Cinquecento.

⁷⁴ La testimonianza di Dario Scala è stata riportata da Antonio Rotondò in LELIO SOZZINI, *Opere* cit., p. 64.

⁷⁵ PAOLO CRISTOFOLINI, *Vico pagano e barbaro*, Pisa, ETS, 2001, p. 12.

APPENDICE

I

LA LUCIDA EXPLANATIO SUPER LIBRUM ALCHORANUM

(Basilea, 1553)

/ [3] Dominus noster Iesus Christus, aeternus Dei filius, verbum et sapientia Patris aeterni, eius immensa charitate qua nos diligit, erudiendo discipulos suos, omnes admonuit, dicens: «Videte ne quis vos seducat, multi venient in nomine meo, dicentes: 'Ego sum Christus'» (*Mat. 24, 4-5*), «Si quis autem vobis dixerit, ecce hic est Christus aut illic, nolite credere, quoniam surgent pseudochristi et pseudoprophetae, et seducent multos» (*Mat. 24, 23-24*), «Ego enim praedixi vobis, vigilate itaque, quia nescitis diem neque horam, in qua Dominus vester venturus sit» (*Mat. 24, 42*), «Sed hoc scitote, quoniam si sciret paterfamilias qua ora fur venturus est, vigilaret utique, et non sineret perfodi domum suam» (*Mat. 24, 43*), ut continue vigilarent Christi fideles, fortes in fide, ne a satana seducerentur aliamque doctrinam quam eiusdem Domini Iesu non acciperent, et dies Domini eos improvisos minime repe / [4] riret, sanctique apostoli, etiam omnes Christianos admonent, ut vigiles sint, ne alium Christum, vel aliam doctrinam reciperent, praeter evangelicam per eos traditam. Et scribit Paulus apostolus in secunda epistola ad Corinthios, cap. 11 (*II Cor. 11, 3*): «Timeo autem ne sicut serpens seduxit Evam astutia sua, ita corrumpantur sensus vestri, et excidant a simplicitate quae est in Christo Iesu». Item ibi: «Quod autem facio, et faciam; ut amputem occasionem eorum qui volunt occasionem, ut in quo gloriantur, inveniatur sicut et nos. Nam eiusmodi pseudoapostoli sunt operarii subdoli, transfigurantes se in apostolos Christi. Et non mirum: ipse enim satanas transfiguratur se in angelum lucis. Non est ergo magnum, si ministri eius transfigurantur velut ministri iustitiae: quorum finis erit secundum opera ipsorum» (*II Cor. 11, 12-15*). Item ad Galat cap. 5.: «Currebatis bene, quis vos impedivit veritati non oboedire? Nemini consenseritis: persuasio haec, non est ex eo, qui vocat vos. Modicum fermentum, totam massam corrumpit. Ego confido in vobis in Domino, quod nihil aliud sapietis: qui autem conturbat vos, portabit iudicium quicumque est ille» (*Gal. 5, 7-11*). Et ibi cap. 1. scribit: «Miror quod sic tam cito transferimini ab eo qui vos vocavit in gratiam Christi in aliud Evangelium: quod non est aliud, nisi sunt aliqui, qui vos conturbant, et volunt convertere Evangelium Christi. Sed licet nos, aut angelus de coelo, evangelizet vo / [5] bis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit.

Sicut praediximus, et nunc iterum dico: si quis vobis evangelizaverit praeter id quod accepistis, anathema sit» (*Gal.* 1, 6-9). Et Petrus apostolus in sua secunda epistola, capite secundo, admonet, dicens: «Fuerunt vero et pseudoprophetae in populo, sicut et in vobis erunt magistri mendaces, qui introducent sectas perditionis, et eum qui emit eos, Deum negant: superducentes sibi celerem perditionem. Et multi sequentur eorum luxurias, per quos via veritatis blasphemabitur, et in avaritia fictis verbis de vobis negotiabuntur, quibus iudicium iam olim non cessat, et perditio eorum non dormitat. Si enim Deus angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos in iudicium reservari. Et originali mundo non pepercit, sed octavum, Noe, iustitiae praeconem custodivit, diluvium mundo impiorum inducens. Et civitates Sodomorum et Gomorraeorum in cinerem redigens eversione damnavit, exemplum eorum qui impie acturi sunt, ponens» (*II Pet.* 2, 1-6). Item: «Melius enim erat illis non cognoscere viam iustitiae, quam post cognitionem retrorsum converti ab eo quod illis traditum est sancto mandato» (*II Pet.* 2, 21) apostolusque Ioannes in epistola sua cap. 4 scribit: «Charissimi, nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus si ex Deo sint, quoniam multi pseudoprophetae exierunt in mundum. In hoc cognoscitur spiritus Dei / [6] omnis spiritus qui confitetur Iesum in carne venisse, ex Deo est, et omnis spiritus qui solvit Iesum, ex Deo non est, et hic est Antichristus, de quo audistis» (*I Iohan.* 4, 1-3). Item: «Et nos vidimus et testificamur quoniam Pater misit filium suum salvatorem mundi: quisquis confessus fuerit quoniam Iesus est filius Dei, Deus manet in eo, et ipse in Deo: in hoc perfecta est charitas Dei nobiscum, ut fiduciam habeamus in die iudicii» (*I Iohan.* 4, 14-15, 47).

Cum igitur tantis admonuerint Dominus Iesus salvator noster eiusque sancti apostoli, ne receperint Christiani aliam doctrinam quam evangelicam, etsi angelus de coelo evangelizaret eis praeter id quod evangelizaverunt ipsi, maledictus esset: attestantes doctrinam Evangelii coelitus processisse, ut Paulus apostolus ad Timoth. affirmat (*Gal.* 1, 8-11), eaque a Domino accepisse testatur Corinthiis (*I Cor.* 15, 1): quapropter nullam ecclesiae Asiae et Aphricae excusationem habent, si tempore Mahumeti seducti fuerunt a satana in angelum lucis transfigurato, quoniam iam praemoniti erant per apostolos, ne aliud praeter quam quod evangelizatum per eos erat, reciperent. Quam condolendi sunt ministri ipsarum ecclesiarum, qui a fide exciderunt, et in principio non se opposuerunt pseudoprophetae subdolis, seminantibus doctrinam daemoniorum, et qui non vigilaverunt super gregem sibi a Domino commissum, admonentes populum in sana doctrina, et ipsi uti pastores resistentes, ne lupus qui est diabo / [7] lus, disperderet et mactaret oves gregis Domini, quoniam non solum damnationem eorum, et populi tunc existentis perpetrarunt, sed et plagam totius prosperitatis eorum in interitum sempiternum aperuerunt: exque receptione Alchorani Mahumetis, manifestum est in illis ecclesiis Asiae et Aphricae refrigidatam fuisse Christi fidem spemque et charitatem ex ea orientes. Et quoniam ut praedictum fuerat, in eis refrigescebat charitas et iam abundabat iniquitas multorum: ideo fecit Dominus ut quales essent, a fructibus eorum seipsos manifesta-

rent, cum plus in eis potuerit pseudopropheta cum parte Alchorani doctrinae seducentis, quam Christi Domini praecipientis, et apostolorum admonentium vox.

Sicut enim et ministri et populus illarum ecclesiarum, carnales erant effecti, ad id inducti paulatim a satana, ita et ex praesentatione libri Alchorani, in considerataque illius acceptatione, eos carnales esse manifesti facti sunt: cum non solum in receptione ipsius Alchorani resistentiam non fecerunt, sed ex duabus viis per librum ipsum propositis. Una quae ad Christum et eius Evangelium veteris et novi testamenti, uti verum, bonum et sanctum ducit confirmationemque ipsius et vitam aeternam ostendit; et altera, quae ad doctrinam incredulitatis fabulosam et voluptates huius saeculi vitamque lascivam et paradisum deliciarum vanarum filios Adae inducit, viam nihilominus / [8] perditionis et tremendi iudicii (talibus sic viventibus, toties in libro ipso comminati) statim acceptaverunt. Quid aliud haec subita vitae mutatio, et Christi eiusque sancti Evangelii renuntiatio manifestavit? Nisi quod ecclesiae ipsae quae ad amplexandam sectam illam carnalem protinus declinaverunt, iam prius corruptae et carnales erant effectae, postquam velociter ad vitam voluptatum seipsos commiserunt, nulla sani rectique iudicii matura deliberatione praehabita. Videntes in Alchorano scriptum, quod angelus Gabriel librum ipsum de coelis attulerat, quomodo tantae ecclesiae, et praecipue tot ministri ipsarum, professionem scripturae sanctae facientes, non animadverterunt ad praemonitionem eis factam a Domino per apostolum Paulum superius adductam; quod et si angelus de coelo evangelizaret eis, praeterquam quod evangelizaverant ipsi apostoli Domini, maledictus esset, et doctrinam ipsam non reciperent. In hoc certe nullam prorsus excusationem habent magnae ignorantiae et caecitatis vitaeque corruptae, et quod iam declinassent ad opera carnalia, sprete via novae renascentiae spiritualis, cum etiam haberent apostolum in epistola ad Romanos monentem: «Si secundum carnem vixeritis, moriemini, si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis» (*Rom.* 8, 13). Et Ioannem apostolum in sua unica epistola, erudientem Christi fideles, quod quicquid est in mundo / [9] est concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et superbia vitae, quae ex Deo non est (*I Iohan.* 2, 16), sed ipsi spretis tot saluberrimis admonitionibus, peiorem partem elegerint, quae frenum ad omnes concupiscentias huius saeculi, quae ex Deo non sunt, relaxat, et ad vivendum secundum carnem, quae in mortem aeternam ducit, uti frenetici et mentecapti seipsos penitus dederint. O stupens stupiditas! Est haec illa sancta sobrietas tam commendata a sanctis apostolis, maxime ab apostolo Paulo, docente ut sobrie et iuste et pie vivamus in hoc saeculo, quaerentes quae sursum sunt, sapientes quae sursum sunt, et non quae super terram, et resuscitantes cum Christo in novitate vitae, spiritu converseamus in coelis, ubi est Christus, salus et vita nostra aeterna, sedens ad dexteram Dei Patris, propter iustificationem nostram, ut nos immaculatos Patri praesentet, etiam quia non attendentes ad ea quae scripserat apostolus Paulus ad Romanos cap. 1. et. 2.: «Cum cognovissent Deum, et non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, ideo tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, in im-

mundicia et in passiones ignominiae et in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt, repletos omni iniquitate» (*Rom.* 1, 21, 24, 26, 28-29), suntque isti (ut ibi concluditur) inexcusabiles, quoniam in eorum baptismo, fidelitatem Christo Domino fecerant, et ea obliti, Christum renun / [10] ciantes, cum inimicis suis convenerunt, ut voluptuose secundum concupiscentias carnis et mundi secundumque viam perditionis viverent: ideo factum fuit eis ut crediderant et in cordibus eorum desideraverant. Quod datae fuerint ipsae ecclesiae in reprobum sensum, apparet, nam accepto et viso libro Alchorani, cum ibi iam dictae duae viae in eo propositae sint: una, vere credentium, quae confirmat Evangelium Iesu Christi Domini nostri in vitam aeternam, et altera quae tendit ad fabulas, voluptates huius saeculi et falsum paradisum deliciarum. Isti, uti filii Adae praevaricatoris, cum Mahumeto eorum pseudopropheta, cuius ex eodem Adamo terrestri descendencia suae generationis probatur, sprete via aeternae salutis, alteram viam carnalem ad interitum elegerunt, et cum Iudaeis negantes Christum Iesum autorem vitae, Mahumetum homicidam et seductorem petierunt. Nonne videtur in libro ipso, viris bonis vere credentibus recteque viventibus, toties replicatam esse pro missionem vitae aeternae? Et impiis incredulis male viventibus, iudicii aeterni comminatam fere in omni capitulo esse damnationem aeternam? Dicit aliquis: «Quomodo satanas confitebitur viam rectam, si pater mendacii est, et ipse aut sui ministri veritatem ipsam manifestabunt?» Cui respondemus, quod sicut tempore quo Dominus noster Iesus Christus erat in mundo daemonia confiteban / [11] tur cum esse Christum filium Dei, non voluntarie, sed ad id coacta, prout apparet quando dicebant: «Quid tibi et nobis Iesu fili Dei? Cur venisti ante tempus torquere nos?» (*Mat.* 8, 29). Quoniam Dominus Iesus torquebat ipsa, cogendo virtute suae deitatis ea confiteri eum esse Christum, in confusionem scribarum et pharisaeorum, qui dicebant quod in Beelzebub eiiciebat ipsa daemonia (*Mat.* 12, 24). Ita et in Alchorano, ipse Dominus Iesus uti filius Dei aeternus et verus Deus cogere potuit satanam suosque ministros ad confitendum eum esse Christum salvatorem mundi et ad confirmandum Evangelium suum, sicut clare inferius videbitur, ut eligentes et acceptantes alteram viam voluptatum carnalium et mundialium ducentem ad aeternam damnationem, essent inexcusabiles. Etiam quod esset angelus ipse Gabriel de coelo missus a Deo cum eodem Alchorano ad tentandum homines, postquam erant admoniti ne aliud reciperent quam Evangelium iam traditum per apostolos et evangelistas, si fuissent veri Christiani ipsum librum recusavissent, aut saltem eum mature inspexissent, etsi vidissent ibi aliud esse evangelizatum, praeterquam quod apostoli evangelizaverant, non acceptassent eum; si vero librum ipsum non deviare reperissent a doctrina evangelica, ipsi quoque ab ea non declinavissent, sed magis fervide sanctum Evangelium amplexi fuissent, et id ipsum sequi statuissent, prout debebant, sed post / [12] quam hoc factum est a Domino, qui iuste istos, qui eum spreverant, in viam caecitatis et ignorantiae reliquit. Nihilominus cum ipse sit dives in misericordia omnibus invocantibus nomen eius, et uti solus pius velit nunc a tenebris ad lucem, et a via mala ad rectam et sanctam eos revocare veritatemque lucis sui luminosi Evangelii omni-

bus patefacere, ut eam audientes et custodientes vitam aeternam habeant omnesque eam spernentes, aut de ea non curantes, omnino sint inexcusabiles, dignatus est ergo Dominus ipse noster Iesus Christus, mihi suo minimo servo Ioanni Leoni Nardo aperire sensum ut intelligam scripturas, et ut viam veritatis in ipso Alchorano contentam, nondum vere intellectam, aperiam alteramque erroris et mendacii ipsius Alchorani, notam faciam. Propterea ad ostensionem ipsarum duarum viarum earumque claram dilucidationem, ex ipso libro deveniemus, in Dei Patris gloriam et Iesu Christi Domini nostri sancto nomine.

Primae quidem viae rectae, confirmationis veteris et novi Testamenti, et quod unus est Deus et Iesus est Christus filius Dei, verbum aeternum, sapientia Patris verusque Deus et verus homo quodque vere credentibus in eum promissa sit vita aeterna omneque gaudium et bonum in coelesti patria, per librum ipsum Alchoranum apertam habemus probationem, nec non ea quae videntur negare Chri / [13] stum esse filium Dei et Deum: haec eadem etiam sunt, quae eius deitatem eumque filium Dei et salvatorem mundi esse affirmant. Reliqua autem dicta ipsius Alchorani obscura, fabulosa, mendacia pro ferentia et voluptatum vanarum plena, cum tot comminationibus extremi timorosi iudicii ostensioneque descendendae, non solum ex Adamo, sed ex Ismahele filio ancillae Abrahae, qui non est haeres benedictionis aeternae, sed tantum possessionis rerum temporalium, haec claram etiam probant, frequentibus eam perditionis viam, prout inferius apparebit. Igitur prior Azoara sic incipit.

AZOARA I

In nomine Dei misericordis, miseratoris, gratias Deo Domino universitatis misericordis miseratori, iudici diei iudicii. Te oramus, in te confidimus: mitte nos in viam rectam, viam eorum quos elegisti, non eorum quibus iratus es, nec infidelium (Sura 1, p. 8).

Quamvis autor huius libri in hac eius praefatione Deum Patrem et Dominum Iesum Christum aperte non nominet, tamen per ea quae successive declarat in ipso libro, hic tacite, et Deum patrem et Iesum Christum eius filium, in unitate deitatis essentiae intelligere possumus. Ponit enim hanc praefationem more libri Geneseos et veteris / [14] Testamenti, ubi in principio Deus solus nominatur posteaque nomina Domini et Dei semper ibi exprimuntur. Et quia, ut in libro deitatis Domini nostri Iesu Christi scripsimus, nomen Domini in novo Testamento magis Christo appropriari videmus, ideo per nomen Domini universitatis misericordis miseratori, quem declarat iudicem diei iudicii, intelligendus est Dominus Iesus aeternus filius Dei, quoniam sine eo, Deum iratum, et non pium, nec misericordem omnes reperient ex confirmationeque Evangelii quam videbimus in hoc libro factam, apparet de eo intellexisse, quia in Evangelio constat quod Christo Domino est data omnis potestas in coelo et in terra, et ipse uti verus Deus iudicaturus est vivos et mortuos, bonos et malos, rogando eum ut mittat eos in viam rectam, viam eorum quos ipse elegit, etiam in hoc

manifestat de Christo domino protulisse, et non in viam eorum, quibus iratus est, nec infidelium. Ecce quo modo posuit ibi duas vias, rectam scilicet credentium in salutem et alteram infidelium, in damnationem et iram.

EX AZOARA II

In nomine Domini, pii et misericordis, liber hic absque falsitatis vel erroris annexu, veridicus, eis quibus inest amor divinus, deitatisque timor / [15] et cultus, necnon orationum ac eleemosynarum studium, legum item, tum tibi, tum caeteris praedecessoribus coelitus a Deo datarum observatio spesque saeculi futuri, sectam veracem patefecit. Haec namque sui sequaces in summum ducens, summo bono ditat, ac veneratur, velut incredulis et erroneis, summum malum vere venturum minatur (Sura 2, pp. 8 sg.).

Stante approbatione sancti Evangelii, prout videbimus, in quo scriptum est per apostolum Paulum: «Quicquid facitis sive in verbo, sive in opere, in nomine Domini nostri Iesu Christi facite, gratias agentes Deo» (*Colos. 3, 17*), sic et autor huius libri, in nomine Domini pii et misericordis, id est, Domini nostri Iesu Christi, qui pius et misericors est, videtur omnia scribere et facere, dicens, quod hic liber qui est absque annexu falsitatis vel erroris, est veridicus eis, quibus amor divinus inest deitatisque timor et cultus. Sub hac brevitate comprehendit adorationem Patris aeterni, in spiritu et veritate eiusque invocationem amoris timorosi, id est filialis, et non servilis, prout est Christi fidelium. *Nec non orationum et eleemosynarum studium.* Id est, bonarum operarum quae in hac viva fide / [16] operantur per spiritum sanctum in charitate ex ipso spiritu nascente. *Legum item tum tibi, tum caeteris praedecessoribus coelitus a Deo datarum observatio.* Id est, legum veteris et novi Testamenti coelitus a Deo datarum, quarum ultima, quae est evangelica lex gratiae, fidei et pacis credentes salvat, non ex observantia legis Mosi, sed ex ista gratia et fide, cum non imputetur peccatum inobservantiae ipsius his qui sunt Iesu Christi, ut docet apostolus Paulus ad Romanos (*Rom. 5, 14 sgg.*), et in omnibus suis epistolis. *Spesque saeculi futuri.* Videlicet spes certa promissionum Christi in hac fide, quae non ut spes mundi vana est, sed segura et firma. *Sectam veram patefecit.* Hic scilicet liber sectam Christianam quae sola vera est, notam facit, cum in Christo Iesu Domino nostro fundata sit ex viva fide, qui solus veritas est totius veritatis in coelo et in terra. *Haec namque sui sequaces in summum ducens bonum, ditat, ac veneratur.* Id est, credentes in Christum ditat summo bono vitae aeternae, et divitiis non caducis, sed spiritualibus et veris, in aeternum permanentibus, quae per Christum Dominum, et in Christo, ac a Christo habemus. *Ac veneratur.* Id est, in magnum honorem ducit, quoniam scriptum est: «Fulgebunt iusti sicut sol in regno Patris eorum» (*Mat. 13, 43*).

EX EADEM II

/ [17] *Vos item filii Israel, bonorum quae vobis contuli reminiscentes, feoderis inter vos constituti dissolutionem vitate meque super omnia timentes, hunc librum meae legis a me coelitus missum, vestrae legis firmamentum esse cognoscite: unde nec vos eius obtrectatores, nec contradictores primos esse, ius aequum exigit* (Sura 2, p. 10).

Ecce quam clara est expressio de confirmatione veteris et novi Testamenti. Ibi alloquitur filios Israel, id est, Christi fideles electos, qui sunt veri filii Israel, non ut Iudaei, secundum carnem, sed potius secundum spiritum, et dicitur ad eos: «*Si estis memores bonorum quae vobis contuli*», scilicet per Iesum Christum, filium meum salvatorem vestrum, ex gratia et fide in eum, vitate dissolutionem foederis, gratiae scilicet et pacis, per Christum in baptismo firmati et constituti. Et timentes me ut filii, *Hunc librum meae legis*, scilicet evangelicae, coelitus missum, ut affirmat apostolus Paulus, sacram scripturam a spiritu sancto dictam coelitus processisse (*Gal. 1, 11-12*): vestrae ipsius legis evangelicae, quae unica est, firmamentum esse cognoscite. Seu sic, *Hunc librum / [18] meae legis*, scilicet evangelicae coelitus processae, quae est mea, cum sit meae gratiae et pacis, per fidem in Iesum Christum filium meum dilectum, cognoscite esse firmamentum vestrae legis, scilicet legis veteris Testamenti, ut ait apostolus Paulus: «*Per gratiam, legem destruimus? Absit: sed statuimus*» (*Rom. 3, 31*). Cognoscite ergo, o filii Israel, electi fideles, hunc librum Alchoranum esse firmamentum vestrae legis evangelicae, gratiae et fidei, et non destructionem nec mutationem. *Unde nec vos eius obtrectatores, nec primos contradictores esse, ius aequum exigit*. Quasi dicat, si vere filii Israel fueritis, in hoc cognoscetis quod per hunc librum, evangelium vobis confirmatur et non reprobatur. Ideo, ne sitis ipsius detractores, sicut sunt illi qui iudicant secundum faciem, sententia libri non bene considerata.

EX EADEM II

Caeterisque prophetis, postea libro tradito, Christo similiter filio Mariae, cui spiritus divinus, auxilium atque testimonium extitit, cur prophetas vobis missos, displicita praedicantes, vel interficitis vel contradicitis, huicque libro coelitus misso vestrae legis firmamento, nequaquam favere, sed / [19] contradicere rem cunctam videntes maluistis? Non impune quidem (Sura 2, p. 11).

Hic liber traditus Christo, est liber eius divinae potestatis in coelo et in terra, a Patre suo aeterno acceptus, ut habetur in Apocalypsi cap. 5. (*Apoc. 5, 1 sgg.*). Deus ante adventum Christi dederat prophetis aliquam potestatem annunciandi et aperiendi eius voluntatem populo suo, sed non talem qualem dedit Iesu Christo suo filio dilecto, qui est haeres universorum, per quem fecit et saecula, cui scilicet Christo, spiritus divinus, id est, eius divinatis essentia, quae in unitate aeterni spiritus est cum Patre, auxilium atque testimonium extitit, cum qua tanta mirabilia fecit. Et ponit redargutionem, quam ipse Iudaeis incredulis

faciebat, cum dicebat: «*Cur Prophetas vobis missos, et veritatem quae vobis displicet praedicantes, vel interficitis vel contradicitis?*» Postea declarat autor, hunc librum esse firmamentum legis, scilicet evangelicae. Et sic nos acceptantes hanc confirmationem uti bonam et firmam, retinebimus in ea parte in qua confirmat Evangelium, in aliis minime.

EX AZOARA IV

Omnium prophetarum alio super alium per me sublimato, et eorum quibusdam cum Deo locutis, Christo Mariae filio, animam nostram proprie / [20] conferentes, vim atque virtutem praecaeteris praebuimus.

Item subiungit

Ego quidem solus Deus vivus, et verus creator, praeter quem non est alius (Sura 4, p. 19).

Ecce quod et si aperte non dicit in hoc loco, Christum esse filium Dei et Deum, tamen cum dicit Deum illi contulisse animam suam, affirmat id ipsum, quia pro anima, intelligitur id quod sancta scriptura de eo testatur, praecipue apostolus Ioannes, dicens: «In ipso verbo vita erat, et vita erat lux hominum» (*Iohan.* 1, 4), quoniam sicut anima est vita corporis, ita pro anima intelligit hic quod Christus Iesus est vita aeterna, ut ipse dixit: «Ego sum via, veritas et vita» (*Iohan.* 14, 6). Et idem apostolus Ioannes in sua epistola: «Qui habet filium Dei, habet vitam aeternam: qui non habet filium, vitam non habet» (*I Iohan.* 5, 12). Testatur etiam sancta scriptura, quod Iesus Christus ab aeterno est filius Dei, verbum aeternum, sapientia Patris, splendor gloriae et viva figura substantiae Dei, portans omnia verbo virtutis suae, et in quo sunt repositi omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei, et in eo inhabitat omnis plenitudo deitatis omnisque gratia et virtus. Sed dicit hic, Mariae filio: ideo in eo, uti homine, filio virginis, Deus ipsam animam suam contulit, id est, re / [21] posuit hanc vitam sui aeterni verbi. Et ipse filius contulit, id est, secum et in seipso tulit vitam et virtutem deitatis in assumptione carnis ex Maria virgine, cum qua tanta mirabilia operatus est.

EX AZOARA V

Deus pius atque misericors, scilicet vivus et altissimus, praeter quem non est alius, qui prius Testamentum, deinceps Evangelium, rectas vias hominibus tradidit, postremum librum veracem, videlicet Alfurcam, vestrae legis confirmatorem, vobis desuper praebuit isteque continet verba quaedam firma et infrangibilia, quae sunt libri scilicet, mater et materia; quaedam vero contraria, quae nutantis perversique cordis homines ad controversiam caeteris inferendam, et ad expositionis suae notitiam exequuntur. Expositio vero sua, soli

Deo et sapientibus, qui toti libro credentes, totum a Deo datum esse testantur, cuius nulli, nisi sapientes, memores existant, patet (Sura 5, p. 21).

Postquam ostendit, Christum esse animam Dei / [22] et Mariae virginis filium, nunc in hac quinta Azoara, rectas vias hominibus demonstrat, videlicet Testamentum vetus, prius traditum a Deo pio, misericorde, vivo et altissimo, et deinceps, Evangelium, quae sunt duae viae rectae in unam reductae, in legem scilicet gratiae, spiritus et vitae, et postremum librum veracem, scilicet Alfurcam, seu Alchoram, vestrae legis scilicet evangelicae confirmatorem. Quoniam ut ubique explicat, hic liber non deviat ab Evangelio, in parte scilicet viae rectae, cum toties replicet, quod est ipsius Evangelii confirmatio: ideo hic clare loquitur, hunc librum continere quaedam verba firma et infrangibilia, scilicet ea quae pauca sunt et recta, in approbationem Evangelii veteris et novi Testamenti. Quae verba firma sunt mater et materia, scilicet principalis huius libri. Reliqua vero quae Evangelio contraria sunt, pro perversis et instabilibus hominibus pravi cordis scripta sunt, et non debent haberi in consideratione a Christi fidelibus. Ideo dicit, quaedam vero contraria sunt, quae nutantis perversique cordis homines, ad controversiam caeteris inferendam, scilicet scripta sunt. Et ipsi exequantur ad notitiam suae expositionis, id est, cum ipsi habeant cor perversum et instabile deditumque terrenis et malis concupiscentiis, haec trahent ad suum perversum sensum, ad ponendam controversiam et convertendum sensum libri, secundum eorum concupi / [23] scentias carnales, prout apparet. Quoniam et Mahumetus et omnes ecclesiae Asiae et Aphricae receperunt hunc librum, quia prius carnales erant effectae, ideo partem carnalem libri, eis magis placitam eligentes, et omnia alia, quae claram de Christo, et de confirmatione sui sancti Evangelii attestationem reddunt (ob nonnulla quae videntur de eius deitate esse dubia) spernentes, nec tot comminationes extremi iudicii et ignis aeterni verentes, in reprobum sensum verterunt, pseudoque prophetam Mahumetum, quem apparet ex Adamo terrestri descendisse, videlicet in praevaricationem mandatorum Dei partemque reprobam, Evangelio et vitae aeternae contrariantem, in eorum damnationem secuti sunt. O deflenda caecitas! Expositio Alchorani soli Deo pertinet, quia is solus est qui aperit sensum, ut intelligantur scripturae, et sapientes, id est, veri Christi fideles, sunt hii qui toto libro credunt, id est, Evangelio, quod ab hoc libro Alchorani confirmatur partique viae rectae veraci, quam intendit autor esse librum ipsum veritatis, ut in fine Azoarae vigesimae testatur, ubi dicit: «Iam esse datam divinam veritatem viae rectae» (Sura 20, p. 72), scilicet (ut alibi saepius exprimitur) in confirmationem Evangelii Iesu Christi, hancque viam rectam esse totam matrem et materiam libri, hic declarat, et alibi saepissime; praecipue autem in fine Azoarae vigesimae septimae, ubi dicit: «Iam libro posito, etc.» (Sura 27, p. 93) cum / [24] reliqua pro incredulis scripta sint, et non pro fidelibus affirmet eaque superflua esse intendit sapientibus positaeque ipsis incredulis in condemnationem.

EX AZOARA V

Angelis dicentibus: «O Maria tibi summi nuncii gaudium, cum verbo, Dei, cuius nomen est Christus Iesus, filius Mariae, qui est facies omnium gentium, hoc saeculoque futuro, senes et infantulos cunabula servantes conveniens, praesens, sapiens, vir optimus, ab universitatis creatore mittit». Respondet illa: «O Deus, cum virum non tetigi, filium quomodo concipiam?» Inquiunt Angeli: «Deo nihil occurrit impossibile, omnia prout vult operanti: cuius mandatum omne suum placere perficit ipseque filium tuum cum divina virtute venientem, librum legiferum omnisque magisterii peritiam, et Testamentum, ac Evangelium, mandatumque filiis Israel edocebit. Ille namque formis volatilium luteis a se compositis insufflans, volatile faciet. Cae / [25] cos et mutos curabit, morpheaticos atque leprosos emundabit, mortuos creatore cooperante vivificabit: quidque comestui, quidve dispositioni deputatum sit, propalabit. Quae cuncta, in Deum a credentibus miracula censentur, vetus Testamentum confirmabit, quaedam tamen prius prohibita licitis annumerabit seque cum divina virtute potentiaque venisse patefaciens, inquiet: «Timentes Deum, me sequamini» (Sura 5, p. 23).

Haec sola quae de Iesu Christo Domino nostro hic scripta sunt, sufficere deberent recte intuenti, ad approbandum quod hic liber concludit, eum esse Dominum Deum et salvatorem mundi, cum ibi vocet eum, summum nuncium et verbum Dei afferentem gaudium salutis, et virgini et omnibus hominibus. Quoniam enim hic liber confirmat Evangelium, ut apparet in multis locis, praecipue autem in Azoara duodecima bis, ubi primo dicit: «Christum item Mariae filium, cui commisimus Evangelium, quod est lumen et confirmatio Testamenti et castigamen ac recta via timentibus Deum» (Sura 12, p. 40). Item: «Sciendum quidem, viros legum nullius legi fideive perfectionem assequi, nisi Testamenti / [26] et Evangelii ac huius libri a Deo positi, praeceptis pareant» (Sura 12, p. 41). Ideo cum Ioannes apostolus et evangelista tam dilucide probet verbum Dei esse Christum, aeternum Dei filium, salvatorem mundi, lucem et vitam nostram, probatur etiam, quod ipse est nuncius summi gaudi, ab unitate deitatis missus, ut apparet in Evangelio, et maxime in epistolis Pauli apostoli scribentis ad Gal. 4.: «At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant, redimeret» (Gal. 4, 4-5). Et ad Romanos octavo capite: «Mittens Deus filium suum in similitudinem carnis peccati, et de peccato damnavit peccatum» (Rom. 8, 3). Cum ergo hic Alchoranus nomet Iesum Christum esse verbum Dei et summum nuncium a Deo missum virgini Mariae ad assumendam carnem ex ea, et approbat Evangelium, nonne concludit aperte eum esse aeternum filium Dei, et Iesum, id est, salvatorem, quod solius Dei est salvare, et Christum, id est, verum Deum, et verum hominem? Sequitur quod *est facies omnium gentium* id est, caput suae ecclesiae, quam per suam luminosam faciem deitate splendentem illuminat *in hoc saeculo atque futuro*. In hoc mundo per gratiam et fidem illuminando electos suos fideles et in Paradiso per gloriam suae deitatis, illustrando eos. *Senes et infantulos servantes cunabula conveniens*. Quoniam cum non sit / [27] personarum acceptor, om-

nes vocat ad se convenitque senes et iuvenes, ut credentes in eum salvos faciat invocantibusque nomen eius *praesens* aderit, ut eos protegat. Et cum sit *sapiens*, docebit eos spiritu suo omnem veritatem. Et quoniam non solum est verus Deus, sed etiam verus homo, uti *vir optimus ab universitatis creatore missus*, id est, a tota unitate deitatis missus, ponet animam suam, id est, vitam propriam, pro amicis suis electis fidelibus. *Respondet Maria angelis: «O Deus, cum virum non tetigi, filium quomodo concipiam?» Inquiunt angeli: «Deo nihil occurrit impossibile, omnia prout vult operanti, cuius mandatum omne suum placere perficit»*. Ecce quomodo concludit Mariam esse virginem, cum virum non tetigerit, sicut scriptum est in Evangelio Lucae capite primo (*Luc. 1, 34-35*). Per haec etiam annuit, quod confirmat reliqua ipsius Evangelii, sequitur, *ipseque scilicet Deus edocebit filium tuum*, id est, edoctus erit filius a deitate sua, qui secundum humanitatem ex te, opera spiritus sancti nascetur. Quoniam quamvis mittatur uti homo a tota trinitate et unitate deitatis, tamen ipse uti Deus veniet cum divina virtute, veniet, inquam, a seipso, propter nimiam eius charitatem deitatis, sicut homo missus fuit, et sicut Deus ipse sponte / [28] venit cum virtute et omnipotentia, *Deferens librum legiferum*, id est, divinae legis evangelicae. Et cum ipse sit Dominus et magister, cum peritia omnis magisterii, uti is qui potestatem habet docendi viam veritatis rectam, exponendi et confirmandi Testamentum vetus et annunciandi doctrinam sancti Evangelii, ac ad dandum mandatum filiis Israel. *Ille namque formis volatilium luteis a se compositis insufflans, volatile faciet*, id est, apostolos et discipulos suos, quos uti Deus creavit, et simul posuit vocando eos ad se, insufflans post eius resurrectionem, et dans eis spiritum sanctum. Volatiles, id est, spirituales faciet, seu de terrenis spirituales faciendo ad coelum evolare docuit. *Caecos et mutos curabit, morpheaticos et leprosos emundabit, mortuos creatore cooperante vivificabit*, id est, omnia miracula quae in Evangelio scribuntur esse ab eo facta, ipse fecit, cooperante eius Patre creatore et assistente cum spiritu sancto, ad omnia opera mirabilia quae fecit. Et in hoc manifestat eum esse filium Dei aeternum, et Deum ipsum, praecipue in hoc verbo *cooperante creatore*, id est, cum eo operante, quoniam nec Pater est sine filio, nec filius sine Patre et spiritu sancto esse potest ipseque propalabit quid licitum sit edere, et quomodo vivendum sit cum Deo et proximo, quoniam ipse uti / [29] Deus, docuit nos coelestia et aeterna, et omnia quaecumque audivit a Patre, scilicet scitu necessaria, nota nobis fecit. Quae omnia credentibus miracula et mirabilia apparent, prout sunt, quia omnia opera Dei in Christo Iesu et per Christum facta sunt magna admiratione digna. In altitudine divitiarum gloriae eius *confirmavit vetus Testamentum, et quaedam prohibita* in edilibus et caeremoniis, *licita fecit*. Cum ipse sit veritas, evacuavit umbram figurarum ipsius Testamenti, explicando legem modo perfectiori, et viam salutis edocendo quae ex lege haberi non poterat. *Seque cum divina virtute potentiaque venisse patefaciens, inquiet, Timentes Deum, me sequimini*. Claram deitatem Domini Iesu ibi ostendit, cum exprimit eum uti Deum venisse, et non missum fuisse, cum divina virtute et potentia, etiam cum vocat eum Christum, quod nomen importat deitatem et humanitatem (ut tam aperte scripsimus in libro deitatis Domini nostri Iesu Christi) id ipsum exprimit. Ma-

nifesta est ergo in hoc loco confirmatio Evangelii et lucida confessio, quod Iesus est Christus filius Dei verusque Deus et verus homo.

EX AZOARA VI

Tu vero caeteris intima Deum ve / [30] raciter iniunxisse, quod Abrahae sectam imitentur, qui nec incredulus, nec idololatra, primam orationis domum, Meham scilicet, locum benedictum, ubi ex ipsius Abrahae aedificio virtutes sunt manifestae, primo fondavit. Quo quilibet ingressus, omnis timoris expers quietus existit huncque locum ab omnibus honorari, et a quolibet sua facultate permittente peti, Deo summe placet incredulos autem minime curat homines (Sura 6, p. 25).

Scriptum est Genes. cap. 15.: «Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam» (*Gen.* 15, 6). Quoniam ob eius veram fidem fuit ordinatus a Deo, ut esset Pater multarum gentium, scilicet omnium credentium, quia ut ait Paulus apostolus ad Romanos quarto: «Abraham non ex operibus iustificatus est, sed ex fide, ut secundum gratiam firma sit promissio omni semini» (*Rom.* 4, 3, 13). Adducens dictum David: «Beatitudinem hominis, cui Deus accepto fert iustitiam fine operibus» (*Rom.* 4, 6). Ideo accepit a Deo signum circumcisionis, signaculum iustitiae fidei. Et ut ibi capite octavo scribit idem apostolus: «Nihil nunc damnationis est iis qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant, sed secun / [31] dum spiritum, qui fructificat in nobis credentibus opera bona, sancta et Deo grata, quae sunt media, non ut per ea salvemur» (*Rom.* 8, 1, 4), sed ut ad Ephes. 2. et Colossenses primo scriptum est: «Ut digne ambulemus ad Deum per Christum, fructificantes in omni bono opere» (*Ephes.* 2, 10; *Colos.* 1, 10). Igitur ut hic in Alchorano adducitur, ordinavit Deus, quod credentes imitentur sectam Abrahae fidelis, qui non fuit nec incredulus, nec idololatra, sed fundamentum accepit super domum spiritualem orationis et fidei, et non terrenam, credendo in illo venturo semine benedicto Iesu Christo Domino nostro, qui carnem assumpturus erat ex semine suo fideli. Fundatus enim erat Abraham supra firmam petram, videlicet super Iesum Christum, qui est firmum fundamentum omnium credentium. Quoniam ut in epistola prima ad Corinthios cap. 3. legitur: «Fundamentum aliud nemo ponere potest, praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus» (*I Cor.* 3, 11). Credentes autem qui ambulant secundum spiritum sanctum eis datum ex gratia et fide, fundati in domo Dei, in ecclesia Christi, quae est civitas sancta, Hierusalem coelestis, hi peregrinantur hac peregrinatione spirituali, dum vivunt in hoc saeculo, ambulantes secundum spiritum sine loci mutatione. Terreni vero et increduli, sunt deambulatores ad vanam peregrinationem visitationis templorum terrenorum manu hominum factorum, non cognoscentes (ut ait / [32] apostolus Paulus) quod templum Dei sumus nos (*II Cor.* 6, 16), et membra nostra sunt tabernaculum spiritus sancti Deusque excelsus non habitat in manufactis. Et ut etiam in hoc libro scribitur Azoara secunda: «Cum Dei sit oriens et occidens, versus

quamlibet partem orationes fundens Deum invenit» (*Sura* 2, p. 12). Item ibi: «Versus orientem vel occidentem orationes fundere, minime fideles veraces efficit, sed in Deum credere» (*Sura* 2, p. 15); et ut Azoara decima scribitur: «Ubi reperiri potest lex melior quam hominis humilis Deo penitus devoti, sequentis legem Abrahae» (*Sura* 10, p. 35). Quid clarius dici poterat? Ostendens per haec, quod domus Mechae terrena, est domus orationis et peregrinationis terrenorum hominum incredulorum et impiorum, qui sequuntur eorum pseudoprophetam Mahumetum et Ismahelem filium ancillae Abrahae, cui fuit dictum: «Non erit haeres filius ancillae cum filio liberae» (*Gen.* 21, 10). Et qui Ismahel non fuit haeres benedictionis et haereditatis aeternae, ut Isaac, sed tantum terrenae et temporanae. Ideo hic liber adducit Ismahelem in multis locis, per quem intelligit Patrem infidelium et terrenorum, contra quos toties comminatur extremam diem iudicii et poenam ignis aeterni: digne autem vocantur Mahumetani, Ismahelitae, id est, illegitimi filii Abrahae, qui viam filii ancillae, id est, viam servitutis et reprobationis elegerunt. Filii vero Abrahae fidelis (ut ait Paulus apostolus) (*Gal.* 3, 7) elevant / [33] puras manus ad Deum, orantes in omni loco adorantque Patrem aeternum in spiritu et veritate, et gratias agunt Deo et Patri nostro per Iesum Christum Dominum nostrum, cui sit gloria sempiterna. Quod de templo spirituali fidelium intelligat, patet, quia subiungit: *Incredulos autem minime curat homines*. Etiam quia non apparet in Evangelio ibi toties confirmato de huiusmodi aedificio templi Mechae terreno, sed de aedificio fidei spirituali.

EX AZOARA XI

Legato ad vos cum divina veritate misso credite, ut boni efficiamini hocque vobis erit optimum. Sin autem, Dei sapientis et incomprehensibilis sunt universa coeli et terrae. Summopere quidem cavendum, ne lege vestra quid indignum proferatis, nec de Deo quicquam nisi verum dicatis, Iesus Mariae filius, Dei nuncius suusque spiritus, et verbum Mariae coelitus missum existit. In Deum, itaque illique suo legato credentes, ne dicatis Deos tres esse, cum non sit nisi Deus unus, qui filio caret eique omnipotenti universa coeli terraeque subiecta sunt (*Sura* 11, p. 37).

/ [34] Duos legatos nominat hic liber et nuncios. Primo Azoara sexta nominat Mahumetum, dicens, quod alii prophetae eum praecesserunt, et de morte eius ibi loquitur (*Sura* 6, p. 17), ubi ipsum inter lites et caedes ponit, ut manifestet eum esse legatum mortis, et nuncium damnationis quodque alios prophetas eum praecessisse, quoniam alii nunciaverunt sancta et recta, Mahumetus vero omnia trahens in reprobum sensum, viam infidelium, incredulorum et reprobum in damnationem nunciavit; nominatur etiam Mahumetus Azoara 57. in principio (*Sura* 57, p. 157), sed non pro legato, nec propheta, nec nuncio Dei. Et quia antequam nominet Mahumetum scribit de divertentibus se a via recta et incredulis, ideo subiungit veritati super Mahumetum positae credentes,

id est, creditae quod ipse sit is qui divertet vos a via recta, et in incredulitate ambulare faciet, quoniam hanc veritatem supra Mahumetum posuimus, id est, superius, antequam nominaremus ipsum, posuimus verba veritatis, quod ipse divertat homines a via recta, seu veritatem in Alchorano expressam super eum posuimus, sed ad viam incredulitatis conversus, viam rectam spernet et viam malam docebit. Etiam Azoara 73. scriptum est, eos esse incredulos qui vocant Mahumetum, Dei nuncium (*Sura* 73, p. 172). Alterum legatum et Dei nuncium exprimit liber Alchorani, videlicet in hac Azoara 11. (*Sura* 11, p. 37) et in Azoara 12. etiam scribitur: «Misi / [35] mus Chistum item Mariae filium, cui commisimus Evangelium» (*Sura* 12, p. 40), quod est lumen et confirmatio Testamenti, etc. Item in eadem Azoara dicit circa finem: «Christus quidem Mariae filius, non est nisi Dei nuncius» (*Sura* 12, p. 42); et Azoara 71. exprimit, eum esse nuncium Dei (*Sura* 71, p. 171). Clarum est ergo, quod Christus Iesus est ille supremus nuncius, et ipse est is magnus legatus, qui a Deo Patre suo volens missus est, cum tanta nunciacione aeternae salutis, cum tali nova legatione plena omni gaudio omnique laetitia et exultatione, qua nunquam melior fuit, est, nec erit, videlicet quod Deus sic dilexerit nos, ut filium suum unigenitum dederit, ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam. O felix in aeternum super omnes felices legationes! O beata nunciatio, cunctas alias prae-cellens! Ideo scribitur hic, Iesum Christum non solum esse Dei nuncium, sed spiritum Dei, et verbum Dei. Quid apertius dici poterat, quod ipse sit verus filius Dei et Deus? Cum illi attribuat verbum substantium, est, essentiam deitatis importans nominetque eum per nomina sibi imposita a Deo per os apostolorum, evangelistarum et prophetarum, Deus indivisibilis est. Si est verbum Dei et spiritus Dei, et (prout Azoara quarta scribitur) (*Sura* 4, p. 19) ipse est anima Dei: ergo est verus Deus, et verus homo, quia dicit, etiam Mariae filius. *In Deum itaque illique suo legato, ad vos cum di / [36] vina veritate misso, credite.* Id est, credite in Deum, scilicet Patrem et in suum legatum, id est, in Iesum Christum, aeternum verbum et sapientiam Patris, ad vos cum divina veritate sancti Evangelii missum, et qui eius nimia charitate sponte venit, a sede suae maiestatis descendens in terram, ad moriendum pro nobis credentibus, ut nos redimeret a tyrannide satanae, et nos eriperet ab hoc saeculo nequam duceretque cum eo ad vitam aeternam. Credite igitur in eum, et eius Evangelio coelitus misso, *ut boni efficiamini*, scilicet in eius iustitia, et non vestra, iustificati, et per opera sua sancta, et non vestra, salvati. *Et hoc erit vobis optimum.* Quoniam cum ipse sit Deus, nil melius quam esse cum Christo Iesu Domino et salvatore nostro, qui est salus, resurrectio et vita nostra aeterna. *Summopere quidem cavendum, ne lege vestra quid indignum proferatis.* Ecce quomodo prius admonet credentes fideles, ne aliquid proferant lege eorum indignum, et ut etiam sequitur, de Deo quicquam, nisi verum dicant. Ideo dicendo quod Deus caret unico aeterno filio, ut post hanc admonitionem scribitur ibi, nonne hoc est lege Christiana indignum? Et facere Patrem aeternum mendacem, qui toties testatus est de filio suo dicens: «Hic est filius meus dilectus, ipsum audite» (*Luc.* 9, 35). Si Pater aeternus non habet filium testimonium eius men / [37] dax esset, quod tamen nullo modo

esse potest, quoniam Deus verus est, et satanas ac homo mendax, Christiani negantes filium Dei, lege eorum indignum pronunciant. Sed nil verius est, quod filius aeternus est cum Deo Patre, ante omnia saecula, ideo eo non caret, nec eo indiget, quoniam semper fuit, est, et erit cum eodem Patre, in una eademmet deitatis essentia, eademmet substantia et eademmet potentia verumque est, ut hic liber dicit, quod non sunt tres Dei, sed unus solus est Deus, in quo omnia unusque est Dominus noster Iesus Christus, per quem omnia constant, et unus ac idem spiritus sanctus a Patre et filio ab aeterno procedens, et sic unum et eundem esse Deum, et non tres Deos affirmare debemus. *Eique omnipotenti universa coeli terraeque subiecta sunt.* Et omnia quaecumque voluit, fecit: non est etiam qui possit resistere voluntati suae.

EX AZOARA XII

Cum viris item Christianae professionis, nostrae dilectionis foedere firmato. Viri legum, vobis nuncius vester missus, vos multa prius a nobis negata docturus, multa adhuc taciturnitati commendaturus, lucem secum librumque coelitus immisum, qui timen / [38] tibus Deum, viam salvam et rectam ostendit, et a tenebris eiicit, affert. Sciendum quidem eos incredulos esse, qui Iesum Mariae filium Deum esse dicunt. Quis enim eis quicquam faceret, inde si Deus omnipotens, omnia prout vult faciens, cuius imperio cuncta subiacent, Christum atque Mariam, omnesque mundanos mori faceret? Vos Iudaei atque Christiani, si Dei filii sui que dilecti estis, pro ut vos dicitis, cur vobis culpas atque peccata gerentibus poenas et malum ingerit? Certe vos nil aliud quam homines estis, a Deo veniae mercedisque maxime datore, ad quem omnium erit redditus creati. Vobis viri boni, nuncium vestrum alium prophetam a longe sequentem dimisimus, ne vos iuste conquarimini vos carere doctore, qui gerenda praecipiat, illicitaque prohibeat (Sura 12, p. 39).

Christiani in baptisate cum Christo Iesu filio Dei, firmant pactum gratiae et pacis, et promittunt esse fideles Christo sequique eius praecepta evangelica. Et Christus Dominus promittit tales / [39] eius fideles salvos facere, ut latius in libro deitatis scripsimus. Ideo dicit *vir legum*, id est, o Christiani, quibus data est lex gratiae evangelica, quae legem Mosi statuit, vobis nuncius vester missus est, id est, Iesus Christus, filius Dei a Patre descendens, docturus vos multa prius a Deo negata, id est, docturus viam paradisi, viam rectam salutis, viam vitae aeternae, quae in eo est, et quae prius ob peccatum transgressionis Adae, filiis hominum per eum negata fuerat. Et qui multa adhuc taciturnitati commendaturus, ut ipse dixit apostolis: «Multa habeo adhuc vobis dicere, sed non potestis portare modo» (*Iohan.* 16, 12), Paulusque apostolus «Audivit arcana verba quae non licet homini in hac vita loqui» (*II Cor.* 12, 4). Affert Christus Iesus lucem secum, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Et librum coelitus missum, id est, sanctum Evangelium, a spiritu sancto dictatum, qui diligentibus Deum et timentibus, viam salvam et rectam ostendit, salutis et vitae aeternae ipsosque a tenebris eiicit. *Sciendum eos incredulos esse, qui Iesum*

Mariae filium, Deum esse dicunt. Certum est quod hi sunt increduli, qui dicunt Iesum uti Mariae filium, et purum hominem, esse Deum. Quoniam Iesus Christus est aeternus Dei filius, verus Deus et verus homo. Ideo sicut anima hominis non est corpus, nec corpus est anima, ita et in Christo aliud est eius deitas, / [40] quae numquam habuit principium, nec umquam habebit finem, et aliud, eius humanitas. Deitas sua est et fuit semper cum Deo Patre et spiritu sancto, et corpus suum opera spiritus sancti traxit a Maria virgine. Si dicemus igitur eum, uti Mariae filium esse Deum, mendaces et increduli sumus, quoniam ipsum filium Dei, et verum Deum, primo credere et vocare debemus; postea autem Mariae virginis filium. Angelus enim dixit Mariae: «Quod enim ex te nascetur sanctum, vocabitur filius Dei» (*Luc.* 1, 35). Si vocabitur, ergo erit, quoniam spiritus sanctus imponit nomina veritatis, et non mendacii. Etiam increduli negant eius deitatem, quia si vere crederent eum esse Deum seque habituros eum tamquam Deum iudicem in novissimo die, non in infidelitate, sed Christiane viverent. Sequitur, *Quis enim eis quicquam faceret*, et c. Nulli dubium esse debet, quin Deus possit omnes creaturas etiam humanitatem Christi annihilare, sed hoc non convenit eius nimiae charitati et bonitati, cuius proprium est benefacere, et per Iesum Christum suum filium dilectum omnes diligentes eum, et in Christum credentes, in vitam aeternam vivificare, et non morti tradere. Ideo pro incredulis ita loquentibus, in eorum reprehensionem posita est haec propositio: *Vos Iudaei atque Christiani*, et c. Quia de Iudaeis non credentibus in Christum, et Christianis infidelibus intendat, / [41] verum dicit, quod non sunt nisi homines (ut ait Paulus apostolus) animales (*I Cor.* 2, 14), id est, sensuales et carnales; ideo male se vocant filios Dei iusteque Deus ingerit culpas et peccata in eorum iudicium, et infidelitatis condemnationem, sed credentes in Christum, ex spiritu sancto eis dato, ex gratia et fide sunt corda ipsorum corroborata interiusque sentiunt gratiam et dilectionem Domini utque ait apostolus ad Roman.: «S. spiritus Dei reddit testimonium spiritui nostro, quod sumus filii Dei» (*Rom.* 8, 16), si autem filii, et haeredes, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi. Et in epistola ad Galatas capite quarto: «Quoniam autem est is filii Dei, misit Deus spiritum filii sui in corda vestra, clamantem Abba, Pater» (*Gal.* 4, 6). Itaque iam non est servus, sed filius, ideo veri Christi fideles, et interius ex corroboratione spiritus sancti eis ex gratia donati, et exterius per bona opera quae in charitate in gloriam Dei et aedificationem proximi ac suam operantur, cognoscunt se esse filios Dei, quamvis ex hoc magis se humiliant demonstrantque ex dictis suis operibus sanctis, quod veri sunt fideles electi. Et sic isti habent veniam peccatorum suorum in hac fide per merita Iesu Christi eorum Domini et salvatoris, et non propter sua, cum eis non imputentur ipsa peccata. *Vobis viri boni nuncium vestrum*, et c. *dimisimus.* Id est, ex gratia et misericordia nostra misimus, / [42] o viri boni, scilicet Iesu filii mei fideles electi, vestrum nuncium, id est, Christum, vobis et pro vobis traditum, sequentem alium prophetam, id est, Mosem. *A longe.* Cum multa sit distantia inter filium Dei, et eius famulum Mosen, inter legem irae et mortis, et legem spiritus et vitae interque Deum et hominem, etiam a longe sequentem, quoniam iis qui Christum praestolabantur, eius adventus

longus et tardus esse videbatur. Sed ne iuste conqueri possint homines, maxime Hebraei, quibus erat facta promissio salvatoris, quod Deus promiserit mittere eum, et non observaverit, ideo misit illum, ut non carerent doctore, cum eum dederit in supremum doctorem, docentem nos coelestia et aeterna, et non caduca ac inania. Qui praecepit gerenda videlicet ut cognoscamus unum solum Deum, vivum et verum, et ut credamus in filium suum diligamusque proximum nostrum in charitate prohibuitque illicita, in non cognoscendo Deum, neque credendo in ipsum Iesum Christum salvatorem mundi, et in malefaciendo proximo nostro, quae sunt illicita contraria sanctis Dei praeceptis, omnino vitanda.

EX EADEM XII

Christum item Mariae filium, cui commisimus Evangelium, quod est lumen et confirmatio Testamenti, / [43] et castigamen, ac recta via timentibus Deum, ad vestrae legis complementum misimus. Omnis igitur Evangelii servus, ipsius praecepta iudicando sequatur, sin autem malus erit. Tibi quoque librum veritatis suorum praeceptorum confirmatorem, cum quo tuum est iudicare, desuper misimus. Tu igitur secundum ipsum inter eos discussurus, eorum velle nequaquam, sed solum veritatem amplectere, cum sui cuique posita sint a nobis lex et iudicia (Sura 12, p. 40).

Quam manifesta sit sancti Evangelii confirmatio, ex his verbis nimis evidens est eiusque approbatio certa, sine aliqua difficultate vel dubitatione. Cum ut ibi scribitur, Deus qui videtur loqui legatis suis, et populo affirmet misisse Christum filium Mariae virginis secundum carnem, cui commisit Evangelium, quod est lumen et confirmatio Testamenti scilicet veteris; et castigamen, id est, correctio ipsius Testamenti, seu illius explicatio rectaque via timentibus Deum, id est, veris Christi fidelibus, et ad complementum ipsius legis, scilicet veteris Testamenti, igitur omnis servus Evangelii, id est, servus Iesu Christi, in libertate spirituali et / [44] Christiana, serviens in hoc Evangelio Christo Domino, iudicando sequatur praecepta legis Dei, sin autem malus erit. Et tibi Mahumeto, seu cuicumque iudicanti populum, desuper misimus librum veritatis confirmatorem praeceptorum suorum, id est, hunc librum, qui (ut in praecedentibus dixerat) sub brevibus continet veritatem, viae rectae confirmando vetus et novum Testamentum Evangelii, ubi continentur Dei praecepta, cum quo lumine evangelico tuum est iudicare, recto scilicet iudicio. Tu igitur qui eris secundum ipsum, scilicet Evangelium, discussurus ea, scilicet quae in populo occurrent ordinanda et terminanda, nequaquam id fiat ad velle eorum, id est, partium quaerentium iudicium, sed solum amplectere veritatem, cum posita sint a nobis lex et iudicia cuique sui, ecce quam apparens in his est approbatio veteris et novi Testamenti, et Christum Iesum esse verum Messiam salvatorem mundi sicque filium Dei, et filium Mariae virginis, Mahumetoque, et suis successoribus, fuisse ostensam rectam viam iudicii evangelicae veritatis, quam minime sequi curaverunt, sed ea sprete aliam viam incredulitatis amplexi et secuti sunt.

EX EADEM XII

Sciendum quidem, viros legum nullius legi fideive perfectionem as / [45] sequi, nisi Testamenti et Evangelii, ac huius libri a Deo positi praeceptis pareant. Hic autem multis eorum incredulitatem atque maliciam et obstinationem augebit: quod tibi nullam curam iniiciat.

Item ibi

Omnes quidem dicentes Christum Iesum Mariae filium, Deum existere, mendaces et increduli reperti sunt, cum Christus ipse dixisset, filii Israel in Deum, Dominum meum atque vestrum, credite: cui quisquis socium atque participem posuerit, ingressum paradisi illicitum sibi reperturus, et in ignem ibit, in perpetuum expers adiutoris atque vindicis. Sunt iterum increduli, firmantes Deos tres esse, quia non est nisi unus Deus. Unde si huiusmodi verbum non mutaverint, malo gravissimo percutientur. Cur igitur se non convertant ad Deum, veniamque praecentur mirandum? Ille namque veniam atque misericordiam illis / [46] tribuet. Christus quidem Mariae filius, non est nisi Dei nuncius, quem et plures nuncii praecesserunt, mater namque sua vera, et illi uterque comestibilibus vescebantur. Qualiter res ex plano perspice, et quare non credant, postea propende, quia loco Dei, quod nec bonum nec malum nobis dare potest, adoratis: cum Deus omnia sciat et audiat. Viri legum nil nisi veritatem in lege vestra sublimite, non imitantes homines, qui prius erronei multos errare fecerunt, filios autem Israel ob incredulitatem suam atque maliciam, ab amore suo Deus per linguam David, Christique filii Mariae, prorsus eiecit (Sura 12, pp. 41 sg.).

Viri legum, ut superius exposuimus, sunt Christi fideles, habentes legem veteris et novi Testamenti, quae tamen in unam reducuntur legem, scilicet gratiae et spiritus, qui nisi pareant praeceptis Christi, credendo viva fide in eum, et diligendo proximum fratrem suum, nullam perfectionem assequuntur. Hic scilicet liber augebit multis eorum qui lecturi et audituri sunt eum, incredulita / [47] tem atque maliciam, quoniam cum iam cor eorum excaecatam sit ad concupiscentias vanas, diligentes isti gloriam hominum, magis quam gloriam Dei, ideo videntes in libro scripta voluptatum, ea potius amplectentur, quam ea quae viam Dei rectam nunciant, et Evangelium confirmant. Quod tibi nullam curam iniiciat, sed Mahumetus ad haec non attendens, dux factus incredulorum carnalium, cum populo carnali et voluptuoso viam incredulitatis et voluptatum inanium amplexus est caecoque ducatum praebente caecis, ambo in foveam inferni cadunt. O miseranda frenesis! Isti igitur mendaces et increduli damnandi, dicunt haec verba, *Omnes quidem dicentes Christum Iesum Mariae filium, Deum existere, mendaces et increduli reperti sunt.* Et contra se dicunt seipsosque quod in Christum non credant, omnibus manifestant, quamvis enim maliciose, et per incredulitatem ut Christum blasphemant, hoc dicant, tamen recte sentientibus hoc dictum non tollit, quin Christus sit filius Dei aeternus. Quoniam ut superius iam exposuimus, qui dicunt Christum Iesum, uti Mariae filium, et tam-

quam hominem Deum existere, mendaces reperti sunt. Quia Christus est verus filius Dei et sic verus Deus verusque filius Mariae virginis secundum carnem, et sic verus homo. Ita ut tamquam homo, Mariae filius non sit / [48] Deus nec uti filius Dei, non sit homo potestque uti filius Mariae et verus homo dicere illa verba, *O filii Israel, in Deum Dominum meum atque vestrum credite*. Tamen ut patet in Evangelio, per hunc librum toties et ubique confirmato, ipse dicebat discipulis suis: «Creditis in Deum, et in me credite» (*Iohan.* 14, 1). Item: «Non creditis quia ego in Patre, et Pater in me est» (*Iohan.* 14, 10), alioquin propter ipsa opera credite, quoniam ut verus filius Dei et Deus haec dicebat: *Cui quisquis socium atque participem posuerit*, et c. Verum dicit, quod Deus non habet socium, quoniam ipse est omnipotens. Pater, filius et spiritus sanctus, in unitate essentiae unus est Deus, omnia potens, qui non patitur habere socium coadiutorem eius omnipotentiae, nec etiam participem, prout intendit et declarat hic liber, *Azoara* 15. ubi dicit: «Quorundam quidem est positio, diabolos socios atque participes Dei esse» (*Sura* 15, p. 48). Ipse vero omnium conditor omniumque cognitor, praeter quem non est alius, nil novit talium. Nec etiam novit malos, qui sunt participes daemoniorum, pro filiis et participibus suis, sed tantum suos electos, vere credentes in eum et in Iesum Christum eius filium dilectum, unigenitum et primogenitum. *Sunt iterum increduli firmantes tres Deos*, et c. Haec superius exposuimus, quod quamvis sit distinctio in deitate Patris et filii et spiritus sancti, tamen non sunt tres / [49] Dei, sed unus solus / verus Deus. Unde nisi isti increduli mutaverint haec eorum maledicta veniamque petierint in novitate vitae poenitentis, malo gravissimo aeternae damnationis a Deo punientur. *Christus quidem Mariae filius, non est nisi Dei nuncius*, et c. Iam etiam haec declaravimus, quod uti Mariae filius et purus homo, non est nisi Dei nuncius, sed ipse uti Deus sponte venit, descendens a sede et gloria suae maiestatis, humilians seipsum, et formam servi accipiens, ut suam nimiam charitatem notam faceret suosque fideles electos liberaret a tyrannide satanae. *Quem plures nuntii praecesserunt*, scilicet prophetae et tot servi Dei, qui missi fuerunt ante eum ad erudendum populum Dei. *Et quidem mater sua, est vera mater*. Quoniam Christus et ipsa rebus comestibilibus vescabantur, ut manifestet Christum esse verum hominem, natum ex Maria virgine, ne quis putet eum et matrem suam fuisse angelos, aut non habuisse vera humana corpora, quoniam sicut caeteri, rebus comestibilibus vescabantur. *Qualiter res ex plano perspice, et quare non credant, postea perpende, quia loco Dei, quod nec bonum nec malum nobis dare potest, adoratis, cum Deus omnia sciat, et audiat*. Quoniam superius dixit, quod Christus est deitatis nuncius, et / [50] ut alibi exprimit, legatus, ita et omnes credere debent eius Evangelio, cum ipse lucem et vitam hominibus in eum credentibus attulerit aeternam. Nunc causam exprimit incredulitatis eorum, dicendo, homines adorare non Deum, nec Christum eius aeternum filium, sed loco Dei adorant seipsos, creaturas et simulacra muta, ac imagines mortuas, quae nec bonum dare, quod a solo Deo per Iesum Christum procedit, nec aliquid malum facere possunt. Prout ille omnipotens, qui potest incredulos mittere in gehennam, et qui omnia scit et audit; quod non faciunt idola mortua. Ideo considerandum est, quod de illo tempore, et in

illis regionibus, iam satanas idolatriam erexerat. *Viri legum*, id est, *o Christiani, non sublimite in lege vestra nisi veritatem*. Id est, nolite id quod videtur secundum sensum reprobum sublime sapere, sed ad solam Evangelii veritatem et synceritatem doctrinae apostolorum et prophetarum attendite, quae per hunc librum confirmatur, *non imitantes homines erroneos*, incredulos et perversos, qui alios multos errare, et a via recta Evangelii recedere fecerunt, filios autem Israel, scilicet secundum carnem, ob eorum incredulitatem atque maliciam, Deus prorsus a se eiecit. *Per linguam David et Christi*, id est per ea quae contra eos comminata sunt in veteri et novo Testamento, cum / [51] tota scriptura sancta, contra impios incredulos et perversos exclamet, redarguendo impietatem eorum, quod talem et tantam bonitatem Dei et salvatoris Christi Iesu Domini nostri cognoscere nolint.

EX AZOARA XIII

Deus Iesum Mariae filium affatus, cui tribuit animam mundam atque benedictam, qua iuvenes et infantulos affatus est, et formis volatilium luteis a se factis, insufflans volatum praebuit, caecum natum, atque leprosum curavit, mortuos resuscitavit, quem item librum, et sapientiam, necnon Evangelium et Testamentum docuit, inquit: «Te sic ad filios Israel cum virtutibus meo velle veniente, eorum increduli magum esse perhibent. Tu vero de bonis tibi matrique tuae divinitus datis, mihi gratias redde, Deo item a viris vestibus albis indutis quaerente, an in se nunciumque suum crederent?» Responderunt: «Ita, credimus, et tu testis es. Inde eisdem a Iesu Mariae filio quaerentibus, an Deus super omnes mensam coelestem ponere potens es / [52] set?» Iesus ipse respondit: «Si creditis in Deum, ipsum timete». Illis autem dicentibus, volumus inde comedere ad nostrorum cordium confirmationem, utrum te verum dixisse sciamus, cum nostro testimonio confirmemus, Deum sic exorat: «O Deus, nobis mensam coelestem quae sit nobis pascha omnibusque praesentibus, primis scilicet atque caeteris, atque miraculum tribue, quem Deus exaudiens inquit: «Illis eam praebebo, sed quisquis deinceps incredulus factus fuerit, eum prae cunctis mundi gentibus poenis atque miseriis affligam». Ipsi iterum Deo dicenti: «O Iesu, Mariae fili, tu persuades hominibus ut Dei loco te matremque tuam duos deos habeant et venerentur». Respondit Iesus: «Nolit Deus, ut ego quid praeter verum dicam, et si ego protuli, tu nosti, quia tu omnium secreta cordium noscens, mei cordis arcanum penetras, ego vero nequaquam tui. Tu scis itaque, me nil hominibus nisi mandata tua dixisse, scili / [53] cet quod te Deum meum atque suum invocent et adorent, quorum quamdiu tibi placuit, testis affui; nunc autem tu, qui es testis omnium, postquam ab illis ad te me sublimasti, eorum cognitor existas. Quibus si malum feceris, gens tua sunt. Si condonaveris, tu es incomprehensibilis et sapiens». Dicit Deus: «Nunc instat dies, quo sua vindicis veritas proficiet, eis etenim veniam, quoniam me secuti sunt, quod sibi prae caeteris lucrum est maximum, et paradisum aquarum fluxu dulcissimam, ubi perseverent, tribuam. Ego namque Deus omnipotens, coelo et terrae, et universis quae sua capacitas continet, impero». (Sura 13, pp. 43 sg.)

Per ea quae superius adducta sunt ex Alchorano, et explanata, aperta et sufficiens est sancti Evangelii approbatio: enimvero ut omnis dubitatio aliorum locorum quae de Iesu Christo et Evangelio Dei mentionem faciunt, omnimode de medio tollatur. Nos inchoatam explanationem sequemur, in nomine eiusdem Iesu Christi Domini nostri. Notandum est, sicut in Praefatione lectores monuimus, in hoc libro positas esse duas vias, creden / [54] tium scilicet, et incredulorum. Cum ergo clare loquitur, et talia ponit quae sufficiunt ad approbationem Evangelii, tunc ad credentes loquitur, eos admonens in tantum ut necessaria intelligant. Cum hic liber videatur esse missus ad tentandum homines utque probarent et cognoscerent seipsos, ab aliisque cognoscerentur: qui scilicet firmi sint, quive ambigui. Ideo dicit Azoara 14.: «Quod vos ambigentes nunc sic esse, nunc non esse dicitis» (*Sura* 14, p. 45), et Azoara 37.: «Haec sunt secreta Alchorani huius libri clari, viam rectam docentis et spem bonam pollicentis, orantibus et decimantibus ratione dieique futurae credentibus, incredulis autem alio saeculo perdendis malumque gravissimum passuris, suos actus pulchros apparere fecimus. Ipsi quidem caeci sunt». Et Azoara 14.: «Hunc Alchoran ad vestri correctionem atque castigationem misit Deus» (*Sura* 14, p. 45). In locisque innumerabilibus haec replicantur, quod has duas vias teneat: ideo ea quae obscura sunt et vana, ad tentandum impios incredulos posita sunt, ut manifesti essent quod minime in Christum crederent, et in eius Evangelio instructi non erant, cum non noverint in hoc libro ea quae contra Christum sunt posita, et quae eius evangelicae doctrinae contraveniunt, necnon et ea quae Evangelium approbant, non intellexerint. Et quia in eo tempore multi erant negantes deitatem Iesu Christi, iam seducti a Satana, ideo permisit Dominus, ut / [55] fere semper in hoc libro tentationis, ipse nominetur filius Mariae, ut qui indebite aures ministris satanae accomodabant, invenirent ea quae iam animo indebite conceperant. Quoniam cum clare ex Evangelio constet, Iesum Christum esse filium Dei, et Deum, et non talem recognoverint, neque gratias egerint, ideo permisit Deus ut dati fuerint in sensum reprobum haberentque doctrinam dubitationum ut concupiverant, sed cum hic liber tam apertam confirmationem Evangelii faciat, non in uno loco, sed in tot locis: nonne hoc est aperte dicere et confiteri Deum Patrem et Dominum Iesum Christum esse in unitate essentiae, substantiae et potentiae? Christoque Domino esse datam omnem potestatem in coelo et in terra super omnes creaturas sineque ipso nihil esse factum, nec fieri ex omnibus quae facta aut facienda sunt? Ut tam luculenter in libro deitatis scripsimus, et haec omnibus innotescere possunt. Sequentes igitur inchoatam explanationem: Deus dedit Christo animam mundam atque benedictam, ut esset tabernaculum et habitatio tantae deitatis, quae erat ab aeterno in ipso filio Dei. Et ut supra dixit Azoara quarta, Deus contulit animam suam Christo inhabitat, et ab aeterno est, ut ait apostolus Paulus et apostolus Ioannes: «Ipse iuvenes et infantulos ad se vocavit, et dixit: ‘Sinite hos parvulos venire / [56] ad me, talium est enim regnum coelorum’» (*Mat.* 19, 14), et «Nisi efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum coelorum» (*Mat.* 18, 3), id est, sine malicia et malo animo sese vindicandi contra proximum vestrum. Superius

expositum est, deformis luteis factis volatilibus, id est, quod discipulos suos ex terrenis fecit spirituales, ex insufflatione spiritus sancti, cum ibi confitetur Christum illuminasse caecum natum et curavisse leprosum mortuosque suscitasse, nonne etiam haec eadem sunt, quae eius deitatem approbant? Et cum ibi dicit, quod de voluntate Dei, id est, sui Patris, venit ad filios Israel, scilicet ad credentes electos cum virtutibus. Quoniam ut in Psalmis legitur: «Ipse est, Dominus virtutum et rex gloriae» (*Psalms. 23, 10*). Et docuit Evangelium scribaeque et pharisaei, ac alii increduli murmurantes et blasphemantes, dicebant has virtutes deitatis esse factas a daemonibus, ut ibi dicit, quod increduli dicunt eum esse magum. Nonne hoc etiam Evangelium confirmat? Similiterque quod Christus, uti filius Mariae et purus homo (sicut et virgo Maria eius mater, quae magnificabat Dominum ex gratia sibi facta) gratias Patri suo egerit, praecipue ad instructionem nostram: haec enim ab Evangelio non deviant. Isti credentes induti vestibus albis, id est, iustificati a Christo eorum salvatore mundique facti ex fide viva quae purificat animas ipsorum, qui in eorum confirmationem petunt edere pascha ad mensam / [57] coelestem, et ex divino miraculo, opera scilicet spiritus sancti et deitatis, refici cupiunt ab eorum Domino et salvatore: quid aliud hoc innuit, quam sanctam Coenam Domini approbare, ubi coelestis est refectio, vera scilicet participatio corporis et vera communicatio sanguinis Domini est? Ut in libro contra Granarium, in capite de sancto sacramento corporis et sanguinis Domini, abunde scriptum est. Et subiungit, *sed quisquis deinceps incredulus factus fuerit, eum praecunctis mundi gentibus poenis atque miseriis affligam*. Ecce comminatio aeternae damnationis contra non credentes in Christum, qui praesumptuose vadunt ad nuptias filii aeterni regis sine veste nuptiali, ut in Evangelio scribitur (*Mat. 22, 11-12*), ut in capite de sancta Coena Domini ample tractatur. *Ipsi iterum Deo dicenti*, et c. Hic arguit eos qui inferunt: «Si Christus est Deus, ergo sunt duo Dei, videlicet Pater et filius», non considerantes isti, quod quamvis in essentia Dei sint tres, Pater, filius, et spiritus sanctus, tamen unus solus est Deus, in una et eademmet aeternitate, substantia, potentia et virtute: non sunt tamen plures Dei. Et sic Deus penetrat arcana cordium omnium hominum, non autem humanitas Christi ex se penetrat intima deitatis, sed deitas illustrat et glorificat eam. Omnia haec et alia loquitur de Christo uti puro homine, post / [58] quam eum Mariae filium nominat, et concludit, quod Deus tribuet credentibus, scilicet in eum, et (ut in Azoara praecedenti) in eius legatum, id est, Christum filium, eius paradysum aquarum fluxu dulcissimum. Ista aquae, prout declaratur in Evangelio Ioannis et Apocalypsi (*Iohan. 4, 14; Apoc. 21, 6*), sunt dona spiritus sancti, quae sitientibus gratis offeruntur. Reliqua clara sunt.

EX AZOARA XIII

Deo coeli terraeque creatori, qui lucem tenebrasque posuit, grates reddens, invoca, qui tui cunctorumque plasmator vobis terminum et placitum ab eo praescitum imposuit, quod vos ambulantes nunc sic esse, nunc non esse dicitis, sed ipse coelo terraque manens,

omnia nostra benefacta, tam arcana quam manifesta dinoscit. Increduli vero, alium Christum, Deo consimilem et aequalem ponunt. Tu quidem nequaquam ad eos cum Dei miraculis manifestis venies, quoniam ea velut odiosa et contraria reiiciunt, et veritati ad eos venienti contradixerunt. Nunc autem ad eos scientia rei, quam irridebant, veniet. Nonne videre que / [59] unt, quot gentes nostra tempora praecedentes, quibus prae caeteris divitiarum et vitae quantitatem dedimus, et aquas de coelo venire, rivosque subtus currere fecimus, ob suas postea culpas confudimus, et novas generationes hominum formavimus? Illi tamen hunc librum manifestum, magicum esse confirmarent, si eum in quarta positum manu tetigissent, dicentes, illi credendum esse, si vel super angelos, vel cum illis venientem poneretur. Quod nos minime curamus: si enim angelum mitteremus, ei formam humanam atque vestem tribueremus. His qui nuncios te praecedentes deriserunt secundum irrisionis modum atque mensuram poena praeparatur: terras perscrutando perquirite. Quis finis contradicentium fuerit? (Sura 14, p. 44).

Hi qui ex dono fidei vivae et spiritu sancto, firmati non sunt in Christo Iesu, qui est veritas omnium veritatum in coelo et in terra, semper de omnibus etiam manifestis dubitabunt: ideo isti increduli, ut hic liber exprimit, nunc sic esse, nunc / [60] non esse dicunt. Qui quamvis per sanctum Evangelium edocti sint de Iesu Christo, quod ipse est aeternus Dei filius, verbum et sapientia Patris imagoque substantiae eius, portans omnia verbo virtutis suae, et in essentia potentiaque deitatis, aequalis sit Patri, tamen uti increduli alium Christum quam praedictum, Deo consimilem et aequalem ponunt sicque Duos Cristos credunt ad eorum placitum, quamvis ex Evangelio sint instructi, in unitate Dei esse Iesum Christum uti Deum. Isti increduli, qui deitatem Christi negant eumque semper Mariae filium vocant, ponunt sibi alium quam verum Christum, quem uti hominem volunt esse consimilem et aequalem Deo, scilicet Patri. Et veluti contradictores veritatis, scientia rei quam irridebant, veniet: prout venit nunc in diebus nostris, ex aperitione scripturae sanctae, quam Dominus noster Iesus Christus (qui est lux vera, illuminans animas hominum qui eius lucem desiderant) manifestare dignatus est, ex eius nimia charitate, gratia et misericordia. Dominus noster Iesus Christus dicebat: «Generatio mala et adultera signum quaerit: prout etiam videmus per omnia tempora, et praecipue nostra, quod haec mala generatio incredula, signa et miracula quaerit, vaditque ad has vanas et impias peregrinationes templorum idolorum, ut quaerat miracula illusoria, facta a satana». Quoniam non habent Christum habitantem in / [61] eis per gratiam et fidem cum suo spiritu, qui corroborat corda fidelium ad praeparandam viam unigeniti filii Dei, in novam vitam spiritualem, et qui dat his fidelibus spem certam et fiduciam in die extremi iudicii, quem cum desiderio ipsi expectant, sed istis incredulis non dabitur nisi signum Ionae prophetae ut dixit Dominus Iesus Iudaeis, id est, suae verae resurrectionis, quam etiam in spiritu facit diebus nostris. Ideo si non cognoscent tantam gratiam cordaque eorum obdura-verint, spernentes audire vocem filii Dei, de coelo in spiritu sancto per servos suos ad omnes loquentis verba aeternae vitae, et aperientis omnem sensum scripturae, ut omnes sint inexcusabiles. Isti increduli, contradictores veritatis,

qui spiritui sancto resistunt, nil ulterius expectent, nisi vocem ipsius filii Dei quem spreverunt, in sede maiestatis suae ad iudicium dicentis: «Ite maledicti in ignem aeternum». Reliqua aperta sunt.

EX AZOARA XV

Huiusmodi rationem Abrahae contra gentem suam tribuimus, et quem voluimus, super caeterorum gradus exaltavimus. Cum ego Deus sim, Deus sapiens et incomprehensibilis, Isaac rursus, et Iacob, et Noe praedecessori suo, suisque posterioribus, Da / [62] vid et Salomoni, et Ioseph, et Moysi, et Aaron, et Zachariae atque Ioanni, et Iesu ac Heliae, omnibus scilicet his bonis, et Samueli et Ezechiae, atque Loth, vias rectas patefecimus, et eos super omnes gentes exaltavimus. Et similiter quosdam parentum suorum et fratrum suorumque successorum, rectum iter duximus. Ita Dei lege sibi dilectis patefacta, si fierent increduli, omnium suorum operum iacturam incurrerent: si illi quibus librum et iudicium atque prophetam dedimus, non crediderint, ipsum credere volentibus committimus. Credentibus itaque Deus, quos nequaquam caeteri sequuntur, vias rectas manifestavit, nec ante precium aliud pro huiusmodi re postulat, nisi gentem suam admonere atque docere (Sura 15, pp. 47 sg.).

Abraham Patrem credentium cum tot suis posteris Deo fidelibus ibi nominatis, adducit eosque exaltasse, ac eis viam rectam patefecisse ostendit, ut omnibus notam faciat hanc viam rectam, quam isti secuti sunt, credentes in Deum, et in Iesum / [63] Christum, semen illud benedictum, promissum ipsi Abrahae et Isaac ac Iacob, David suisque successoribus fidelibus, ad benedicendum eis in saecula, ut omnes cognoscerent per haec exempla fidelium, se invitatos esse ad sequendum viam fidei istorum, quae ducit ad vitam aeternam. Et cum ostensione, si erunt increduli, lege scilicet vitae et spiritus eis patefacta, quod omnium suorum operum iacturam incurrerent, cum ut scriptum est: «Sine fide nemo potest placere Deo» (*Hebr.* 11, 6) sineque fide ipsa, quae donum Dei est, et quae solis humilibus rogantibus et instantibus datur, omnia opera hominum, peccata sunt, Deo displicentia: sola fides viva est, quae per charitatem seu dilectionem operatur in gloriam Dei per Iesum Christum, et aedificationem spiritualem proximi. Quid aliud haec propositio Abrahae et tot servorum fidelium Domini innuit, nisi confirmationem veteris et novi Testamentis et quod solum Evangelium est via recta (ut praedixit) et lux vera, ducens ad aeternam salutem, quae est in Christo Iesu Domino et salvatore nostro?

EX AZOARA XVII

Imitatores nuncii atque prophetae legendi, scribendive nescii, cuius nomen atque mentio reperitur in Testamento et Evangelio, qui gerenda praecipit aliaque prohibet, bona sa / [64] poriferaque vestro comestui licita, alia quidem illicita ponit, cogitationes pravas et errores eiicit: omnes, inquam, illi credentes et auxiliantes atque sublimantes suisque

mandatis oboedientes, et boni sunt, et bonis associabuntur. Vos viri, ego quidem ad vos venio, Dei nuncius, regis coeli et terrae, praeter quem non est alius, qui mortificat et vivificat. In eum mihi que, suo nuncio, legendi scribendique nescio, penitus ipsi suisque praeceptis subiecti credite, suis praeceptis oboedientes, ut boni efficiamini (Sura 17, p. 57).

Et Azoara 18

Deum adorantes, suo legato, si boni fuerint, fidem adhibeant.

Item ibi

Viri boni, Dei legatique sui sequaces estote, nusquam ab eis scienter discedentes (Sura 18, pp. 59 sg.).

In Azoara 11. nominat Iesum uti Mariae filium et purum hominem, nuncium et legatum Dei: prout in superioribus iam expositis apparet. Nunc autem ea confirmat et amplificat, dicens, *Imita / [65] tores scilicet estote huius veri nuncii atque prophetae*, quia scilicet nunciavit atque prophetizavit divina, coelestia et aeterna, quae prius a nullo alio nunciata et edocta fuerant. Is est legendi scribendive nescius, prout dicebant scribae et pharisaei. Quomodo hic literas scit, cum non didicerit, id est, is non novit legere in libris manufactis, qui in libro deitatis semper perspicit. Nec atramento chartaque corruptibili scribit, qui digito spiritus sancti, spiritualia in animas hominum imprimit, *cuius nomen atque mentio reperitur in Testamento et Evangelio*. Ecce quomodo clare exprimit, quod de Domino Iesu intelligit, qui adeo nominatus est in Evangelio, quod sine ipso Evangelium nihil esset, de eoque ibi tanta facta est mentio, ut omnia verba et mysteria Iesum resonent, Christum demonstrent eumque filium Dei et salvatorem mundi praedicent. In veteri enim Testamento et magis in Evangelio, eius solum nomen sanctum exaltatum est. Ait autem apostolus Paulus: «Ut in nomine Iesu omne genuflectatur, coelestium, terrestrium et infernorum, et omnis lingua confiteatur, quoniam Dominus Iesus in gloria est Dei Patris» (*Phil.* 2, 10-11). Tandem de eo talis mentio reperitur in Testamento et Evangelio, ut omnia per ipsum et propter ipsum scripta, dicta et facta sint, et sine ipso scriptum, dictum aut factum sit nihil eaque omnia (ut testatur apostolus Ioannes) scri / [66] pta sunt (*Apoc.* 20), ut credamus quoniam Iesus est Christus filius Dei, et ut credentes in eum, vitam aeternam habeamus in nomine eius. Nec potest ibi intelligi de Mahumeto, quia ipse non nominatur in Testamento et Evangelio. Hic Christus uti Deus praecipit gerenda, scilicet viva fede in eum synceraque spe et charitate non ficta aliaque prohibet quae sunt contra gloriam sui Patris aeterni et suam in damnumque sui ipsius et proximi. *Bona saporiferaque vestro comestui licita ponit*, videlicet ipse ponit in suo Evangelio bona vitae aeternae animae spirituali licita et utilia ad vescendum, cum dicit: «Non in solo pane vivit, sed ex omni verbo quod procedit de ore Dei» (*Deut.* 8, 3). Item: «Beati qui audiunt verbum Dei, et custodiunt illud» (*Luc.* 11, 28). Item: «Operamini cibum qui non perit, sed qui permanet in vitam aeternam; ego sum panis vivus et vitae aeternae qui

de coelo descendit: si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum» (*Iohan.* 6, 27 sgg). Illicita autem animae ad vescendum, primum est infidelitas, ut testatur Dominus Iesus, toties redarguendo discipulos suos infidelitate, dicendo Petro apostolo: «Modicae fidei quare dubitasti?» (*Mat.* 14, 31), et apostolis: «Generatio incredula, usquequo vos patiar?» (*Marc.* 9, 18; *Mat.* 17, 16) «Nolite timere pusillus grex» (*Luc.* 12, 32). Et cum resurrexit, exprobravit incredulitatem eorum et duritiam cordis, et in epistola ad Hebraeos: «Sine fide nemo potest placere Deo» (*Hebr.* 11, 6). Ex qua infidelitate procedunt omnia opera homi / [67] num mala. Sicut enim ex auditu verbi Christi, fides viva in eum ex dono habetur, ita et ex auditu falsae et satanicae doctrinae contrahitur infidelitas. Ideo ipse Dominus Iesus admonebat discipulos suos, dicens: «Cavete a fermento pharisaeorum» (*Mat.* 16, 6), id est, ab eorum falsa doctrina et reproba interpretatione sanctae scripturae. Et: «Videte ne quis vos seducat» (*Mat.* 24, 4); et: «Attendite vobis a falsis prophetis» (*Mat.* 7, 15), (ut per os apostoli Pauli exprimit) qui doctrinam daemoniorum seminant. Etiam ipse ordinavit licita ad edendum pro corpore, cum per os Pauli dicat: «Omnis creatura Dei bona, et nihil reiiciendum est, quod cum gratiarum actione percipitur» (*I Tim.* 4, 4); «Domini est terra, et plenitudo eius» (*Psal.* 23, 1). Et in Actis apostolicis ordinatum fuit, ut abstinerent a suffocato et sanguine (*Act.* 15, 29), ne viderentur extinguere legem Mosi, sed reformare, et ut in illo primordio conversionis Iudaeorum aliquam eorum imperfectionem supportarent. In illo etiam consilio extincta fuit circumcisio, quoniam loco ipsius, baptismus introductus est: *Cogitationes pravas et errores eiicit*, videlicet ex acceptione spiritus sancti per fideles, eorum corda purificantur pravaeque cogitationes et errores eiiciuntur, ideo omnes illi credentes et auxiliantes, id est, qui sunt (ut ait Paulus) cooperatores in ministerio verbi Domini sublimantesque eius gratiam et fidem mandatisque suis oboedientes, et boni sunt, et bonis (scili / [68] cet electis) associabuntur, cum Christo eorum salvatore in vitam aeternam. *O viri ego Dei nuncius* verbumque et sapientia Patris, praeter quem non est alius, et qui mortificat incredulos et vivificat credentes, *in eum mihi que credite*, qui sum is solus deitatis supremus legatus et nuncius, scribendi legendique in corruptibilibus et vanis nescius, sed qui sapientia mea aeterna scribo firma et solida, spiritualia et sempiterna in cordibus fidelium electorum meorum ad salutem ipsorum; in cordibus autem infidelium, mihi et spiritui meo sancto resistentium, in iudicium et damnationem eorum. Vos igitur in Deum Patrem meum et in me vestrum Dominum et salvatorem credentes, Dei praeceptis, per me scilicet vobis explicatis, oboedientes estote, ut boni in hac gratia et fide efficiamini. Ea quae ex Azoara 18. adducta sunt, istamet confirmant, credendum videlicet esse in Deum et in eius legatum, quem prius nominaverat, id est, Iesum Christum verbum Dei, animam Dei, spiritum, nuncium et legatum Dei; ac si diceret: «Credite in Deum Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae, et in Iesum Christum filium eius», cum talia et tanta exprimat de Iesu Christo et de eius sancto Evangelio, quod eum Dei filium, et Deum esse concludat.

EX AZOARA XIX

Iudaeos dicentes Ozair esse filium / [69] Dei, Christianos vero, Iesum, quorum verba praedecessorum nugis assimilantur, confundat Deus, qui etiam suos sacerdotes atque pontifices, Iesumque Mariae filium sibi dominos loco Dei sumentes, venerantur, cum ipsis praeceptum sit, non nisi Deum unum adorare, ipsi quidem Dei lucem ore suo nituntur extinguere, sed ipsis nolentibus, lucis suae complementum efficiet; suum itaque nuncium cum via recta legeque bona misit, ut eam manifestet, et super omnes leges extollat, licet caeteri nolint atque resistent. Sacerdotes atque pontifices substantias hominum gratis comedentes non rectam viam proficiscendo, vos viri boni improbate. Omnis thesaurizans aurum et argentum, nec expendens in Dei nomine, malum gravissimum sortietur ipsiusque die futuro, venientis ad Gehennam, frons et latera, dorsum et nares inde comburentur (Sura 19, pp. 63 sg.).

Non potest haec magna lux unigeniti filii Dei / [70] celari, cum Deus Pater toties de ea testatus sit angelique magna cum iubilatione eam annunciaverint, apostoli eam intrepide praedicaverint, etiamque daemones coacti fuerint eam confiteri, quod Dominus Iesus Christus est filius Dei. Ideo et hic etiam Alchoranus, sive per angelum Dei e coelo delatus, et Christus sic velatus tectusque sit inter varia et fabulosa Alchorani scripta, ad exprobationem ambiguum Christianorum illarum ecclesiarum Asiae et Africae, qui iam ad fabulosa et destruentia conversi erant, seu per satanam in angelum lucis transfiguratum dictatus fuerit, qui veritatem de Deo et Domino Iesu studet quantum potest, in ambiguitate obscuritatem exprimere. Non potuit tamen aliter facere, quin veritatem ipsam Dei coactus fuerit confiteri, Iesum videlicet esse Christum filium Dei et salvatorem mundi. Dicit ergo, *Iudaeos dicentes Ozair esse filium Dei, Christianos vero Iesum: quorum praedecessorum scilicet Iudaeorum, qui Christianos praecesserunt et priores hic nominati sunt, verba nugis assimilantur, quoniam ipsi Iudaei, uti in hoc dicto nugaces mentiuntur et Christiani veritatem dicunt, confitentes Iesum esse filium Dei. Cum equidem affirmet hic liber, Evangelium esse verum. Nonne ex eo apparet Iesum esse filium Dei? Prout hic clare id exprimit. Ideo dicit, confundat Deus hos / [71] Iudaeos nugaces mentientes, qui suos pontifices et sacerdotes incredulosque Christianos, qui Iesum uti Mariae filium et purum hominem, sibi Dominos loco Dei sumentes, venerantur, sive etiam Iesum, et cum eo alios Dominos sibi assumentes venerentur. Cum etiam ipsis praeceptum sit in veteri et novo Testamento, non adorare nisi unum solum Deum ipsi quidem, scilicet Iudaei et increduli Christiani, Dei lucem, id est, Iesum Christum Dei filium, qui est lux vera animarum fidelium, ore suo pessimo et infideli nituntur extinguere, sed ipsis nugacibus incredulis nolentibus, id est, etiam quod nolint, filius Dei efficiet complementum suae lucis evangelicae eritque verus filius Dei et salvator omnium in se credentium. Deus itaque Pater misit suum nuncium Iesum cum via recta, quoniam ipse via est recta eundi ad Patrem et in lege bona scilicet evangelica, gratiae, spiritus et vitae, ut eam manifestet, et in his ultimis diebus eam super omnes leges extollat, licet caeteri increduli nolint atque resis-*

tant. Prout apertam videmus diebus nostris horum impiorum resistantiam quam faciunt verbo Dei, eius syncerae doctrinae evangelicae, et non resurrectioni spiritali, quam Iesus Christus facit; ideo subiungit hanc exclamationem contra principales resistentes, dicens *O viri boni, id est, o synceri* / [72] *Christiani credentes, improbate sacerdotes atque pontifices, qui gratis, id est, inaniter, et sine fructu spiritali substantias hominum comedentes, rectam viam non proficiscuntur, omnis thesaurizans aurum et argentum, nec expendens in Dei nomine malum gravissimum sortietur, et in gehennam infernalem perpetuo comburetur*: Nonne pontifices Christianismi dierum nostrorum thesaurizant aurum et argentum, non in Dei nomine, sed in bellis, litibus, pompis et vanitatibus mundialibus, quae Deo displicent, neque in eodem Dei nomine expendunt, ideo timeant supplicium aeternum?

EX EADEM XIX

Vos viri boni, cum vobis iniungitur iter Dei, cur recusatis: hoc saeculum plusquam aliud diligentes, cum suae res ad rerum alterius comparationem nihil sint? Ire nolentibus, Deus summam poenam inferet, alios eorum locis altiscens, cui nemo nocere potest, cum ipse sit omnipotens, licet vestrum desit auxilium, Deus minime suum subtrahit subsidium. / [73]

Item ibi

Templo ob malum et incredulitatem bonorumque divisionem ab illis constructo, quos coram invocantibus Deum, suoque legato prius se non nisi bonum, facere velle iurantes, Dei testimonium mendaces comprobant, numquam assurgas. Melius enim est orationes fundere in templo, timore Dei fundato, ubi se lavare volentes commorantur, Deo mundiciam volente. Quod enim melius est, templum Dei gratia fundatum, an illud quod super praecipitium convexum et concavum aedificatum, sua ruina secum suos in ignem gehennae devertit, quo Deus solum malos demittit?

Item in fine ipsius Azoarae

Nuntius de vobismetipsis immutabilis et constans vobis datus est, quem cum sit boni piique cordis, incredulitas vestra turbat atque molestat, ut bonorum fides atque dilectio laetificat, sed si nullatenus credere, fideque / [74] perseverare voluerint, in Deo, praeter quem non est alius, immenso coeli Domino te commenda (Sura 19, pp. 64, 67 sg.).

Per ea quae ibi adducta sunt, manifesta apparet declaratio, quod per peregrinationem toties ab eo repetitam ad templum Abrahae fidelis, intendit peregrinationem spiritualem fidelium Christianorum. Qui non pedibus corporeis, sed in spiritu sancto, ut docet apostolus Paulus, digne ambulant ad Deum (II Cor. 5, 7), fructificantes in omni bono opere. Hoc pandit cum dicit, *Hoc saeculum plusquam aliud diligentes, ad iter Dei vobis iniunctum ire, recusatis*, et per peregrinationem ad templum Mechae materiale et terrenum, intelligit eam esse peregrinationem terrenam et inutilem infidelium, sicut etiam ibi declarat, non esse

assurgendum ad templum ipsum terrenum incredulorum, sed melius est orationes fundere in templo, timore Dei fundato, id est, in ecclesia Dei spirituali, in qua orationes in fide Christi Domini factae exaudiuntur a Patre aeterno; et ubi se volentes lavare, id est, iustificare et mundare a peccatis suis commorantur, affirmans melius esse templum hoc electorum Dei gratia fundatum, quam illud quod super praecipitium convexum et concavum infidelitatis et concupiscentiarum vanarum huius saeculi operarumque mortuarum aedificatum est, quod labitur in interitum sempiternum / [75] ignis gehennae, quo Deus solummodo malos demittit. *Nuncius de vobismetipsis immutabilis et constans vobis datus est*, id est, Iesus Christus, prout iam superius de eo abundanter dictum est, qui cum sit filius Dei et Deus, est immutabilis et constans, quem incredulitas impiorum molestat, quod vanam in eis faciant eius passionem et mortem, sicut bonorum fides atque dilectio eum laetificat. *Sed si nullatenus credere fideque perseverare voluerint*. Hic loquitur ad alium nuncium Mahumetum, ut se commendet immenso coeli Domino, scilicet eidem Iesu Christo Domino, cui, prout in Evangelio scriptum est, «Data est omnis potestas in coelo et in terra» (*Mat. 28, 18*) eumque severum iudicem timeat.

EX EADEM XX

Non imitemur invocantes loco Dei participes, cum ignorata dicentes, nil praeter opinionem sequantur, dicendo, Deum sumpsisse filium, quo nequaquam indigens est, cum sit omnium abundantissimus universa coeli et terrae possidens. An habent inde rationes hoc demonstraturas? An Deo nescitum imponunt? Omnis Deo mendacium illud imponens, hic bo / [76] no carebit, et ad ipsum suo reditu facto malum gravissimum ob incredulitatem ab ipso recipiet (Sura 20, p. 70).

Redarguit incredulos qui invocant loco Dei participes, id est, diabolos, prout expressit hos participes esse diabolos Azoara 15. dicens: «Quorundam quidem est positio, diabolos socios atque participes Dei esse, ipse vero omnium conditor nil novit talium» (*Sura 15, p. 48*), ut superius Azoara 12. ample exposuimus. Isti impii dicentes ignorata, nil sequuntur praeter opinionem eorum, scilicet malam, dicendo in sua incredulitate, Deum sumpsisse filium quo nequaquam indigens est. Et quamvis intentio eorum mala sit, irrisorie et vane loquentes de Deo et de Domino Iesu eius filio, tamen in hoc dicto inest veritas latens recte intelligenti, quoniam Deus non sumpsit sibi filium, quia ab aeterno filius suus cum eo est, in una et eademmet deitatis essentia, substantia, potentia et virtute, et nequaquam Deus indiget filio, quoniam ab aeterno filius est cum Patre, cum eoque fuit, et cum eo erit in saecula sempiterna. Cum Pater sit in seipso et in eius aeterno filio abundantissimus, possidens universa coeli et terrae, an habent isti increduli rationes ad demonstrandum probationem harum inanum locutionum, cum imponant nescitum in Deo, id est, ignorantiam, quando mentientes dicunt quod in Deo / [77] non est filius ipse, qui est eius infini-

ta sapientia et verbum aeternum, ideo omnis imponens Deo illud mendacium hic carebit bono vitae aeternae, quae est in ipso Dei filio, et per ipsum factoque reditu ad eum in novissimo die, quo omnes homines congregabuntur ante eum, is recipiet malum gravissimum aeternae damnationis ab ipso Christo domino, ob eius incredulitatem.

EX EADEM XX

Iam divina veritas nobis data, rectam viam proficiscentibus ostendit, cuius observatio salutem observantibus generat, error quidem detrimentum. Vobis itaque cavete, quoniam ego non semper vester cultos existam. Tu quoque super te coelitus missum sequere, et sustine usquequo Deus iudex optimus diiudicet (Sura 20, p. 72).

Ecce quomodo clare indicat quod iam data est divina veritas, quae ostendit rectam viam proficiscentibus, scilicet credentibus et bonis (ut praedixit) viris, cuius scilicet divinae veritatis, quae est evangelica observatio salutem generat observantibus, scilicet fidelitatem Christo Domino promissam in baptisate. Error quidem et incredulitas detrimentum generat: itaque cavete nobis, id est, attendite, quoniam ego scilicet qui hunc librum Al / [78] chorani dictavi, non existam semper custos vester, ac si diceret: «Non ulterius vos continue ducam per viam rectam, sed ostensa iam sub brevibus veritate viae rectae, fabulosam et fallacem inde habebitis, quae pro incredulis et vanis hominibus qui talia quaerunt, posita est». *Tu quoque scilicet lector, sequere missum coelitus super te, id est, Christum Iesum salvatorem tuum, coelitus missum a Patre aeterno pro salute omnium in eum credentium sanctamque scripturam evangelicam, quae (ut ait apostolus Paulus) a spiritu sancto dictata coelitus processit (Gal. 1, 11-12). Et sustine, in hac sancta vocatione fidei evangelicae, gloriam et honorem Dei et Domini nostri Iesu Christi in patientiaque tribulationes ab eo sapienter tibi missas, ut te humiliet, et te ipsum probes, in vivaque spe in eum sperando non confundaris. Usque quo, ipse Dominus noster Iesus Christus verus Deus et iudex optimus diiudicet mundum.*

EX AZOARA XXIII

et aliis

Hunc librum super te posuimus, ut per ipsum homines ab umbris ad lucem, ad viam videlicet Dei, qui est incomprehensibilis et sapiens, qui cunctis coeli terraeque creaturis imperat, diligenter extrahas. Incredulis ve / [79] ro, videlicet huius saeculi vitam, aliis praefertentibus, et a via Dei se distortentibus, suum errorem redarguendo, malum gravissimum sibi futurum patefacias.

Item ibi

Incredulorum facta cineri per ventum impetuosum disperso similia sunt, cum utrobique impossibilis sit coadunatio, et prolixus error. Nonne coeli terraeque conditore satis est leve vos quacumque voluerit hora, confundere, aliamque gentem facere? Ad quem omnium erit conventus. Tunc etiam pauperes suis dominis atque praelatis inquit: «Vos si alicuius estis potentiae, vestri semper sequaces a malo protegite», sed ipsi dicent: «Si Deus nos in rectam viam direxisset, vos nobiscum duxissemus. Nunc autem unum nobis incumbit, sive patienter sustineamus, sive gemamus et lachrymemur, cum in manu nostra nihil sit ulterius». Tunc tandem diabolus ipse confitebitur verum, dicens: «Deus / [80] quidem vobis veritatem, ego falsitatem persuasi. Et licet nihil constans vel evidens induxissem, vos vocati statim me secuti estis. Unde me nullatenus, sed animas vestras reas censete». Hic enim nullus nostri praesidium alii tribuet, cum nos omnes increduli simus, poenas gravissimas passuri, credentes autem Dei praecepto paradysum possessuri, sibi invicem salutem afferent. Vir quidem bonus gerit similitudinem arboris bonae, radicem firmam habentis, et in altum se porrigentis, quae Dei praecepto fructum suum semper tribuit. Vir malus arbori malae similatur, quae nec radicis firmitatem, nec retinaculum aliquod obtinet. Istae similitudines, homines ad boni memoriam perducant. Deus omnia prout vult, faciens, credentes in hac vitaque futura, bonis verbis confirmat. Incredulos deviare facit, qui bonum sibi divinitus datum ob incredulitatem spreverunt, se suosque factores in domum ignis detruserunt, vi / [81] delictis in gehennam ubi positores participum Deo, simul et omnes devii in loco malo permanebunt. Hic igitur ipsi omne suum velle perficiant, igni postea tradendi. Credentes autem orationes et eleemosynas sibi de bonis datis clam atque palam efficiant, antequam dies superveniat, omnis emptionis et mutationis expers.

Item ibi in fine

Ad bonorum memoriam confirmandam, et incredulos ad fidem excitandos, mea praecepta propala, docens unum solum Deum adorandum esse (Sura 24, pp. 83 sg., 85).

Item ex Azoara 25

Hic est liber et Alchoran evidens, hora quidem veniet, qua vellent omnes increduli credentes existere, quod adhuc veracissime scient, licet nunc nec comestiones nec actus infra velle suum reprimant (Sura 25, p. 85).

Item ex Azoara 26

Quando legeritis Alchoran, vosmetipsos divina sanctificatione a dia / [82] bolo protegite, impossibili facere quicquam nisi tantum incredulis, et Deo participes ponentibus. Cum sit hoc alicuius verbi pro verbo mutatio, Deo positionem suam sciente, dicunt increduli: «Tu quidem non es nisi mendax, cum adeo verba tua varies, sed huius rei plures eorum sunt inscii». Ipse namque Deus spiritusque suus benedictus, hunc librum veracem composuerunt, ut rectam viam credentibus plenique gaudii rumorem bonis confirmet. Scimus quidem eos iam dicturos, linguae Latinae virum doces, et Alchoran est Arabicus.

Eos nunquam Deus viam rectam docebit, qui Dei praeceptis contradicendo soli mendacissimi sunt, sed malum gravissimum eis inferet (Sura 26, p. 90).

Et in fine Azoarae 27

Iam libro posito, salutem atque pietatem credentibus praebente, incredulis vero nil, nisi iacturam, veritas affirmatur falsumque confunditur, sed homo semper perversus, a me sibi bo / [83] num tribuente, in partem contrariam descendit (Sura 27, p. 93).

Item Azoara centesima

In nomine Domini pii et misericordis. Per terram inhabitatam a te, filiumque Patri similem, non iuro, quoniam hominem fortem atque potentem fecimus. Ille superbiens, nil sibi praevalere extimat suaeque substantiae sumptumque maximum conquaerens, hoc esse nulli votum arbitratur. Oculos autem et os atque linguam ego illi tribui. Viam quoque bipartitam, rectam videlicet atque fallentem, illi patefecit. Cur igitur hominem non redimit, vel orphanum, atque mendicum humique prostratum, urgente fame non cibatur? Credentes quidem et patientes atque benefici, insidebunt parti dextrae, increduli vero parti sinistrae, quos ignis ferventissimus prorsus operiet (Sura 100, p. 185).

Harum duarum viarum, de quibus in prooemio huius libri explanationis mentionem fecimus, demonstratio iam satis erat sufficiens, per ea quae su / [84] perius adducta fuerant. Enimvero pro pleniori ipsarum demonstratione haec novissima etiam valde clara afferre voluimus, ut omnibus haec manifesta veritas appareat verusque sensus Alchorani manifestetur, dantes gloriam Deo Patri nostro per dilectum filium suum Dominum nostrum Iesum Christum eius lucem veram, quia is solus est habens potestatem aperiendi sensum, ut intelligantur scripturae dandique verum sensum Alchorani manifestationemque ipsarum duarum viarum in hoc tempore, quo vult omnia arcana scripturarum suae ecclesiae nota facere. Haec postremo adducta sunt adeo clara, quod non egent explanatione, quoniam in eis apparet librum Alchorani nil aliud continere, nisi confirmationem veteris et novi Testamenti, et sic fidem credentium Christianorum, licet autem sub brevibus, respectu ad prolixitatem ipsius libri, tamen clara et plusquam sufficiens est Iesu Christi aeterni filii Dei, eiusque Evangelii approbatio. Continet igitur demonstrationem harum duarum viarum: una vere credentium, qui sunt filii Abrahae, ad vitam aeternam; et altera incredulorum praevaricatorum, ad interitum sempiternum. Ideo dicit ad Mahumetum, nuncium viae incredulitatis. *Hunc librum super te posuimus*, id est, eam partem Alchorani quae continet viam rectam credentium, super te positam esse scias, cum ipsam nec tu, nec hi qui te / [85] voluptuose sequuntur, secundum carnem cupientes vivere, non attingetis, sed ad reliquum libri, quae est via voluptatum, declinabitis. Posuimus ergo super te ipsum librum, ut per illum homines ab umbris, seu (ut ait apostolus Paulus) a tenebris extrahas (*Rom. 2, 19*), et ad lucem viamque Dei ducas incredulisque praeferentibus vitam huius saeculi, aliis scilicet bonis spiritualibus vitae aeternae, et a via Dei se distortentibus, redarguendo eorum

errorem, patefacias malum gravissimum ignis aeterni sibi futurum. *Incredulorum facta cineri per ventum impetuosum disperso*, et c. Hic manifestat omnipotentiam Dei incredulis negantibus resurrectionem mortuorum diemque iudicii, omnia scilicet Deo esse possibilia, et quod praelati ecclesiarum non habebunt excusationem, nec populus qui eos sequitur, quin Dominus notam fecerit viam salutis rectam, quae est evangelica, in Christo Domino filio Dei et Deo radicata ac existens. Nec erit inculpandus diabolus, cui non resisterunt (ut ait apostolus Petrus) fortes in fide (*I Pet.* 5, 8-9), sed statim per eum falsitate persuasa, ipsi illum secuti sunt, unde animae incredulorum reae, id est, culpabiles factae sunt. Hic, id est, in illa die et loco iudicii extremi, nullus incredulorum alteri praesidium tribuere poterit, sed omnes propter incredulitatem passuri sunt poenas gravissimas. Dat enim exemplum bonae arboris, quae habet radicem firmam, / [86] cum haec bona arbor, id est, fidelis in Deo per Christum Dominum ex fide firmatus sit, e converso autem vir malus, qui arbori malae, quae nec radicis firmitatem, cum viva fide careat, nec retinaculum aliquod, videlicet charitatis, quae vinculum est perfectionis, ut ait scriptura, iste habeat, prout per ea quae sequuntur, hanc similitudinem de credentibus et incredulis dixisse fatetur, dicens: «Quod Deus credentes in hac vita et futura», bonis verbis fidei et Evangelii quae Christum annunciant, confirmata. *Et incredulos qui spernunt bonum sibi divinitus datum*, id est, bonum Evangelii, quod salutem nostram in Christo ostendit. *Se suosque factores*, id est, malos aedificatores in via Domini (ut ait apostolus Petrus): «Estote factores verbi et non auditores tantum» (*Iac.* 1, 22). *In domum ignis infernalis*, videlicet in gehennam tormentorum locum, detruserunt. *Ubi positores participum Deo*, id est, qui ponunt daemones sibi pro Deo adorantes idola, et facientes voluntatem satanae, et non Dei simul. Et omnes devii, id est, qui viam voluptatum carnalium sequuntur, a via recta aberrantes, in loco malo aeternorum tormentorum permanebunt. *Hic igitur ipsi omne suum velle perficiant*, id est, in hac vita capiant, ut dives epulo, viam omnium concupiscentiarum terrenam, igni postea tradendi. *Et credentes, oratio / [87] nes et eleemosynas faciant*, intendens per haec, omnia bona opera in charitate, quae ex viva fide oritur, facta *antequam dies* scilicet extrema superveniat, ut possint audire illam consolationis vocem Christi Domini: «Venite, benedicti Patris mei, possidete regnum vobis paratum» et c. (*Mat.* 25, 34) Reliqua Azoarae 34. et Azoarae 25. de iudicio mentionem faciunt, et de his duabus viis credentium et incredulorum (*Sura* 34, p. 112; *Sura* 25, p. 85). *Quando legeritis Alchoran*, et c. Hic admonet ut divina sanctificatione, quae per solum Iesum Christum filium Dei habetur, a diabolo se protegant, quoniam Christus dat spiritum sanctum, et arma spiritualia, descripta ab apostolo Paulo ad Ephesios (*Ephes.* 1, 3 sgg.), sine quibus a diabolo vinceremur, sed cum per fidem sumus iuncti Christo Domino, et facti membra ipsius, tunc diabolus nullam potestatem habet super nos, sed tantum super incredulos (ut ait apostolus Paulus), qui «Operatur in filios diffidentiae» (*Ephes.* 2, 2). Isti increduli ponunt Deo participes, videlicet daemones et impios, ut superius exposuimus. *Cum hoc sit alicuius verbi pro verbo mutatio*, id est, increduli, loco verbi Dei credunt verbo satanae, quem audiunt et voluntarie sequuntur po-

nuntque daemones Deo participes, cum non credant, ut debent, in Deum et aeternum filium eius, et sic verbum salutis et credulitatis, quod est verbum fidei, in verbum incredulitatis mutant. *Sci / [88] mus quidem eos iam dicturos, linguae latinae virum doces, et Alchoran est Arabicus.* In hoc dicto declaratur, quod Arabicis propter incredulitatem et seductionem iam contractam, esset occultata vera expositio, et homini latino reservata vera intelligentia ipsius; ut diximus, a Domino factum est istud, et est mirabile in oculis nostris, ut iubilatio in toto orbe terrarum fieret, de hac sancta novitate apertionis sensus omnium scripturarum. *Iam libro posito, et c. id est, iam liber est positus, qui credentibus praebet, id est, notam facit rectam viam salutis atque pietatis, incredulis vero, nil nisi iacturam praebet.* Ibi veritas affirmatur sancti Evangelii. *Et falsum dogma confunditur, sed homo semper perversus, id est, qui est obstinatus in sua duritie et perversa incredulitate. A me sibi bonum tribuente, scilicet recedens, in partem contrariam descendit.* Azoara centesima quae sequitur, clara est, *in nomine Domini pii et misericordis.* Haec invocatio toties repetita, est conformis Evangelio, ut ait Paulus apostolus: «Quicquid facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine Domini nostri Iesu Christi facite, gratias agentes Deo et Patri» (*Col. 3, 17*). Ipse filius Dei, est Dominus pius misericors. *Per terram inhabitatam a te filiumque Patri / [89] similem, non iuro.* Ecce quomodo hic aperte Dei filium Patri similem, in essentia scilicet deitatis potentiaque et virtute nominat, ut credentes cognoscant, quomodo ea quae de Iesu Christi deitate, et quod sit filius Dei aeternus, quodam velato modo hactenus scripserat. Nunc sub brevibus aperte nota facit, et Christi viam rectam veritatis aperit quodque sub verbis quae videntur esse ambigua de Christo filio Dei loquentibus, haec in confusionem incredulorum protulisse cognoscant. Qui quamvis Christum ore filium Dei aliquando dicant, enimvero in eorum corde in fidelitate plenum, negant Iesum Christum esse filium Dei et salvatorem mundi, eumque non credunt esse Deum. Dicit enim hic, *quod non iurat per terram* conforme Evangelio quod dicit, non esse iurandum per terram, quoniam scabellum est pedum Dei et Deus non iurat per aliquem, cum nullum habeat seipso maiorem, ideo iurat solum per semetipsum, prout fecit ad Abraham. Et in hoc dicto aperte pandit filium Patri similem esse Iesum Christum: cum Deum, ibi nominet, qui per neminem iurat, sed per seipsum. *Deus fecit hominem potentem et fortem* medio vivae fidei, quoniam ut apostolus Ioannes declarat in sua epistola: «Haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra» (*I Iohan. 5, 4*). Quis est qui vincit mundum, nisi qui credit quoniam Iesus est filius Dei? Sed increduli prevaricatores filii Adae, / [90] dantes aures serpenti antiquo et superbientes cum eo, nil sibi praevalere aestimant dona Dei spiritualia. *Et conquerens* incredulus et superbus, id est, simul cum Adamo quaerens maximum sumptum suae substantiae, abundantiam scilicet rerum terrenarum, *hoc* scilicet donum fidei spirituales *nulli esse votum*, id est, nulli placere arbitratur suo superbo et fallaci arbitrio, *sed ego illi tribui oculos, os, et linguam*, ut videret et loqueretur in gloriam meam, et non suam. *Viam quoque bipartitam*, in hoc scilicet libro Alchorano patefecit. *Rectam videlicet*, id est, fidei et Evangelii. *Atque fallentem*, id est, voluptatum viam, quae incredulos eam cupientes et amplectentes fallit.

Cur igitur homo, cui per hunc librum Alchoranum via recta Christiana ostenditur, non redimit hominem, vel orphanum atque mendicum humique prostratum, urgente fame non cibatur? Id est, cur non faciunt hii qui dicunt se esse credentes, opera misericordiae sibi a Iesu Christo filio Dei praecepta, quae dicit se requisitum ab eis in die iudicii, ubi credentes, patientes, atque benefici, infidebunt parti dextrae, increduli vero, parti sinistrae, quos ignis ferventissimus prorsus operiet. Ecce quomodo hic aperte confirmat Evangelium, in quo de hoc die iudicii, / [91] et de separatione credentium ad dexteram, et incredulorum ad sinistram, et de Iesu Christo filio Dei venturo in sede suae maiestatis in nubibus coeli, ad iudicandum vivos credentes, et mortuos impios, aperta facta est mentio, prout ibi in hac Azoara nominatur filius Patri similis, id est, Dominus Iesus. Cum per alia quae ibi narrat et exprimit, de ipso suo iudicio vere concludat, eumque esse aeternum filium Dei et Deum, in ipsa essentia deitatis Patri similem vere manifestet de nulloque alio haec intelligi possunt. Reliqua clara sunt.

EX AZOARA XLIX

Nos quidem hoc Alchorano Arabico, falsitatis expertae plures induximus similitudines, ut sic memores atque scientes efficiantur homines. Fuit vir quidem habens quendam participem fidelem et unanimem, et alium nequam et diffidentem: illi ne similes et aequales esse censentur? Hoc exemplum a pluribus, Deo gratias, est ignoratum. Tu quidem sicut et omnes alii mortalis existis, Deique futura coram Deo causam et iudicium omnes habebitis (Sura 49, p. 144)/ [92].

Item in fine Azoarae 58

Ille quidem prophetam, doctorem et ducem in lege sua constituit, ut ipso Deo teste sufficiente, legem suam super omnes alias extollat et manifestet. Mahumetus enim suiique fautores incredulorum, Dei iussu, victores existent, sibimet invicem prospicientes ipsique Deo, propter suam dilectionem humiliantes faciesque gestantes humilitatis, orationes fundunt iugiter hique secundum Testamentum et Evangelium assimilantur grano quod in calamum surgens, messem reddit multiplicem laetitiamque seminantibus, et incredulis iram, credentibus et beneficis optimam mercedem tribuit Deus (Sura 58, p. 159).

Item in fine Azoarae 67. scriptum est

Deus quidem omnipotens atque sapiens omnium cognitor, suum prophetam indicabit: Noe iam et Abraham nuncios misimus, et eisdem filios prophetas dedimus, per quos librum misimus, eorum tamen qui / [93] dam boni. Plures autem fuerunt increduli, post illos rursus aliis nunciis missis, tandem Christo Mariae filio misso, cuius sequaces ipsi penitus oboedientes, corda constantia et humilia atque fidelia gesserunt, nos Evangelium dedimus, non ob aliud, nisi ut per ipsum Dei dilectionem atque gratiam assequerentur; sed non ut dignum erat, observaverunt, sed licet plures eorum sint increduli, eorum tamen credentibus meritum debitum et maximum tribuimus, viri boni credendo prophetae, Deum timete, vestra beneficia multiplicando, reditum viaeque rectae, lucem et veniam da-

turum, quoniam ipse pius es, veniaequae dator, sciant autem homines libri se minime potentes super Dei divitias existere, ipse namque cum in sua manu sint, omnia cui vult, illas tribuit (Sura 67, p. 168).

Item ex Azoara 71

Christum item Mariae filium dicentem: «O filii Israel, ego vobis a Deo missus nuncius: quod de Testamento me / [94] is inest manibus affirmo vobisque nuncium affero, de nuncio post me venturo, cui nomen Mahumetus magum esse illi mendaciter afferebant, quis autem peior est imponente mendacium Deo, vocanti cunctos ad legem rectam illosque malos abhorrenti?» Illis quidem ore suo Dei verba delere nitentibus, Deus sua (licet illos pigeat) praecepta complebit, quo nuncium suum cum lege bona viaque recta, ut super omnem legem praeemineat, licet inde dolentibus, qui Deo participes ponunt, misit (Sura 71, p. 171).

Plures, ut ibi scriptum est, similitudines ponit hic liber Alchoram, videlicet Noe, Abrahae, Mosi et aliorum fidelium, ut eos imitemur in fide, et per has similitudines cognoscant credentes, quod vetus et novum Testamentum Evangelii approbat ponitque ut praediximus similitudines et exempla Adae praevaricatoris et Ismahelis reprobis aliorumque similium posterum suorum, ut per ea primam viam rectam alteramque viam damnationis ostendat omnesque ab ea via incredulitatis se absterneant, et ipsam viam fidei Christi rectam sequantur. Ideo dicit se induxisse has similitudines, ut sic ho / [95] mines memores atque scientes efficiantur. *Fuit vir quidam* et c. Per hunc virum nobis significatur Deus Pater, qui habet filium fidelem et unanimem, id est, Iesum Christum suum dilectum filium, qui est deitatis sapientia aeternumque fidele verbum, cum viva fides a Deo per Christum in omnes electos effundatur, et unanimis est, quia ipse et Pater unum sunt in essentia deitatis, et in eadem voluntate, ipse habet fideles electos, qui sunt participes sui in omnibus suis bonis et aeterna haereditate. Alius autem particeps nequam et diffidens (ut supra declaravit) est diabolus incredulique sequentes eum, qui nequaquam sunt Dei, nec Christi participes: istine ergo Christus Dominus, et satanas, similes esse censentur? Certe non, sed in totum dissimiles, quoniam, ut ait apostolus Paulus: «Quid habet commune Christus et Belial?» (*II Cor.* 6, 15) Christus Iesus est dilectus filius aeterni Patris, et omnes sui electi fideles, qui sunt membra ipsius Christi, sunt participes regni et gratiarum a Deo per Christum in ipsos effusarum, per spiritum sanctum ipsarum gratiarum distributorem, sed participes regni satanae; increduli, non Dei sunt participes, sed ipsius satanae in interitum sempiternum. Hoc exemplum, (ut ibi dicitur, te ut videmus) a pluribus certe est ignoratum: cum a tempore Mahumeti usque in praesentem diem, per maiorem partem hominum totius mundi, haec via perditionis participum sata / [96] nae in incredulitatem et perditionem secuta fuit, sprete et non considerata nec intellecta via recta et bona, ipsius Alchorani, quae est in confirmationem sancti Evangelii Dei et Domini nostri Iesu Christi. Deo ergo gratiae referendae sunt per Christum filium eius,

qui nobis dignetur haec nota facere. *Tu quidem*, scilicet o Mahumete *mortalis existis*, quoniam viam malam incredulitatis et mortis eligis *et omnes alii*, scilicet te in hac via sequentes. *Dieque futura coram Deo causam et iudicium omnes habebitis*, id est, in die iudicii coram Iesu Christo Deo vero causam et iudicium damnationis vestrae vos omnes iustae habebitis, propter viam malam per vos desideratam et secutam. *Ille quidem* scilicet Deus Pater, constituit Christum, ut praedixerat, uti virginis filium *prophetam, doctorem et ducem in lege sua*, scilicet veritatis, spiritus, et vitae, *ut ipso Deo teste sufficiente*, id est eodem aeterno Patre, qui solus est testis sufficiens, testificans de filio suo: «Hic est filius meus dilectus, ipsum audite» (*Marc. 9, 6*), ipse filius suam legem evangelicam, uti meliorem, quae sola vera est, super omnes alias, non leges, sed perversas vias damnationis, extollat. *Mahumetus enim, sui que fautores incredulorum, Dei iussu*, id est, sic Deo iubente propter eorum incredulitatem *victores existent, sibimetipsis / [97] prospicientes*. Ecce quomodo clare loquitur, praedicens de Mahumeto et suis fautoribus, eum sequentibus in viam concupiscentiarum huius saeculi: quod viam malam participum satanae concupientes, victores existerent. Ideo dicit: *Mahumetus enim sui que incredulorum fautores prospicientes sibimetipsis*, id est, ad viam voluptatum carnalem, quae non bonitatem, gloriam, et honorem Dei, et Domini nostri Iesu Christi (ut iustum est) respicit, sed sibimetipsis complacet, prospicientes: ipsi se humiliant Deo propter complacentiam eorum propriam, et non propter dilectionem Dei. *Gestantes facies humilitatis*, scilicet in hypocrisi et mendacio. *Isti fundunt orationes iugiter*, id est, in eorum iudicium et damnationem, quoniam labiis incredulitatis et per exteriora honorant Deum, cor autem eorum longe est ab eo. *Sed ii qui secundum Testamentum*, scilicet vetus prophetarum, *et Evangelium*, vivunt, in viva fide Iesu Christi, operantes bona opera in dilectione charitatis, solum in honorem Dei, propter Christum, et in beneficium ac aedificationem proximi. *Isti assimilantur grano frumenti quod in calamum surgens fructum reddit multiplicem laetitiamque seminantibus, et iram incredulis, Deus tribuit suis fidelibus beneficiis*, id est, bene operantibus / [98] in gloriam suam, optimam mercedem hereditatis aeternae in Christo Iesu et per Christum, non ex operibus, sed ex gratia, bonitate et liberalitate sua: quae tamen non est merces, sed gratuita donatio. Quamvis enim in hoc Alchorano de Christo Domino et salvatore nimis sufficiens sit annunciatio et eius Evangelii approbatio, nihilominus ad huc replicat in fine Azoarae 67. dicens, *Deus quidem omnipotens atque sapiens, omnium cognitor, indicabit*, scilicet clare manifestabit *suum prophetam* (*Sura 67, p. 168*) id est, illum Messiam et nuncium quem promiserat ad benedicendum hominibus, qui uti propheta prophetarum proficiuus, coelestia et aeterna nobis praedicavit salutemque populo suo non tantum annunciavit, verum et in seipso attulit, atque eam perfecit. *Noe iam et Abraham nuncios* scilicet fideles, priores misimus. *Et eisdem filios prophetas dedimus*, Isaac, Iacob et filios suos Mosemque et Aaron, per quos librum scilicet legis, misimus videlicet populo meo. *Eorum tamen*, scilicet filiorum prophetarum, *quidam boni fuerunt*, videlicet ex filiis Noe, Sem et Iaphet, ex Abraham Isaac et Iacob et alii sui posterii fideles Domino. *Et plures filiorum fuerunt increduli*, videlicet Cham filius Noe, ab eo maledictus; filius ancillae

Abrahae, reprobatus, cui fuit dictum: «Non erit haeres» (*Gen.* 21, 10) / [99]; filius ancillae cum filio liberae Esau, qui vendidit sua primogenita pro edulio lentis nonnullique filiorum Iacob, qui effuderunt sanguinem et vendiderunt Ioseph eorum fratrem, contristantes suum patrem Iacob, et tot eorum successores incredulitatis. *Post illos, rursus aliis nunciis missis*, videlicet Iosue, Davide, Esaia, Hieremia, Daniele et aliis prophetis fidelibus. *Tandem*, id est, finaliter, et pro ultimo nuncio et propheta, ad implendum omnia quae dicta prius et scripta fuerant per ipsos fideles prophetas ad integreque explicandum legem et voluntatem Dei, per legem gratiae, spiritus et vitae sancti Evangelii. Ideo dicit, *Tandem Christo filio misso Mariae*, id est, misso Iesu Christo filio meo dilecto, Mariae virgini ad assumendum carnem ex ea. *Cuius sequaces*, id est, apostoli et discipuli sui. Penitus oboedientes ipsi, scilicet Christo, uti filio Dei et Deo, *corda constantia et humilia atque fidelia gesserunt*, nos illi Christo, vero scilicet Deo, et vero homini. *Evangelium dedimus*, optimae scilicet nunciationis salutis. *Non ob aliud, nisi ut per ipsum, Dei dilectionem atque gratiam assequerentur*, scilicet omnes credentes in eum. *Sed non ut dignum erat observaverunt*. Arguit eos Christianos qui acceptaverant Evangelium, et in nomine Domini / [100] Iesu baptizati erant, et iam ad opera carnalia et incredulitatis se converterant, tempore quo hic liber Alchoran datus fuit. Ideo dicit: *Non ut dignum erat, fidelitatem Christo promissam, et legem evangelicam observaverunt. Sed licet plures eorum sint increduli, tamen credentibus nos tribuimus meritum debitum et maximum*. Quamvis enim Dominus Iesus Christus dicat in Evangelio ut probemus nosipsi discretionem et humilitatem nostram, quod credentibus et in viva fide laborantibus in vinea Domini, merces copiosa est in coelis, aeternae scilicet haereditatis, promissae diligentibus eum: tamen, ut in libro contra Granarium scripsimus, cum omnia bona opera fecerimus, uti humiles et modesti dicemus, nos servos inutiles Domini, et quae facere debuimus, fecimus. *Viri boni credendo prophetae, Deum timete, vestra beneficia multiplicando, reditum, viaeque rectae lucem et veniam daturum*. Viri boni, id est, fideles Christi electi, timete Deum, credendo prophetae, scilicet supremo vero, et ultimo, qui Christus est: ipse enim in vobis, suis veris membris, beneficia, gratias et dona multiplicando, dabit reditum ad creatorem a quo animae vestrae exierunt lucemque viae rectae evangelicae quae in Christo Domino est, qui est via recta eundi ad vitam, et qui uti Deus vobis est da / [101] turus veniam peccatorum vestrorum, cum in fide ipsius (ut in Actis apostolicis legitur) sit certa et vera remissio peccatorum (*Acto.* 13, 38-39). *Quoniam ipse pius est, veniaequae dator*, et in nullo alio haec remissio peccatorum nec salus esse potest. *Sciant autem homines libri*, et c. In hoc declaratur, quod divitiae Dei quae sunt repositae in Christo Iesu, non sunt in manu nostra, nec in nobis, aut ex nobis, meritisve nostris, sed cum omni humilitate et instantia petendae sunt a Domino, qui dives est in misericordia omnibus invocantibus nomen eius. Ideo dicit, *ipse namque cum in manu sua sint omnia*, cui vult illas divitias suas tribuit. Uterius sequitur ex Azoara 71. *Christum item Mariae filium, dicentem, o filii Israel*, id est, o electi credentes, ego verus nuncius salutis vobis missus a Deo, *affirmo* de Testamento scilicet veteri, *illud quod meis inest manibus*, id est, veritatem evangelicam quae apparet per

opera deitatis, quae ego uti Dei filius et Deus facio, ut ipse dicebat incredulis Iudaeis: «Si mihi non vultis credere, operibus credite» (*Iohan.* 10, 38). Et alibi: «Opera quae ego facio, illa testimonium perhibent de me» (*Iohan.* 5, 36) *illudque quod meis inest manibus*, id est, illud quod de passione mea quae certa inest, et apprensus, videtur in meis manibus transfixis pro redemptione meorum fidelium, et ut homo passus sum egomet et non alius pro me, affir / [102] mo, ut sine haesitatione credatis. *Vobisque nuncium affero*, scilicet ut vos admoneam, *de nuncio* scilicet incredulitatis, ut in praecedentibus expressit, *post me venturo, cui nomen Mahumetus*, illi scilicet increduli, sui sequaces, *mendaciter asserebant eum esse magum*, id est, sapientem, *sed quis est peior imponente mendacium Deo?* Scilicet quis est peior ipso Mahumeto, qui imponit mendacium Deo, cum loco viae rectae evangelicae in salutem, doceat homines viam malam, carnalem, incredulitatis, in mortem aeternam, affirmans ipse quod Deus viam hanc incredulitatis edocuit, et praecepit, et sic imponit Deo mendacium, qui vocat cunctos per Christum et Evangelium ad legem rectam. Etiam eadem Azoara 71. clare exprimitur praelium et praedationem toties in Alchorano mentionata, de praelio et depraedatione spirituali intellexisse, quoniam dicit ibi esse praeliandum et praedandum cum vestris animabus, ideo cum armis spiritualibus, videlicet ut Paulus apostolus scribit (*Eph.* 6, 10 sgg.), cum gladio versatili verbi praeliandum esse cum hostibus, muniti scuto verae fidei et praedicatione Evangelii piscari et praedari animas hominum audientium, attrahendo eas per Christum Iesum ad vitam aeternam, sed Mahumetus falsus propheta et sui sectatores infidelitatis, omnia carnaliter intelligentes de proelio et / [103] depraedatione in occisionem hominum bonorumque destructionem contra Dei praeceptum, secuti sunt in aeternum interitum, prout et Azoara 75. laudando eas uxores quae fuerunt unicae suis maritis, damnat eos qui plures ducunt, sequitur Azoara 71. *Et illos malos*, videlicet Mahumetum, et suos incredulos sequaces abhorret licetque illos incredulos pigeat, et etiam illis nitentibus ore suo maledico et perverso delere verba Dei, Deus tamen sua praecepta et opera complebit. *Quo*, id est, adeo ut miserit *nuncium suum* Christum Iesum *cum lege bona* scilicet evangelica *et via recta* aeternae salutis, *ut super omnem legem* scilicet falsam *praemineat*, *licet inde dolentibus istis incredulis, qui ponunt Deo participes*, scilicet daemones, et impios contradictores eiusdem viae rectae. Et hic finis dictionum extractorum ex Alchorano, expositionisque eorum. / [104]

Ex doctrina Mahumeti, quae apud Saracenos magnae est autoritatis

Inter multa fabulosa et quaestiones inanes ibi positas, Abdia Hebraeo (ut ibi legitur) interrogante et Mahumeto respondente, nonnulla ad veritatem indicantur, prout et in Alchorano factum est, ut etiam ibi viam rectam, et aliam contrariam errorum et damnationis cognoscerent intelligentes. Ideo nonnulla selegimus ad hanc approbationem facientia, relictis inutilibus quaestionibus quae in eodem libro doctrinae Mahumeti proponuntur hominibus curiosis, qui (ut ait Paulus apostolus) volunt plus sapere quam oporteat (*Rom.* 12, 3). Velle enim

inquirere de Deo rebusque coelestibus plusquam supremus doctor coelestis Dominus noster Iesus Christus ore proprio, et per os apostolorum et prophetarum, nobis pandere dignatus est sanctaque scriptura attestatur: nonne hoc est Deum ipsum redarguere, et ad iram potius quam ad misericordiam eum provocare? Prout aperte nos videmus, quomodo in toto orbe terrarum, quia de tempore Mahumeti, multi Christiani erant iam dediti, sicut et Hebraei, ad has inutiles superstitiosas et satanicas quaestiones, sprete synceritate verae lucis evangelicae, ideo percussit eos Dominus caecitate et ignorantia sicque / [105] tam longo tempore usque ad hos dies nostros secuti sunt viam errorum, incredulitatis et mendaciorum, in aeternum eorum interitum. Sequuntur ergo ea dicta, quae ex ipso libro doctrinae Mahumeti extraximus.

Sic enim ait in Alchorano: «Partem misi super te, partem non misi», item: «Dic ergo, legem tuam praedicas, an legem Dei?» Respondit: «Legem Dei». Et ille: «Quid est lex Dei?» Respondit: «Fides». Quae fides? Ait: «Non dii, sed Deus ipse unus, sine particeps. Ego Mahumet servus et nuncius eius, praedicans finem, quo sine dubio mortui resurgent». Ait: «Verum est quod dicis. Dic itaque si placet, quot sunt leges Dei?» Respondit: «Una». Quid ergo dicis de prophetis, qui te praecesserunt? Respondit: «Lex quidem sive fides, omnium una, sed ritus diversorum, nimirum diversi». Ait: «Ita est ut dicis: sed dic deinde, intrabimus paradisum pro fide, aut credulitate, aut pro opere?» Respondit: «Et tria haec sunt necessaria, et contingit tamen, ut si / [106] quis ex Iudaeis, aut Christianis, sive Gentilis, ad fidem Saracenorum conversus, ante opus morte occupetur, sola fides sufficiat, sicque sive Iudaeus, sive Christianus, sive etiam Gentilis, omni pietatis operi satisfaciens, nec id amore Dei, et ipsum, et opus eius ignis assumet». Ait: «Verum est: sed dic si placet, misit Deus tibi scriptum?» Respondit: «Sic». Quod? Dicit: «Alfurcam». Cur dictum Alfurcam? Dixit, quia discretas sunt sententiae et figurae eius, nec enim simul descendit super me verbum Dei, quemadmodum simul data est Lex Mosi, Psalmi David et Evangelium Christo». Ait: «Verum dicis».

Item ibi

Quis tibi indicavit? Respondit: «Gabriel, ex Domino universitatis». Ait: «Ita certe verum est, tantummodo sub iungas, in qua forma, viri an foemina?» Respondit: «Viri sane, erectus, nunquam dormiens, neque comedens, neque bibens, nisi laudem et gloriam Dei». / [107]

Item ibi in numero centenario, cum devenit ad quaternarium, dicit, *Quatuor, Lex Mosi, Psalmi David, Evangelium et Alfurcam (Doctrina Mahumet, pp. 189 sg.)*.

Item

Nunc itaque refer, si placet: «Quae foemina, ex masculo tantum, et quis masculus, de foemina tantum?» Respondit: «Eva, ex Adamo solo, Christus, ex Maria virgine». Ait: «Ita quidem refers, ut verum est, dum subiungas: «Quae sunt tria illa, quae fine vi-

ri commixtione aedita fuerunt?» Respondit: «Adam, aries Abrahae et Iesus Christus». (Doctrina Mahumet, p. 194).

Item ibi

Nam Iesus Christus, dum rogaretur a discipulis, ut modum arcae Noe habitumque superstitis in ea generis humani exponeret, tacitus rogantes audiens, formulam ex luto inter manus suas confectam iecit humi. Et ait: «Surge in nomine Patris mei». Et surrexit homo canus, cui Christus: «Tu quis es?» Respondit: «Ego Iaphet filius Noe», cui Iesus: «Itane canus mortuus / [108] es?» Respondit: «Nequaquam, sed in hac ipsa hora, putans me ad diem iudicii surgere, metu canus effectus sum. Praecepit ergo Iesus, ut omnem historiam arcae discipulis rogantibus exponeret». (Doctrina Mahumet, p. 197).

Item ibi

Tot tandem miseris affecti appellabunt Adam, sic dicentes: «Pater Adam, ad quid nos genuisti? Huiusmodi scilicet miseris, et tormentis? Itane pater filios, sub incerto fine, inter spem et metum fluitare pateris? Quinimo Deum ora, ut plane finiat de nobis quicquid inter paradysum et infernum facturum est». Respondebit Adam, et dicet: «O filii filii, scitis ut suadente diabolo, inoboedientes praecepto Dei extiterim, quae causa, ut indignus hoc habitus officio, vel huiusmodi praesumam, sed ite ad Noe». Conversi ad Noe, dicent: «Intercede pro nobis, electe Dei pater Noe». Respondebit Noe dicens: «Feci quod potui, salvavi vos in diluvio, hic nihil mihi superest officii, sed ite ad Abraham». Appellabunt / [109] Abraham, dicentes: «Pater fidei et veritatis, pater Abraham, respice nos miseros et miserere». Quibus Abraham: «Quid a me petitis? Non recolitis ut diu vagabundus idololatra incircumcisis erraverim? Non sufficio, sed appellate Mosem». Appellabunt Mosem, dicentes: «Audi nos electe nuncie Dei et propheta, famule Dei Moses». Quibus Moses: «Quem appellatis? Nonne legem vobis dedi, miraculis confirmavi, nec tamen credidistis? Si mihi credidissetis, facere possem quod postulatis, sed ite ad Iesum Christum». Conversi ad Christum dicent: «Iesu Christe, spiritus verbum et virtus Dei, moveat te pietas tua, et intercedere pro nobis». Tunc dicet eis Iesus: «Quod a me petitis, ipsi amisistis. Missus quidem fui vobis in virtute Dei et verbo veritatis, vos autem aberrastis, et me plus quam praedicaverim vobis, Deum vestrum fecistis. Hoc itaque beneficium meum amisistis, sed ite ad ultimum prophetarum, hunc significans, cum quo / [110] loqueris Abdia», ad quem conversi dicent: «O nuncie fidelis et amice Dei, quam male quidem peccavimus, exaudi nos pie propheta Dei, spes una superstes, nam post te, in quo sperabimus? Exaudi nos, potentia tibi a Deo collata». Aderit itaque Gabriel, nec impotentem sinet amicum suum voluntatis suae. Procedent socii ante faciem Dei dicetque eis Deus: «Scio ad quid venistis. Absit itaque ut fidelis mei votum in aliquo quassem. Hic ergo ponte facto super infernum ad caput pontis aderit statera, qua libratis uniuscuiusque factis, ambulabunt super pontem: salvi ergo transibunt, damnati vero in infernum decident. Quaere deinceps Abdia, quid placuerit». Et ille: «Proh dolor, quae me huc usque dementia tenuit ut verum luce clarius non viderem?» (Doctrina Mahumet, pp. 199 sg.).

Et in libro *De generatione Mahumeti et nutritione eius*, circa finem scriptum est

Ingressus itaque senex incurvatur Abel principi sicque sociis diis per gyrum datis osculis, manibus et genibus Abel / [111] supplicat pro puero Mahumet filio Abdalla, fili Abdalmutalib. Hic ipse Abel omnisque illic adstantium et multitudo, contremiscens intonat: «Nonne stulte senex infestare venis, eum nominans, qui in ruinam nostram natus est? Abi hinc male sane. Itane te senium alienavit, ut tui oblitus, aliena tractes?» (De generatione Mahumeti, p. 212).

Et in *Chronico Saracenorum*, capite primo, scribitur

Propheta primus Iudaeorum Moses extitit, Christus ultimus.

Item ibi

Orti autem sunt ex Iaphet Obog et Magog caeteraeque gentes in Deum minime credentes. Propheta quaesitus: «Quando praeceptum est ipsum fieri prophetam?» Respondit: «Inter corporis Adae creationem animaeque suae inspirationem. In filiis Ismahel Deus sibi praelegit Kyuem, et in filiis Kyuem, Chorasc, et in illius filiis, Hesim. Inter eiusdem filios, Mahumetum praelegit et praeamavit, eius quidem gene / [112] ratio totius simpliciter fornicationis expers, ex Adam legitime processit usque ad ipsum naturalem illius egressum ab alvo materna». (Chronica mendosa, p. 214).

In secundo capite ponitur descendencia per lineas ex Adamo et Ismahele, ad Mahumetum.

Et in tertio capite scribitur

Sciendum item omni prophetae quatuor consiliatores esse datos: duos scilicet coelestes, sicut huic Michaellem et Gabrielem duosque terrestres, quales sunt Eubokara et Aomar. Afferebat quidem Moaxi filius, Ocfm se audisse prophetam dicentem, quod illi de Chorasc prae caeteris instituta gubernacula tractabant. Post mortem tamen omnia praecepta legis observent iuraque peragant ex doctrina Eubokarae et Aomar, illius item praenunciatum est ore, post se trigintaduos subsequi Deoque sibi mendacium imposituros, quorum unus, scilicet Alasuved, rex erit Chanaam, ubi subtilissimum est artificium pannorum sericorum; alius quidem, scilicet Musthaleime, re / [113] gno, cui nomen Aliemoma, dominabitur (Chronica mendosa, p. 218).

Hanc bipartitam viam, fidelium videlicet, et incredulorum, in omni scriptura Saracenorum comperimus. Mahumeti sectatores, pro fidelibus intelligunt eos qui Mahumetum imitantur, et Alchoranum in viam voluptatum, quam eis ostendit, observant. Sed clarum est, postquam Alchoranus Christum Iesum annunciat et Evangelium confirmat, quod pro fidelibus intelligit eos qui Christi fidem sequuntur, et ex dono fidei vivae operantis per charitatem in via recta evangelica ambulant; Mahumetanos vero in via incredulitatis ad perditionem

esse a satana seductos, nullus est qui ambigere debeat. Dicit ergo in libro suae doctrinae, *Partem mihi super te, partem non misi*, id est, partem Alchorani, quae continet viam perditionis, misi super te, quoniam sciebam et te et tui similes eam magis concupivisse, quam viam rectam; partem vero viae rectae Evangelii, quam vobis non esse cordi sciebam, super te non misi. Per ea quae sequuntur, haec declarantur, quia cum exprimit, quod legem Dei praedicat, ergo non suam, et quod lex Dei est fides, unaque sola sit (ut ait apostolus Paulus) vera lex fidei, spiritus et vitae (*Ephes.*, 4, 5), stante approbatione Evangelii facta per Alchoranum: ergo loquitur de fide Christiana, quae (ut scribit apostolus Paulus ad Ephesios) donum Dei est (*Ephes.* 2, 8), et non / [114] de eius lege voluptatum carnalium malorumque rituum seu consuetudinum, in damnationem aeternam. De unitate Dei et qui sint, aut non sint eius participes, iam in superioribus declaravimus. Iesus Christus, verus et supremus, ac (ut in Azoara 67. exprimitur) (*Sura* 67, p. 168) ultimus nuncius Dei, ipse verba vitae aeternae attulit, sed Mahumetus, nuncius servitutis satanicae, suis in via incredulitatis sequacibus resurrectionem certam ad iudicium aeternae condemnationis praedicat, fides quae ex gratia et dono Dei singulari, datur humilibus electis vocatis petentibusque cum fiducia, et gratias agentibus, facit ut statim ipsi currant ad operandum bona opera in charitate. Et nullo modo potest in homine esse haec viva fides cum qua datur spiritus Christi, quin necessario sequantur bona opera. Ideo verum est quod dicit, haec tria esse necessaria, videlicet donum fidei, credulitas nostra et bona opera, quae operantur solum in gloriam Dei et beneficium proximi et nostrum, non quod ex operibus salvati simus, sed ex sola gratia Dei fideque viva in Iesum Christum. Et si quis ex Iudaeis aut Christianis seu gentibus conversus fuerit ad fidem Saracenorum, id est, iam ad eam inclinatus fuerit, et nihilominus antequam ad actum abnegationis deveniat, imminente morte conversus ad Dominum misericordiam petat in vera cordis poenitentia, sola haec fides, sufficiens erit in eius salutem; sed si in infidelitate decedet, / [115] damnatio eius certa est, quoniam Dominus noster Iesus Christus dicit. «Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit» (*Marc.* 16, 16): qui vero non crediderit, condemnabitur. Sicque *sive Iudaeus, sive Christianus, sive etiam gentilis*, et c. etiam quod omnes isti operentur bona opera pietatis a Deo nobis praecipita, nisi sit haec operatio in honorem Dei, et in eius dilectione facta, id est, in hac viva fide quam praedixit Dei et Domini nostri Iesu Christi, quae per dilectionem filialem operatur, omnia peccata sunt et abominationes apud Deum ipsumque et opus eius ignis assumet, scilicet aeternus. *Sed dic, si placet, misit Deus tibi scriptum*, et c. Ecce quomodo ibi indicatur Mahumeto, in Alchorano, seu Alfurcano, discretas, id est, segregatas et bipartitas esse sententias et figuras viae scilicet rectae fidei Christianae, et alterius incredulitatis antichristianae. In hoc enim dicto multisque aliis colligi potest, quod Mahumetus non dictaverit Alchoranum, nec alias scripturas praementionatas, sed fuit aliquis Christianus, sollicitatus ad id a Mahumeto, cum in eo libro Alchorani, et alio doctrinae Mahumeti alioque de generatione eiusdem, scripserit veritatem sub brevibus copertam pro via recta, ut soli sapientes et fideles eam caperent, et alteram viam per-

ditionis, ad quam Mahumetum et populum sequentem eum iam inclinatos esse videbat, ut / [116] ei complaceret, posuit. Hoc enim apparet, cum multa sint ibi quae contra Mahumetum faciunt, et sub verbis copertis Mahumetus maxime taxatur. Nec Iudaeus aliquis ad scribendum Alchoranum intervenit, cum de eis etiam maledicat. Et quoniam reliquiae Iudaeorum qui in Christum non crediderant, ad fabulas et quaestiones superstitiosas et inutiles conversi erant, ideo historias veteris Testamenti pro maiori parte variat, et fabulosas recitat in doctrinaque Mahumeti ac de eius generatione, tot quaestiones inutiles, damnosas et diabolicas adducit, ut cum videatur ignorantibus laudare, Mahumetum et Iudaeos, illos deridet et arguit cumque videatur etiam incredulis aliam viam voluptatum carnalium, et paradisum deliciarum omniumque concupiscentiarum referat aperire, simul tamen iudicium extremum, et aeternam gehennam inferni eis rigide comminatur. Hoc autem clare apparet quod a Christiano, fortassis cui nomen erat Gabriel, Alchoranus et alia scripta fuerint Mahumetoque allata, cum dicit quod Gabriel in forma viri, Alfurcam sibi attulit, nec simul descendit super eum verbum Dei. Haec enim verba illudunt Mahumetum, quae declarant, quod cum datione libri non descendit simul, id est, cum libro, verbum Dei super eum, sed verbum satanae, cum uti iam datus in reprobum sensum, viam incredulitatis elegerit et docuerit. Scriptor huius libri / [117] doctrinae, et alterius generationis Mahumeti Chronicaeque eiusdem, ismet qui Alchoranum scripsit, esse censetur, nam eam viam ibi sequitur in Alchorano inchoatam et sub brevibus veritate indicat, in longum protrahens inutilia et vana, ut ignorantes incautos arguat. Per approbationem legis Mosi et Psalmorum David, quam ibi facit, vetus Testamentum approbat et per Evangelium, et Alchoran seu Alfurcan, qui Evangelium confirmat, id ipsum esse ostendens, firmissime Evangelium stabilire apparet. Hoc enim cognoscere possumus, quoniam incarnationem Christi Domini ex sola virgine comprobat, sine alicuius viri commixtione. Et ecce per exemplum Iaphet quomodo sapienter vereque demonstrat quod Iesus Christus est verus filius Dei, et Deus ipse in creatione concurrens, cum ostendit creationem hominis ex luto per eum factam, et in hominem conversam solo verbo suo ibique evidentem ponit resurrectionem ad iudicium. Et quod plus est, quam manifeste demonstrat Iesum Christum esse filium Dei, quando dicit, *Surge in nomine Patris mei*, quoniam dicendo prius Iesum Christum esse natum ex Maria virgine sine viri commixtione, nonne indicat eum esse filium Dei conceptum de spiritu sancto? Et cum creationem et resurrectionem concludit esse in Deo Patre suo, cooperante ipso Christo, nonne apertam videmus ibi trinitatem in unitate essentiae, quae / [118] concurrat ad omnem creationem, vitam et resurrectionem? Cum autem Iaphet recitat postea fabulosa de elephante in arca Noe patris sui, et de sue, mure, leone et catto, quae uti inania hic non ponimus, nonne haec est redargutio incredulorum, qui semper dubitantes de omni veritate scripturae sanctae quaerentes sapere plusquam oporteat, magis ad mendacia et fabulosa attendunt, quam ad synceram rei veritatem magisque satanae membrisque suis mendacibus aures accomodant, quam filio Dei vera coelestia et aeterna docenti? O extrema dementia! Per filios Adae praevaricatoris et terreni

quem omnes increduli verbo Dei audientes serpentem id est, diabolum, sequuntur in viam damnationis, nonne evidenter pandit, quod male Saraceni, seu Arabes, Adamum sequantur in viam praevaricationis et inoboedientiae fidei et mandatorum Dei? Et quod in die extrema iudicii, nec ipse Adamus quem secuti sunt, nec Noe, nec Abraham, quos in fide non sunt secuti, pro eis intercedent, nec etiam Moses, qui cum sua lege quae homini ostendit ad quid teneatur, et culpa Adae praevaricatoris impossibile sit observare eam, sed hominem remittit ad Christum, qui finis est legis in salutem omni credenti, ecce quod nominando eum spiritum, verbum, et virtutem Dei concludit eum esse filium Dei et Deum. Quoniam ut ipse Dominus Iesus dicit in Evangelio Ioannis, «Deus spiritus est» (*Iohann. 4, 24*) diciturque ibi esse ver / [119] bum Dei, vocando etiam eum virtutem Dei, eius omnipotentiam includit, et cum dicit, *moveat te pietas tua*, convenit cum Apocalypsi, ubi scriptum est de eo, «Quia solus pius es» (*Apoc. 15, 4*) et infert Iesum Christum esse eum Dominum pium et misericordem, quem semper invocatur in Alchorano. Ideo cum in eo die extremo iudicii isti increduli ad Christum iudicem devenient, quoniam eius officium salvatoris est, usque in diem iudicii sed tunc ipse erit, uti severus iudex. Dicit ergo Dominus Iesus istis incredulis, qui dum viverent, in eum non crediderunt, eumque pro salvatore habere noluerunt, *Quod a me petitis, ut pro vobis intercedam, vos ipsi amisistis*, quia scilicet non debito tempore petistis. *Missus enim sui vobis in virtute Dei*, id est, cum tanta virtute deitatis veni in mundum, ut omnes cognoscere debuissent me esse aeternum filium Dei et Deum, *venique in verbo veritatis, sed vos aberrastis*, scilicet a me, qui sum via recta, ambulandi ad Deum, veritas sine mendacio, et vita aeterna magisque satanam mendacem audire, et Adam praevaricatorem sequi maluistis. *Et me plusquam praedicaverim vobis, Deum vestrum fecistis*, id est vos ad placitum vestrum, et secundum desideria carnis et concupiscentiarum huius saeculi, plus quam praedicaverim vobis, et prohibuerim licentiose et temera / [120] rie: me Deum vestrum viae carnalis fecistis, quod minime facere licebat. Nonne ego toties monui discipulos meos, necessarium esse eis qui me secuturi erant, ut unusquisque crucem tribulationum tolleret, et per viam arctam fidei, quae operatur per dilectionem, et non licentiosam voluptatum, sequeretur me credentibusque in me, per viam spiritualem renunciationis omnium quae homo possidet, facerem iugum meum suave et onus meum leve? Et per os apostolorum meorum vos monui, ut sobrie et iuste et pie viveretis in hoc saeculo, non in comessationibus et ebrietatibus, sed habentes sobrium victum, et honesta ac utilia sine luxu indumenta, his essetis contenti, quae sursum sunt sapientes, quae sursum sunt in coelis, quaerentes, ubi tunc ego eram sedens ad dexteram aeterni Patris mei, ad interpellandum pro omnibus in me credentibus purgationemque peccatorum suorum faciendum, ut sine macula eos Patri meo praesentarem, et non quaerentes neque sapientes quae sunt super terram; sed vos neque in me credere voluistis neque in ea fide, opera misericordiae quae vobis praecepi, meis pauperibus (seu mihi in eis) facere curavistis: ideo ite ad vestrum pseudopropheta Mahumetum, in quem credidistis eumque secuti estis in via carnali incredulitatis et perditionis. Et cum ad Mahumetum recurrent, nulla ibi responsio

per Mahumetum ponitur, quia etiam o / [121] culi ipsius iam longo tempore aperti sunt, se fuisse ducem caecorum, eius propria conscientia mala eum redarguente, et poenas inferni eo sentiente, sed ibi aderit ille Gabriel, qui librum Alchorani sibi remisit, *qui non sinet amicum suum impotentem suae voluntatis*, id est, eum qui secutus est viam rectam Evangelii ostensam in Alchorano, si quis ibi aderit non sinet impotentem et incertum ad salutem prout concupiverat, cuius vita secundum Evangelium in viva fide Iesu Christi fuit, eum autem qui viam antichristianam cum Mahumeto audiendo satanam secutus est, non sinet etiam impotentem suae voluntatis, ostendendo quod sui culpa, et secundum voluntatem suam, et non Dei, vivendo, male egerit, peiorem viam eligendo. Ideo cum erunt ante Deum, quoniam cum Christo, qui est Deus, semper est Pater et spiritus sanctus in aeterna unitate essentiae. Pater autem aeternus uti scrutator cordium dicet, *scio ad quid venistis*, non corpore, sed spiritu; ac si diceret, isti recurrerent ad eum Deum solum sine Christo, quem Mahumetus eis false praedicaverat, cuius voluntatem non fecerunt. Qui respondet illis, *Absit itaque ut fidelis mei votum in aliquo quassem*, sed cum nullus vere credat in Deum, qui in Christum Iesum filium suum dilectum non credit, nec fidelis quisquam est Dei Patris, qui (ut ait apostolus Ioannes in / [122] sua epistola) mendacem facit eum (*I Iohan.* 2, 4), non credendo in tot attestationibus factis per eum viva voce de filio suo in eius baptisate, in monte quando transfiguratus est Christus praesentibus apostolis, et audiente turba, in totque mirabilibus miraculis operatis per Christum virtute suae deitatis homini impossibilibus. Ipse ergo Deus Pater cum Christo astans ad iudicium, ut aperte videant isti increduli, an fuerint fideles vel ne, ordinabit, ut *ponte facto super infernum, ad caput pontis adsit statera, qua librat* uniuscuiusque factis, id est, apertis et palam factis virtute deitatis, operibus uniuscuiusque si erunt facta in fide viva, quae solum respicit ad gloriam Dei per Christum Dominum in aedificationemque proximi, aut in infidelitate propter gloriam hominum, et in eorum propriam complacentiam et commodum. Tunc *salvi*, id est, credentes in Christum eorum salvatorem, *transibunt* cum eo in vitam aeternam; *damnati vero*, id est, qui viam gloriae propriae et concupiscentiarum saecularium elegerunt, non vere credentes in Christum, testante eorum mala conscientia, quae eos condemnabit *in infernum decident*, innuens per hanc similitudinem veritatem sancti Evangelii, ubi legitur, quod postquam Iesus Christus sedens in nubibus coeli gloriosus in sede maiestatis suae, per angelos suos omnes congregatos ante eum separare faciet, et fide / [123] libus suis qui erunt ad dexteram dicet: «Venite, benedicti Patris mei, possidere regnum, vobis (scilicet, in me credentibus) paratum», et c. Incredulis autem qui eum spreverunt, dicet: «Ite maledicti in ignem aeternum» (*Mat.* 25, 31 sgg.). Qui aliud etiam indicat ex responsione facta per Abel iustum ad illum senem, quod Mahumetus natus erat in ruinam ipsius et iustorum, nisi quod regnum satanae Mahumetus ampliaret, et fidelium iustorum diminueret, uti contrarius regno Dei? Cuius ut in *Chronico Saracenorum* primo capite scribitur: «Moses primus propheta fuit, annuncians legem veteris Testamenti, Christus vero Iesus fuit ultimus annunciator legis, gratiae, spiritus et vitae sancti Evangelii». (*Cronica men-*

dosa, p. 214), quod (ut ait apostolus Paulus) «Virtus enim Dei est, in salutem omni credenti» (*Rom.* 1, 16). Cum ergo Christus Iesus sit ultimus prophetarum, et is qui complevit omnia, ipse solus sequendus est, et non Mahumetus falsus propheta, qui longe post eum venit in interitum omnium qui eum sequuntur.

Per Obog et Magog quos ibi ponit, generationem impiorum ostendit, qui in Deum eiusque filium minime crediderunt. Et per tempus quo Mahumeto praeceptum est fieri prophetam, id est, inter Adae creationem animaeque suae inspirationem in filiis Ismahel filii ancillae, eieci ab haereditate benedictionis Abrahae fidelis, eiusdemque Mahumeti probatio generationis ex Adam et Ismahele processae, quid aliud indicat, ni / [124] si quod Mahumetus viam praevaricationis Adae et reprobationis patefactae in Ismahele ipse elegit, magis concupivit, et secutus est? Aliisque viam ipsam perditionis praedicavit, audiendo potius Eubokaram et Aomar terrestres ad infernum declinantes, quam Michaelem et Gabrielem ad viam salutis dirigentes, et quod Mahumetus praecepit ut post mortem suam observarent praecepta legis, scilicet damnationis et irae Dei per eum ostensae et secutae, peragentes iura ex doctrina Eubokarae et Aomar terrestrium, in destructionem animarum. *Et ore illius praenunciatum est triginta duos*, id est, omnes qui post eum in tali eius dominio et via ipsa mala secuturi erant, *sibi imposituros mendacium Deo*, id est, qui Deum mendacem facere volent, vanam faciendo eius attestationem de Iesu Christo, quem praecepit ut omnes audirent, quoniam in eo sibi complacuit, *quorum* successorum in dominio Mahumeti *unus erit rex Canaan*, id est, illius populi maledicti, prout fuit Cham filius Noe a patre maledictus, in quo populo est subtilissimum artificium pannorum sericorum a satana subtilissime contextum, omnium scilicet in superbia et fastu se vestientium. *Et alius rex in Aliemonia dominabitur*, id est, in excessivis comessionibus victuque splendido et lascivo viventibus, qui seipsos regi in superbo vestitu deliziosoque et ex / [125] cessivo victu a satana permetterent, non frenantes per viam spiritus sancti facta carnis, sed in totum ad desideria carnalia perficiendum se dantes. Ideo dicit apostolus Paulus ad Romanos: «Si secundum carnem vixeritis, moriemini, morte scilicet aeterna: si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis, scilicet aeternaliter» (*Rom.* 8, 13). Imputandum ergo est eis, qui post tales et tantas admonitiones factas, viam latam quae ducit ad perditionem secuti sunt. Hi autem quibus Dominus dignatus est clare nunc omnia ea quae videbantur occulta esse, aperire, gratias Deo Patri per Iesum Christum in aeternum referant, quoniam et laudabilis, et gloriosus, et superexaltatus in saecula.

II

LE REVELATIONES DI GIOVANNI LEONARDI

(Basilea, dicembre 1553)

Revelationes factae Iohanni Leonis Nardi

Septem conclusiones et expositio earum

[1r] Locutus est Dominus ad servum suum Iohannem Leonis Nardi dicens: «Scribe septem conclusiones, quas propones coram universo populo meo publice sustinendas, ostendendo veris et apertis demonstrationibus eas esse plenas veritate».

Primo. Quod omnes ministri ecclesiarum Dei et Domini nostri Iesu Christi, quae dicuntur evangelicae, qui miscent doctrinam satanae, videlicet Augustini, Hieronimi, Ambrosii, Gregorii et omnium aliorum consimilium doctorum ecclesiae antichristianae prohibitam a Domino cum doctrina apostolorum et prophetarum, male docent populum et fornicari faciunt ecclesiam Dei in abominatione coram Domino Deo nostro, quia ipsi uti filii Aaron contra voluntatem Domini afferunt ignem extraneum in tabernaculum Dei nostri, id est, in eius ecclesiam, quae est ac esse debet tabernaculum spiritus sancti.

Secundo. Omnes ministri ipsarum ecclesiarum, qui omni via modoque possibili, primo in spiritu lenitatis bonis et sanctis hortationibus, adducentes loca scripturae sanctae ad hoc necessaria, et deinde dure cum omni increpatione, non arguunt populum illis commissum de peccatis suis publicis et ut refrenet pompam et luxum vestitus eorum, praecipue autem ornatum mulierum, etiam non admonent ipsos christianos, ut sobrio victu contenti sint et non in abundantia et nimio studio ciborum luxurient: isti cum Aaron consentiunt ut populus ipse denuo erigat et adoret vitulum aureum, et non dissentiunt ut populus Dei revertatur edere carnes aegyptias.

Tertio. Quod male ipsi ministri doceant orationem dominicam et relinquunt illud quod principaliter petendum est a Patre celesti.

Quarto. Quod ipsi ministri non intelligunt totam scripturam sanctam, in eo puro et vero sensu, quo debet intelligi, quia ipsum verum sensum in omni humilitate non petunt a Domino, et quoniam adhuc dant aures serpenti seducenti, qui quaerunt habere alium doctorem quam Christum Iesum filium Dei, non ambulantes in omni sinceritate cordis, ut convenit, coram Domino.

Quinto. Dicimus libros Macabeorum quattuorque epistolas, quas dicunt esse apostolorum, et non sunt: una Iacobi, duae Iohannis, secunda et tertia, et illa Iudae, haec quinque non debere recipi in scripturis / [1v] sanctis, quia non dictati nec dictatae sunt a spiritu sancto, sed omnino removeri debent, uti contrariae verbo Domini, ponentes dubitationes et non aedificantes ecclesiam Dei.

Sexto. Dico Dominum Iesum Christum, ex gratia, bonitate et misericordia sua, nullis meis meritis, sed ex eius sola nimia charitate, apparuisse mihi suo minimo servo vocemque Domini Dei nostri in monte me audivisse, et ter visibiliter vidisse ipsum Dominum Iesum, in viri forma corporali, sed diversa, non cognoscens eum donec disparuisset.

Septimo et ultimo dico duas tabulas per me scriptas legis evangelicae, gratiae, spiritus et vitae, ubi sunt quinque libri, et alia septem capita postea per me scripta, esse doctrinam Domini, dictatam eius misericordia mihi suo minimo servo spiritu eius sancto.

Quibus conclusionibus scriptis, vox Domini fuit ad Iohannem servum suum dicens: «Vade et dic principibus Reipublicae Bernatum: ‘Haec dicit aeternus Dei filius, qui apparuit mihi’. ‘Ecce affero vobis septem conclusiones, congregentur ministri vestri praedicantes in Lausiana et rogate magistratum civitatis Genevensis et oppidi Novicastelli, ut transmittat in civitate Lausianensi die praestituta hora concionis ministros suos, ut audiant, et principes et ministri et populus, ea quae ex parte Domini Dei nostri propositurus sum, pro verificatione ipsarum conclusionum, promittens eis, quod Dominus ipse charitate sua plurima, dabit signum certum de caelo, pro confirmatione eorum quae in ipsis conclusionibus continentur’»; sicque, ut Dominus iusserat, accessit Iohannes servus Dei ad principes Bernatum, et magna cum instantia requisivit eos voce et scriptis, ut ea agerent quae requirebat ipse ex parte Domini, qui audire noluerunt vocem Domini, nec ea quae ex parte ipsius eis proposuerat Iohannes facere voluerunt. Deinde accessit servus Dei in Lausiana, et hora praedicationis congregato populo, coram omnibus ea quae Dominus iusserat proposuit, dicens eis: «Nisi Dominus det signum, lapidate me», sed etiam audire noluerunt eumque velut insanum deriserunt. Accessit etiam ad principes / [2r] populi seu magistratum civitatis Genevensis, eadem ex parte Domini requirens, ut astante ipso magistratu convocatisque omnibus ministris illius ecclesiae, et coram populo, in die dominico, hora praedicationis audirent ea quae proponerentur ex parte Domini, pro verificatione conclusionum, et viderent signum de caelo, quod Dominus noster daturus est, pro testimonio et certitudine eorum quae in ipsis conclusionibus continentur. Tamen consulentes, ut Bernates, cum ministris, renue- runt ea agere, quae ex parte aeterni filii Dei eis requisita erant. Tandem rediit servus Dei ad principes Bernatum, hortans eos, postquam ab illis et principibus Friburgensium sancitum erat comitia tenenda esse de proximo in oppido Orbe eorum ditionis, ut fieret delectus, quisnam maior esset numerus, aut cupientium evangelium aut missam. Tunc ipsi audirent in illa congregatione ea quae ex parte Domini annunciaturus erat, minimus servus Dei pro verificatione ipsarum conclusionum, promittens Dominum ex misericordia sua daturum signum de

caelo, et si Dominus non daret lapidaret eum omnis populus. Nihilominus ea agere noluerunt, imo obscuro carcere per diem et noctem detinentes eum, deinde exulem fecerunt ab eorum ditione; cumque reverteretur Iohannes servus Dei per viam suam, positus ad orationem ad Dominum prostratus in faciem suam, omnique humilitate coram eo, vox Domini fuit ad eum dicens: «Non enim te reiecerunt isti, sed me qui misi te. Ideo postquam vocem meam audire nolunt, mittam te ad gentes, quae audient te et facient voluntatem meam, et hos affligam duris verberibus, donec humiliem eos». Tunc rogavit Iohannes servus Dei Dominum dicens: «Obsecro, mi Domine, ignosce illis hanc iniuriam et aperi oculos eorum, ut videant et cognoscant bonitatem tuam, et tempus tuae visitationis». Ait Dominus: «Vade, et ea quae iusseram tibi eis aperienda, redige in scriptis, ut universus meus populus cognoscat sanctas esse illas conclusiones; ultra quod in tempore suo dabo signum certum de caelo, quod erit signum tertium figuratum per Moysem servum meum, quando aqua conversa est in sanguinem. Nec habebunt / [2v] a me rorem aut pluviam, doni [sic] spiritus sancti, nisi ex ore tuo, ut cognoscant omnes, quod apparuerim tibi, et miserim te».

Pro convalidatione septem conclusionum, quas Dominus proponere facit per minimum servum suum Iohannem Leonis Nardi, coram universo populo Dei et Domini nostri Iesu Christi.

Prima conclusio probatur esse vera a semetipsa. Nam cum per Dominum Deum nostrum prohibitum fuerit Levitis ministratibus ad tabernaculum Domini, ne ignem extraneum ibi offerrent, sed solum ignem a Domino ordinatum, filiique Aaron, Nadab et Abiu transgressores praecepti Domini, offerentes ignem extraneum, ab igne Domini devorati sunt et occisi coram Domino, ut in Levitico cap. X legitur (*Lev.* 10, 1-2). Ideo qui in ecclesia Dei, quae est tabernaculum eius, alium ignem, id est, aliam lucem doctrinae afferunt, quam doctrinam Domini traditam per eius apostolos et prophetas, nonne contraveniunt praecepto Domini? Quod praedicatores et ministri ecclesiae Dei sint filii Aaron et eius successores in ministerio ecclesiae clarum est, cum eorum officium sit praedicandi ad populum et administrandi sacramenta, prout erat Aaron et tribus Levi; quodque ipsi ministri primo in ecclesia papali attulerint ignem alienum in tabernaculum Domini, apparet per longissima scripta tot doctorum ipsius ecclesiae antichristianae, per quae satan eduxit tantam caliginem in ea, ut penitus oblita via Domini, in omni itinere damnationis demersi sint, et nunc etiam ministri ecclesiarum Domini, quamvis et idololatriam et multas superstitiones ac partem ipsius letalis doctrinae reiecerint. Enimvero adhuc partem doctrinae ipsorum doctorum antichristianorum retinent, et adducunt eorum doctrinam prohibitam a Domino in tabernaculum eius, abominationem facientes coram Domino Deo nostro, miscentes hunc ignem alienum, hanc doctrinam extraneam, cum doctrina domini apostolorum et prophetarum, quae clara est et sufficiens in omni tempore, sine alia quavis. Et cum etiam prohibitum sit a Domino Deo nostro in Deuteronomio et Apocalypsi, ne quis addat scripturae Domini, aliquid ut ab ea minuat, nonne addiderunt doctores ipsi antichristiani tot

longas / [3r] et malas expositiones, et de puro ac simplici stilo dictantis spiritus sancti diminuerunt, contra praeceptum Domini, volentes redarguere Dominum, quasi dederit ipse scripturam insufficientem et obscuram et non claram, sufficientem et perfectam, prout est? Nonne etiam prohibitum est a Domino per os Pauli apostoli, ut etiam si angelus de caelo attulerit aliam doctrinam, quam per apostolos et prophetas Domini traditam, maledictus sit? (*Gal.* 1, 8) Nonne recepta est scriptura horum doctorum antichristianorum, quae sunt traditiones hominum, irritum facientes mandatum Dei, in ecclesia papistica matre fornicationum? Quomodo igitur ausi sunt ministri ecclesiarum Domini tot praecepta Dei nostri tam aperta spernere? Dicent: «Doctrina horum doctorum, ubi conformis est doctrinae apostolorum et prophetarum, non est reiicienda, sed retinenda, quoniam declaraverunt loca dubia ipsius scripturae Domini». Quibus respondetur: «Domini praeceptum in simplicitate cordis observandum esse pureque secundum eius institutionem intelligendum». Ideo cum clare praecipiat nihil esse addendum nihilque inveniendum, et cum nolit in sua ecclesia esse alium ignem quam suum, ut declaratur in Apocalypsi, ubi scribitur: «Quod in sancta civitate novae Hierusalem non est alia lucerna, quam illa Dei et Agni» (*Apoc.* 21, 23), nonne qui adducunt aliam doctrinam contraveniunt praecepto Domini? Scriptum est quod Agnus habet librum in manu sua et nemo inventus est neque in caelo neque in terra neque sub terra, qui fuerit dignus aperire librum neque solvere signacula eius, nisi solus Agnus (*Apoc.* 5, 3-9). Clarum est igitur, quod intelligentia scripturae habetur a solo Agno filio Dei, et ipse est qui aperit sensum, prout aperuit apostolis post eius resurrectionem, ut intelligant sui fideles scripturam sanctam. Ideo parendum est ei, nihil addentes, neque minuentes, sed eam solam doctrinam Domini afferre populo debent ministri ecclesiae, non mutantem neque verba neque sensum, sed petentes a Domino donum principale spiritus sancti, donum ipsum intelligentiae, dicentes Domino in omni humilitate et fide: «Oramus te, Domine, ut doceas nos, quoniam nolumus habere alium doctorem praeter te, Domine Iesu, qui es verus caelestis doctor, sapientia / [3v] Patris, et aeterna veritas verusque pastor ecclesiae, et lux mundi». Isti doctores sunt pleni mendaciis et blasphemis, non igitur locuti sunt in spiritu Domini, quoniam spiritus sanctus non est spiritus erroris, sed loquens in aeterna irrevocabilique veritate, etiam si videantur in eis aliquae veritates, sunt tot laquei satanae, ut cum eis imbibantur errores letales per eum ibi tecti. Ideo dictum apostoli: «Etiam si angelus de caelo» (*Gal.* 3, 10), intelligendum est non esse recipiendam in ecclesia aliam quamcumque doctrinam, quam apostolorum et prophetarum. Et non ut glosavit satan: «Dummodo non sit contraria ipsi doctrinae Domini», quoniam Dominus ipse omnem ignem alienum, omnem aliam doctrinam, et omnem aliam scripturam prohibet in sua ecclesia. Nonne hoc est redarguere Dominum et dicere eius scripturam sanctam non esse sufficientem, claram et perfectam? Sed scriptum est: «Vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona» (*Gen.* 1, 31). Item Dei perfecta sunt opera. Sola igitur scriptura Domini apostolorum et prophetarum, quae a spiritu sancto dictata e caelis processit, admittenda est, eaque sola in ecclesia Domini Dei nostri reci-

pienda, reiecta omni alia quacumque scriptura, parentes Domino in simplicitate mentis. Etiam aliud dictum apostoli Pauli: «Omnia tentate, et quod bonum est tenete» (*I Thess.* 5, 21) declaratur per dictum apostoli Iohannis: «Probate spiritus an ex Deo sint» (*I Iohan.* 4, 1). Quoniam cum haec scripta doctorum fuerint recepta in ecclesia antichristiana erecta a dracone, et loquente ut draco satanas, clarum est omnia esse dictata a spiritu satanico. Nonne spiritus infernales etiam confitebantur Christum esse filium Dei? Tamen non est recipiendum eorum testimonium, quoniam ut homines decipiat satan multas veritates confitetur. A mala arbore non potest haberi bonus fructus, nec tenebrae lucem habent, sed obscuritatem. Sola doctrina Domini apostolorum et prophetarum bona est in ecclesia et omnia alia mala. Quando apostoli praedicabant, et nondum erat alia scriptura, quam illa veteris testamenti, nonne meliores et puriores erant Christi fideles, quam umquam postea fuerint? Cum per apostolos Christus solus praedicaretur et ab eo petendum esse spiritum eius, / [4r] qui docet omnem veritatem, instruerent populum. Nonne scriptum est: «Quod Stephanus et Apollo vincebant Iudaeos ex abundantia spiritus sancti?» (*Acto.* 6, 5, 8; 18, 24) Sanctique apostoli rudes et ignari, sapientiores cunctis sapientibus mundi facti sunt, quoniam in totum dependentes a Domino, et repleti spiritu eius sancto, omnem sapientiae veritatem obtinuerunt a Domino, cum omni vero sensu scripturae, qui in fide ideo viva directe accedunt ad Dominum Iesum Christum, pro habendo ab eo vero sensu ipsius scripturae sanctae. Ipse charitate sua est eis verus doctor. Qui autem audientes satanam seducentem per scripta horum falsorum doctorum quaerunt habere sensum scripturae, spernentes Dominum et mandata eius, in omni caecitate mentis dati sunt et in reprobum sensum Dominusque sancte retrahit lucem suam ab eis, postquam eam spernunt, lucemque prohibitam quaerunt, quae non est lux vivificans, sed lux corrodens et destruens animas, ducens eas ad aeternum meritum, quoniam a serpente callido procedit, qui tenebrosus transfigurans se in angelum lucis, homines incautos trahit in abissum. Sequenda est igitur sola vera et certa doctrina Domini apostolorum et prophetarum, ducens ad Christum lucem veram, pacem, et vitam nostram aeternam, reicendo satanam et omnem doctrinam doctorum suae ecclesiae antichristianae.

Pro verificatione secundae conclusionis: animadvertant omnes ministri ecclesiarum Domini, et bene considerent, si est luxus in vestitu et victu populi sibi commissi, et adhibeant remedia opportuna. In ecclesia Genevensi non potest negari luxus, praecipue in mulieribus, quae tanta pompa nimioque studio, ut vidimus, capita eorum tegunt operibus variis auri fusorii et sericeis. Nonne est adorare vitulum aureum? Cum super capita earum elevant opus auri fusorii, contra praeceptum Domini, qui iubet per os Pauli apostoli, ut non in tortis crinibus, auro et margaritis contextis, ornent caput suum in superbo ornatu, sed in humilitate velatum caput deferant (*I Tim.* 2. 9), ut sint memores prevaricationis Evae, quae a serpente decepta fuit; et Dominus iussit hoc ideo ut caput velatum defera[n]t / [4v] mulieres, et cognoscant a Domino subditas factas esse viris suis. Viri quoque nimis studiosi de uxoribus, cum Adamo ut suae Evae tentatrici

complaceant, inconsiderate contraveniunt praecepto Dei nostri, qui iubet ut in vestitu ne gloriemur umquam; fecitque Deus Aadae et Evae vestem pelliceam qua debemus esse contenti, et non cum divite epulone qui induebatur quotidie splendide. Tales incauti sepeliantur in inferno. Etiam ipse dives epulo nobis semper ante oculos habendus est, quoniam equidem minus laute epulabatur. Et si intente consideretur populus Christianus, nuper extractus ab Aegypto, quomodo vivat, certe non valde differens est ab hoc divite epulone et a filio prodigo, quia vivendo luxuriose, in vestitu et victu excessivo, dilapidat substantiam sibi datam a Patre caelesti sine charitate ad pauperes aut parva, abutendo bonis spiritualibus et temporalia dilapidando, seu nimio studio et amore delicias huius seculi quaerendo, etiam cum populo Israelitico suspirat ad carnes Aegyptias, id est, vivere more solito ut in ecclesia papali vivitur ad effrenatas concupiscentias huius mundi, fastiditus manna, id est, doctrina Domini quae e caelis processit. Non itaque sat est quod pastores ponant ante oves sibi commissas a Domino paulum feni aut herbae talis qualis, nisi vigilent super gregem ipsum ne lupus insidietur et mactet oves. Ideo tenentur bene claudere ovile, et si aliquae infirmas sunt oves omni diligentia mederi debent omniaque facere, quae vero pastori ecclesiae pertinent, et non tanta cum austeritate imperare eis et cum superbia, sed alligare quod est contractum, stabilire quod instabile, lenire quod est rigidum, satiare quod famelicum et potare quod est sitibundum aqua clara et viva doctrinae Domini apostolorum et prophetarum, non autem aqua turbida conculcata pedibus pastorum, falsa videlicet et terrena eorum interpretatione. Nonne deferuntur capones arte impinguati ex Gebenna civitate quae dicitur evangelica? Cartaeque et taxilli icti, ut accepimus, cuduntur ad ludendum et blasphemandum / [5r] Deum, quae et qui, ut vidimus, magna in quantitate transportantur ab ea civitate in ditione papistica? Ideo attendite et magis vigilate, pastores super gregem vobis commissum: qui si diligenter in domibus animarum vobis commissarum perquisitionem faceretis, ut tenemini, praecipue in diversoriis et tabernis videretis et audiretis quanta stultiloquia, quot blasphemias et abominationes fiunt, quae nimis longum esset enarrare, in comessatione et ebrietate edentes et bibentes ibi absque redditione gratiarum Domino. Ubi est ordo publicus per vos statutus, et ministri dormientes et non vigilantes super gregem Domini? Ut homines vobis commissi recte et sancte vivant, nimis studiosi estis in scribendis quae Dominus non praecepit, et in iis quae Dominus praecipit agenda esse, valde desides vos demonstratis. Attendite igitur et videte, quoniam maior pars populi Domini vestri culpa est in itinere perditionis et mortis et non in via salutis aeternae.

Ad ostendendam veritatem tertiae conclusionis, dicimus: primo per vos ministros qui orationem Domini in lingua galica transtulistis, male translatum esse, ubi terram caelo praeferitis, dicentes: «Ta volonte soit faicte en la terre come au ciel. Fiat voluntas tua in terra sicut in caelo», pendentes vos esse magis terrenos quam caelestes. Sed hoc maioris est importantiae, cum panis vitae aeternae, panis vivi qui de caelo descendit, petitionem in ea oratione non includitis. Nonne Dominus Iesus, ut in Evangelio Iohannis capite sexto apparet, toties

repetit se esse panem vitae nostrae aeternae? (*Iohan.* 6, 27 sgg.) Et praecipit ut petamus eum, operantem cibum qui non perit, sed qui permanet in vitam aeternam. Dicemus Iohannem apostolum, cui maiora arcana deitatis revelata fuerunt, oblivioni tradidisse orationem dominicam? Absit. Sed in petitione huius panis vitae aeternae, omnia quae in gloriam Dei Patris per Iesum Christum, et salutem nostram, sunt necessaria / [5v] includuntur: habito Christo Iesu redemptore nostro, omnia habentur, sine eo nihil beatitudinis haberi potest. Incluso eo in petitione nostra, omnia bona inclusa sunt, eo excluso omnia bona excluduntur. Non ergo mirum est, si in ecclesia papali tamdiu latuit hic panis vitae aeternae Christum, quoniam non solum illum non petierunt in oratione, sed et ipsummet Christum spreverunt et ab eis illum expulerunt, audientes satanam. Si addidistis, o ministri ecclesiarum Domini, in fine ipsius orationis et sanctae: «Quoniam tuum est regnum, tua est potentia, tua est gloria, in saecula saeculorum, Amen», cur non additis verbum illud principale, sine quo omnis oratio est imperfecta? Panem hunc videlicet vitae aeternae, qui Christus est? Nec obstat id quod per nonnullos obiicitur: «In illo pane quotidiano subintelligi panem hunc caelestem et vitae», quoniam Dominus non loquitur per verba duplicia et subintellecta, sed per simplicia, propria et clara. Prout scriptum est: «In simplicitate cordi quaerite eum» (*Sap.* 1, 1) et, ut duplici corde sicque ut duplici sensu, quoniam unus solus et verus est sensus scripturae, spiritualis, caelestis et stabilis, et non sunt aliqua duplicia et fallentia in eo. Nonne unus evangelistarum plus scripsit quam alter de hac oratione, ut omnia simul colligamus? Quoniam unica est scriptura sancta, quamvis per plures apostolos et prophetas scripta, et ab unomet spiritu Domini dictata. Dicendum est igitur: «Panem nostrum vitae aeternae et quotidianum da nobis hodie», ut et cibum animae et cibum corporis a Patre aeterno per Iesum Christum obtineamus et recognoscamus.

Quartam conclusionem ostendimus esse veram: quod per ministros ecclesiarum Domini non habetur totus verus sensus scripturae sanctae, per ea quae scripsimus non solum in duabus tabulis, ubi videbitur innumerabilibus locis sensus differens ab aliis scriptoribus, sed magis in septem capitibus postea per me de mandato Domini scriptis, ubi magna differentia ab aliis videbitur, / [6r] praecipue in capite de administratione baptismi et in capite annotationum in librum Augustini de spiritu et littera, ac in multis aliis, in quibus et Calvinus, et Pharellus, et Viretus, ac alii se opposuerunt contradicentes veritati, quam habui ex gratia et misericordia a Domino Iesu Christo aeterno Dei filio per revelationem. In translatione Bibliae facta per Calvinum et alios ministros in lingua gallica, innumerabilia sunt errata, quae reperi in aliqua parva lectione per me facta. Inter alia adducam haec duo magnae importantiae. Ubi transferunt principium Evangelii Iohannis: «In principio erat verbum» (*Iohan.* 1, 1) et dicunt: «Au commencement estoit la parole», id est: «In principio erat sermo». Aliud est verbum illum aeternum, quod est Christus Iesus filius Dei, et aliud est sermo. Verbum hoc aeternum est illud verbum principale, sine quo, ut diximus, omnis oratio est imperfecta et per quod caeli firmati sunt, et omnis virtus eorum; et quod verberat gladio sermonis oris sui utraque parte acuti pungendo et arguendo suos

fideles in dulcedine, impios vero reverberando in ira et indignatione, quoniam eum spernunt audientes satanam. Et in tertio capite dicunt: «Spiritus ubi vult spirat» (*Iohan.* 3, 8), «Le vent souffle ou il veult», dicentes ibi pro spiritu sancto, intelligi ventum. Ibi de spiritu sancto loquitur Dominus Iesus, qui operatur omnia bona opera in omnibus prout vult, ut ibi etiam dicitur: «Ubi vult spirat», ventus elementaris non habet hoc velle, ut habet spiritus sanctus. Isti igitur qui nondum reliquerunt terrena, ut omnino caelestia sapiant, dicunt esse ventum. Hoc a Christo Domino non didicistis. Possent multa alia adduci quae relinquuntur in alio tempore uberius declaranda.

Libri Machabeorum per ea quae scripta sunt in libro contra Granarium, in capite de purgatorio, reperientur veris fundamentis reiecti a scripturis sanctis. Aliae quattuor epistolae / [6v] de quibus in quinta conclusione mentionem facimus, debent etiam repelli a scriptura sancta, quoniam ultra quod hoc habeo ex revelatione Domini, clare apparet doctrinam earum esse contrariam alteri doctrinae Domini. Et primo illa epistola quae dicitur esse apostoli Iacobi, et non est eius, nec dictata est a spiritu sancto, in exordio est in totum contraria exordii epistolae Petri. Scribit enim: «Petrus apostolus Iesu Christi, electis advenis dispersionis Ponti, Galatae, Capadociae, Asiae, et Bitiniae, secundum praescientiam Dei Patris, in sanctificationem spiritus, in oboedientiam et aspersionem sanguinis Iesu Christi, gratia vobis et pax multiplicetur». (*I Pet.* 1, 1) Et hic in epistola Iacobi dicit: «Iacobus Dei et Domini Iesu Christi servus, duodecim tribubus quae sunt in dispersione, salutem». (*Iac.* 1, 1) Videte differentiam: Petrus scribit electis, qui secundum praescientiam Dei Patris, in unionem et sanctificationem spiritus sancti ad oboediendum Domino abluti sunt virtute sanguinis Iesu Christi, et qui hanc epistolam scripsit, satis aperte innuit, quod non ad electos unitos in spiritu, pace et charitate Dei, sed ad impios qui in viam malam dispersionis et perditionis pergunt, scribat. Item apostolus ad Romanos scribit: «Patientia parit probationem» (*Rom.* 5, 4), et hic dicit: «Patientia autem opus perfectum habeat» (*Iac.* 1, 4), attribuens patientiae id quod debet attribui Christo Domino et eius spiritui, qui in charitate Dei, ut Paulus concludit, per spem quae non confundit, in fidelibus perfecte operatur. Item sequitur: «Glorietur autem frater humilis in exaltatione sua, dives autem in humilitate sua» (*Iac.* 1, 9), contra doctrinam Pauli qui dicit: «Qui gloriatur in Domino gloriatur» (*I Cor.* 1, 31), et «Mihi absit gloriari nisi in cruce» (*Gal.* 6, 14), id est, passione Domini. Haec est astutia serpentis, ut per verba ambigua quae possunt in duplicem sensum trahi decipiat incautos. Item: «Deus intentator malorum est» (*Iac.* 1, 13), ipse autem neminem tentat. Contra id quod scriptum est: «Tentavit autem Deus Abraam» (*Genes.* 22, 1). Item: «Cum quis tentatur a Domino corripitur» (n.i.), et hic dicit: «Deus autem neminem tentat» (*Iac.* 1, 13). Tentationis Domini finis est ad bonum, tentationis autem mali Satanae finis eius est ad malum. Item eo capite primo: / [7r] «Ut simus initium aliquod creaturae eius» (*Iac.* 1, 18), contra doctrinam apostoli Iohannis: «Ego sum principium et finis, dicit Dominus» (*Apoc.* 22, 13). Et Pauli apostoli loquentis de Christo: «Qui est principium primogenitus ex mortuis, ut sit ipse in omnibus primatum tenens» (*Co-*

loss. 1, 18), et hic vult nos esse initium creaturae Dei. Nonne angeli prius, et aliae creaturae ante Adam et Evam creati et creatae sunt? Et Christus est, qui est initium creaturae Dei et non homo. Item: «Estote factores verbi et non auditores tantum» (*Iac.* 1, 22), contra doctrinam Pauli: «Ex operibus legis non est iustitia nostra, sed ex fide» (*Gal.* 2, 16). Item: «Hic beatus in facto suo erit» (*Iac.* 1, 25), volens beatitudinem esse in opere nostro, et non in opere Christi nobis communicato et per fidem imputato. O maledictum serpentem! Item cap. 2: «Si tamen legem perficitis regalem secundum scripturas. Diliges proximum tuum sicut teipsum: bene facitis [...] Quicumque autem totam legem servaverit, offendant autem in uno, factus est omnium reus» (*Iac.* 2, 8, 10). Ecce quomodo extollat hominem ad praesumendum de se et de observantia legis, quam solus Iesus Christus observavit pro suis electis et perficit eam in ipsos suos fideles, quoniam non solum in uno deficimus nos, sed in omnibus praeceptis legis Dei nostri. Item ibi: «Abraham pater noster nonne ex operibus iustificatus est, offerens Isaac filium suum super altare?» (*Iac.* 2, 21) In totum contrarius dicto Pauli: «Si Abraham iustificatus est ex operibus, iustificatus est apud semetipsum, sed non apud Deum» (*Rom.* 4, 2). Item videns quoniam ex operibus iustificatur homo et non ex fide tantum, non tribuens gloriam Deo Patri per Iesum Christum, qui operatur omnia bona opera in omnibus suis fidelibus, per spiritum suum sanctum vultque per verba ambigua hominem extollere, ut praesumat de operibus suis et non totam gloriam reddat Deo per filium eius in fide certa. Item cap. 3: «Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir» (*Iac.* 3, 2), sed omnes sumus imperfecti omnesque peccatores, egentes gratia et misericordia Dei. Ideo male loquitur. Etiam multa alia sunt contraria doctrinae Domini, ubi loquitur per verba duplicia, quae generant dissentiones inter homines. Laquei sunt satanae / [7v] trahentis in abissum. Sed quod plus est, de virtute deitatis Christi eiusque resurrectionis, et magni beneficii per eum habiti commemoratione, ac de spiritu sancto petendo et de extollenda gratia, ibi nullus fit sermo, sed potius per verba callide interposita homo et opera extolluntur, quae denotant non esse apostoli Iacobi. Inter alia, hoc est principale signum non esse dictatam a spiritu sancto, quoniam in ea de spiritu sancto nulla penitus fit mentio. Ideo a spiritu satanae argute dictata est, qui hanc claram veritatem non potuit occultare. Attendite igitur et videte, o Christi fideles.

In secunda epistola quae dicitur Iohannis apostoli, et non est eius, nullibi reperitur in scripturis sanctis, quod apostoli aliquem hominem vocent Dominum, quanto minus vocabunt mulierem Dominam. Prout hic scribitur: «Senior electae Dominae» (*II Iohan.* 1, 1). Item: «Rogo te Domina» (*II Iohan.* 1, 5). Item ibi scribitur: «Videte vosmetipsos ne perdatis quae operati estis, sed ut mercedem plenam accipiatis» (*II Iohan.* 1, 8). Ecce quomodo extollit hominem ad attendendum sibi ipsi et semetipsum considerandum in operibus suis, ac ad mercedem, potius quam ad Christum, ad eius gratiam, fidem, spem et charitatem contra doctrinam unice epistolae Iohannis. Et apostoli Pauli: «Qui exaltant gratiam, fidem et charitatem, in Deo per Christum Iesum consecutas, humiliando in totum hominem, satan vero in omni eius scriptura quaerit extollere ho-

minem» (n.i.). Item ibi solum dicit: «Qui non confitentur Iesum Christum venisse in carne, hic est seductor et antichristus» (*II Iohan.* 1, 7). Et non subiungit: «Qui non confitetur eum esse filium Dei», ut in prima et unica eius epistola, quoniam parum prodesset Christum venisse in carne, nisi uti filius Dei et verus Deus resurrexisset ad iustificandum et salvandum nos. Doctrina est in totum contraria dotrinae ipsius apostoli Iohannis. Tertia vero epistola nullius est aedificationis, loquens per verba generalia ambigua et obscura, magis destruentia, quam aedificantia.

In epistola quae dicitur esse Iudae apostoli, et non est, legitur: «Vosmetipsos in dilectione Dei servate» (*Iuda* 1, 20), ac si esset in manu nostra nos servare in dilectione Dei et non potius in manu Domini servare nos. Item: / [8r] «Et hos quidem arguite iudicatos: illos vero salvate, de igne rapientes, aliis autem miseremini in timore, odientes et eam, quae carnalis est, maculatam tunicam» (*Iuda* 1, 22-23). Verba sunt ambigua, multae destructionis et nullius aedificationis. Et quando ponit disputationem Michaelis archangeli cum diabolo de corpore Moysi (*Iuda* 1, 9): quid ad aedificationem ecclesiae? Nonne potius destruunt haec, quam aedificant? Sed hoc fecit satan, ut removeat a sanctis fidem illam veram imperandi ei in nomine Domini Iesu. Ideo ponit: «Imperet tibi Deus» (*Iuda* 1, 9). O maledicte serpens! Quantos fefellis ex incautis. Etiam in ecclesia antichristiana, a serpente, qui hanc epistolam dictavit, edocti, nomen superciliosum hic sumpserunt ab archangelo, archiepiscopi, archipresbiteri et archidiaconi ac consimilia satanica nomina, de quibus in scripturis sanctis nulla est mentio. Multa alia possent annotari, quae relinquuntur, cum haec fidelibus satis nimis sufficere debent, sed adhuc ad tollendam omnem dubitationem, adducemus dictum Apocalypsis, cui non poterit quis contradicere, si recto iudicio considerabit eum. Capite decimo ipsius libri scribitur: «In diebus vocis septimi angeli, cum coeperit tuba canere, consummabitur mysterium Dei, sicut evangelizavit per servos suos prophetas» (*Apoc.* 10, 7). Item capite XVI ipsius libri: «Ecce venio sicut fur. Et septimus angelus effudit phialam suam in aerem, et exivit vox magna de caelo a throno dicens: Factum est, et facta sunt fulgura et voces» (*Apoc.* 16, 15, 17) et cetera. Ibi apparet hunc septimum angelum esse aeternum Dei filium, qui est angelus magni consilii deitatis, et est is angelus fortis de quo in capite X ipsius Apocalypsis exposuimus, per signa ibi descripta, ad cuius vocem consummabitur mysterium Dei, destructionis magnae Babilonis, redigendo inimicos suos scabellum pedum suorum et interficiendo filium perditionis spiritu oris sui, et ad cuius vocem factum erit regnum huius mundi Dei nostri et Christi eius. Ideo vult Dominus ut in novo testamento sint solum scripta illorum suorum sex apostolorum et evangelistarum, Mathei, Marci, Lucae, Iohannis, Petri et Pauli, quoniam ipse aeternus Dei filius, qui est nuncius / [8v] ille magnus et omni perfectione deitatis repletus, est septimus angelus, adimplens omnes scripturas et perficiens omnia mysteria aeterni Dei nostri. In hac septima eius scriptura, quam cum coeperit Dominus ipse eam publicare in orbem terrarum per servos suos tuba praedicationis canentes, consummabitur mysterium ipsum destructionis bestiae duorum cornuum antichristianae et ad-

ventus regni sui. Ideo illae quattuor epistolae sunt superfluae et a satana per membra sua fraudulenter in ecclesia introductae cum libris Macabeorum, ut in errores multos poneret non bene advertentes.

Sextae conclusioni apponam apparitiones Domini sub brevitate, qui cum tanta gratia et misericordia dignatus sit honorare hunc minimum servuum eius. Nescio quales laudes qualesque gratias pro tot et tantis beneficiis ei referre, nisi cum David dicere: «Calicem salutaris accipiam et nomen Domini invocabo» (*Psal.* 115, 4), et cum Paulo: «Si gloriari oportet in tribulationibus a Domino sua charitate missis, gloriabor, ut inhabitet in me virtus Christi» (*II Cor.* 12, 1; *Rom.* 5, 3; *II Cor.* 12, 9).

Quarum visionum brevis descriptio talis est. Paulo ante ab Aegypto discederem, post diurna ieiunia, elemosinas et in humilitate ac spiritu orationes factas ad Dominum, ut dignaretur gratiam facere huic minimo servo suo, scribendi de eius sancta Coena, cuius mysterium valde desiderabam mihi aperiri, septimo die incohante luce aurorae, vidi visionem magnam: Dominum scilicet Iesum Christum paratum discumbere, qui cum discubisset in capite mensae (erat enim in duplum plus longa quam lata), post Dominum tres viri discubuerunt, duo ipsorum ab una parte, alius vero ab altera. Tunc iussum mihi fuit ut discuberem ultimus, post duos qui erant mihi a dextris inter Dominum et me. Cum autem discubissem ederemque cibum caeteris omnibus suaviorem, ecce disparuerunt illi tres meque reperii in ulteriori parte mensae, manducantem tanto desiderio ac si numquam cibum sumpsissem. Ubi enim antea oblique videbam Dominum, tunc autem recta visione facie ad faciem perspiciebam eum [*I Cor.* 13. 12]. / [9r] Videns vero alios a mensa surrexisse, ipse quoque ab ea magna cum reverentia satiatus, sed et famelicus surrexi. Iussit enim Dominus ut scriberem de eius sancta Coena, prout feci. Post nonnullos dies proiecta per me virga Domini coram uno ex maleficis pharaonis duo cornua bestiae deferente, ipsa conversa est in serpentem, a quo territus fugi ex Aegypto, transiens per desertum, ut venirem ad populum ab Aegypto extractum positusque inter furorem magni venti aquarumque maris in altas undas elatarum, et timorem malefici pharaonis cum curribus persequentem, invocato nomine Domini, percutiens aquas ipsa virga Domini mihi ex bonitate sua donata, transivi per aridam cumque pervenissem ad altum montem Iovis, vox Domini Dei nostri vocantis circa summitatem ipsius, fuit ad me in rubo igneo meridiano, qui non comburebatur. Qua audita, statim cecidi perterritus in faciem meam super nivem et adorans eum, respondi ei dicens: «Loquere, Domine, quia servus tuus audit te». Tunc Dominus ad me ait: «Ego sum Deus Patris tui, Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Iacob. Iterum audivi clamorem populi mei eiusque afflictionem sub gravi iugo indurati pharaonis, et sciens dolorem ipsius, descendi ad liberationem eius inchoatam perficiendum. Ideo mitto te ad eam». Tunc dixi Domino: «Quis sum ego Domine, aut quae domus patris mei, ut tantam gratiam et misericordiam mecum facias? Sed ecce humilis et minimus servus tuus, fac de eo ut beneplacitum est in oculis tuis; digneris tantum Domine spiritu tuo sancto mecum esse et in corde et in ore meo, ut faciam voluntatem tuam sanctam». Et

Dominus ad me: «Vade quoniam tecum ero dicamque tibi quae facere oporteat»; multaque alia dignatus est Dominus aperire propter suam magnam misericordiam servo suo, quae non narro. Itinere enim trium dierum cum parte noctis, ex Aegypto ad terram promissionis ecclesiarum Domini pertransivi, in nocte praecedente columna ignis et in die nube lucida. Cum autem ad primam ecclesiam Domini applicuissem, in crastinum diei, quae erat dominica, fui in templo ad orationem et audiendum / [9v] praedicatorem verbi sancti Evangelii, qui media in concione raptus a spiritu Domini, testificatus est de huiusmodi mea missione ipso ignorante mysterium per eum prolatum. Sumpto cibo, dum iter facerem equester cum famulo hospitis qui praecedebat me, obviam habui nonnullos pauperes, a quibus cum darem eis elemosinam emittebantur voces tam sapienter in gloriam Domini prolatae, ut diu cogitabundus super eas steterim. Paulo autem post obviavi et aliis pauperibus circa duodecim, a quibus etiam (cum darem eis elemosinam) emittebantur aliae voces tantae sapientiae, ut stupens valde admirarer. Tandem post eos apparuit vir cum veste seu manto veteri in forma peregrini, aetatis ultra triginta annorum, habens barbam mediocris longitudinis, coloris hiacinthi singulamque manum tela canapae alba circumvolutam, similiter et ambi pedes, innitens in accessu suo baculo albo recto, quem in datione duorum solidorum novorum per eum a me benevole acceptorum, cum interrogassem dicens: «Quo vadis, bone vir?» Ipse autem elevans oculos quos antea sub humili pilo depressos tenebat meque in faciem respiciens, viva quadam luciditate sua, in dulcedine penetravit interiora mea, et dixit mihi: «Ego per medium harum villarum incedo pro vita». Ille vivus penetransque aspectus, iunctis verbis quae cognovi esse pro vita danda, et non accipienda, alioque verbo magno charitatis per eum prolato, quod propter humilitatem debitam non scribo. Haec cor meum pertransierunt, sed cum haberem equum album velocem, quem difficillime retinebam (tractus enim erat ad sequendum alium, super quem servus hospitis equitabat), ille transportavit me paululum ulterius; et dans ego voces servo illi iam in longinquo existente ut praestolaretur, qui minime audivit, volens ab equo descendere, ut irem deosculari pedes illius, quem cognovi esse Dominum meum Iesum, ita ardens erat cor meum in illo penetranti viva dulcedine aspectu verbisque prolatis, sed conversus ut descenderem neminem vidi, disparuerant enim omnes. Tunc flens imbecilitatem meam, ut statim a signis et verbis non cognoverim eum et descenderim (actus enim fuit magnae celeritatis), petens misericordiam ex corde humiliato et contrito rogavi Dominum ipsum, ut / [10r] ignosceret servo suo errorem commissum, gratias tamen agens de tanta gratia et misericordia facta in tali evidenti apparitione et acceptatione duorum solidorum novorum a minimo servo suo, qui pulvis et cinis sum, et non sum dignus vocari servus eius. Tunc cognoscens me etiam a Domino correptum fuisse quia irem equester, statui (nisi urgente necessitate) ulterius non ire equestrem, per multos enim dies post non poteram consolari, flens opportunitatem amissam, tantae gratiae, dulcedinis et consolationis, ut non potuerim Domino caeli et terrae ad satietatem deosculari eius sanctos pedes propter redemptionem nostram transfixos.

Item in reditu unius peregrinationis per me Iohannem Leonis Nardi servum Domini factae iubente Domino, de mense octobris anni millesimi quingentesimi quinquagesimi secundi, antequam duae tabulae imprimerentur, factus vicinus civitati Basileae, cum fere per duos dies comitatus fuerim a duobus mercatoribus pannorum Loteringae pedestribus, et nimis solito exponerem pro victu cum eis, dixi in coena: «Parcite rogo non possum vobiscum cenare, pauculas habeo pecunias». Et quamvis pro me coenam solvere vellent, tamen renuit praecationeque facta genibus flexis, dum solus in alia mensa discumberem, statim apud me discubuit vir honorandi aspectus maturaque aetatis, verumtamen humilibus pannis indutus, qui lingua galica salutavit me seque velle mecum cenare dixit; et cum interrogassem eum quo exercitio deditus esset, respondit se esse vinitorem. Cum autem per alterum mercatorem antea petissem mediam mozulam vini paululumque cibi, attulit ancilla integram mensuram vini in duplumque cibi plus quam petissem, et cum superfluum recusarem, dixit vir ille: «Accipe quod vis, reliquum ego persolvam». Putavi eum esse vinitorem illius hospitis, quoniam domestice cum illis de domo ipsa germanice loqueretur; et cum inter coenandum de vita Christiana sermo inter nos esset, ipse tanta profunda sapientia sub brevitate disserebat, ut admirarer de eo bisque respondens ad cogitationes cordis mei stuperem, tamen hoc per occasionem putabam esse factum, cum detinerentur oculi mentis meae, ne eum cognoscerem. Dum peracta coena actisque gratis, ipse exiens ab hypocausto, perquirerem eum, numquam / [10v] postea potui illum reperire, nec aliquis de domo ipsa notitiam aliquam de eo dare potuit. Tunc apertis mihi oculis et cognoscens certo eum esse Dominum, gratias egi et ago semper Deo Patri per Iesum Christum de tanta bonitate et charitate sua.

Impressis postea per typographum duabus tabulis legis evangelicae, gratiae, spiritus et vitae, de anno millesimo quingentesimo quinquagesimo tertio in Basilea, venit vir ex civitate Argentorati afferens septem folia diversorum arborum, super quibus pluerant guttae sanguinis, remittens eas in eadem civitate Basileae uni honorando viro illius civitatis, quibus mihi ostensis, oravi ad Dominum ut dignaretur gratiam facere revelandi mihi mysterium ipsum. Qui sic dignatus fuit aperire eaque redegi in epistolam ad cives Argentoratos, cuius tenor talis est: «Gratia et pax et misericordia a Deo Patre nostro et a Domino Iesu Christo aeterno eius filio, qui est, qui fuit et qui venturus est omnipotens. Cum relatum extitit de pluvia sanguinis quae cecidit super civitatem illam Argentorati viderimque folia aspersa guttis huc delata, positus ad orationem utroque genu in terram (ut par est) fixo, rogavi Dominum meum Iesum Christum, ut dignaretur mihi suo minimo servo, inter alia eius magna spiritualia dona, equidem mysterium signi huius pandere. Qui (prout benignus est Dominus, omnibus qui in sinceritate cordis, certa fide et humilitate quaerunt eum) gratiam fecit. Haec est enim expositio.

Signum hoc est generale, cum totum universalem populum respiciat, sed vobis est particulare. Generale est, quoniam Dominus noster Iesus Christus redemptor mundi, dat hoc signum magnum et admirabile pluviae sanguinis de

caelo indicans suis fidelibus, nec non et impiis, quod tempore hoc ipse passus est et patitur in suis martiribus, qui pro confessione sui sancti nominis et pro doctrina sua evangelica, sanguinem suum non timent effundere, sed veluti magnanimi milites aeterni filii Dei, ut eorum Dominus et salvator fecit, morte eorum corporea inimicos vincunt, ascendentes cum Christo in caelum, relictis eorum corporibus et sanguine crudelibus feralibusque persecutoribus ecclesiae antichristianae, qui accecati a satana, sanguinem / [11r] in furore irae concupierunt, sanguine igitur et carne, permittit Dominus ut satient rabiem eorum confusique ipsi antichristiani remaneant, cum non possint tanta tamque crudelia martiria excogitare, ut terreant hos generosos milites Christi Iesu faciantque ut renuntient eorum redemptorem non attendentes, quod cum unusquisque naturaliter mortem timeat, et pro vita sua redimenda omnia possibilis homo faciat. Enimvero isti strenui servi Dei et Domini Iesu non pavent ea quae sunt horribilia, ut nihil detrahatur de gloria eorum creatoris nihilque minuatur de gratia consecuta per eorum redemptorem. Isti crudeles ubi deberent admirari magnalia Domini, qui supernaturaliter dat constantem magnanimitatem his suis servis spiritu eius sancto, indies tamen magis audientes mendacem satanam, qui eis persuadet, quod ipsi victores evaserunt, ubi victi et confusi remanent, aquirentes sibi ipsis iram furoris Domini, a cuius omnipotenti manu non evadent, caeciores crudelioresque efficiuntur. Ideo Dominus ipse praemittit hoc signum suis fidelibus in aedificationem eorum, ut cognoscant eum cuncta prospicere et tempus advenisse, in quo sanguinem servorum suorum requirat de manu horum induratorum eumque descendisse in fortitudine vindictam facere, liberando populum suum et purgando aream suam, congregando triticum, id est, suos fideles in horreum, regnum scilicet suum caeleste, et paleas videlicet impios leviter satanae mendaci credentes, det igni aeternae combustionis datque signum ipsis impiis, ut nullam excusationem habeant, et nisi resipiscant cogitentque hoc modicum temporis, sibi dari a Domino ad poenitentiam et emendationem, ab eo sibi parari in ira et indignatione vindictam. Pater enim caelestis magna cum charitate mittit testimonium huius sanguinis Agni filii sui pro omnibus credentibus, et qui credent, effusi, ut emoliantur corda horum induratorum ad credendum in eum et resipiscendum. Ac si diceret: «Quid potui facere quod non fecerim, cum filio meo dilecto non pepercerim pro omnibus dare. Ecce testimonium sanguinis eius!» Et sicut post effusionem sui sanguinis, secuta fuit eius resurrectio / [11v] gloriosa, ita et appropinquat tempus in quo Dominus ipse Iesus Christus incohatam verbi sui novam spiritualem resurrectionem perficiet. In nova expositione Apocalypsis declaratum est: «Folia arboris vitae ad sanitatem gentium» (*Apoc.* 22, 2), esse carnem Christi crucifixam, qui effudit sanguinem ad ipsarum gentium sanitatem. Ita et nunc effudit sanguinem visum super foliis arborum, ut cognoscamus eum velle de proximo sanare gentes, quae sunt extra provincias Christiani nominis, dans signum nuper expositum in Apocalypsi capite ultimo.

Etiam hoc signum vobis est particulare, quoniam ad vos particulariter missum est, ut humiliantes vos Domino, qui nihil invanum operatur, prudenter

animadvertatis, si aliquid in civitate ipsa est, quod Domino displiceat, ut statim emendetis illud. Inter alia civitas illa in hoc et in hoc tempore, similis est illius ubi passus est Christus, in qua erat ecclesia Christi fidelium et sinagoga principis sacerdotum, legis mosaicae doctorum, scribarum, Phariseorum et Seduceorum, quae Christum Iesum crucifixerat. Ita et ibi est ecclesia Christianorum estque alia consimilis sinagoga satanica principis sacerdotum, qui quamvis Romae sedeat, habet nihilominus illic suos ministros, Phariseos et Seduceos, hoc scilicet malos sacerdotes, qui in illa horrenda abominatione desolationis missae, praedescripta per Danielelem prophetam, et per Dominum Iesum data in signum sui adventus ad iudicium, eum denuo crucifigunt, adorari facientes opera manuum hominum pro Deo et signa sacramenti pro re sacra, subvertentes sanctam Coenam Domini, ut coenam satanae erigant, cum statua Nabucodonosor bestialis, ut latius contra Granarium in capite de sancto sacramento corporis et sanguinis Domini Iesu scripsimus. Ideo Dominus ipse mittit vobis signum ipsum suae crucifixionis effusionisque sui sanguinis, ut cognoscatis vos male permittere quod Dominus et redemptor vester in illo execrabili sacrificio crucifigatur et blasphemetur, admonens vos, prout in Apocalypsi cap. 2, scriptum est: «Ut eiciatis a civitate illa (n.i.) / [12r] quae tot donis Domini praeclaribus insignita est, illam fetentem abominationem Hiezabel meretricis, quae praevaricari et fornicari fecit et regem, et populum Israel abominabili idololatria, sacrificando daemoniis in illis idolis manu hominum factis. Sic et haec meretrix ecclesia Romana praevaricari fecit totum Christianismum, in tantis abominabilibus coram Domino, inter quae omnia, haec abominatio missae est caeteris peior, quoniam serpens antiquus, qui est diabolus, fecit ut mali homicidae facere consueverunt, qui volentes veneno aliquem occidere, quaerunt cibum illi magis placitum melioremque qui reperiri possit et in eo fraudulenter ibi venenum abscondunt. Ita et satan in missa, inter sancti Evangelii scripturaeque sanctae cibum optimum execrabiliorem idolatriam qua numquam peior erecta fuit, sub boni specie fraudulentoque colore adorandi Christum erexit nullusque fructus Evangelii populo resultat, quia eius fructus spiritualis ibi non declaratur danturque merita salutis nostrae aliis quam Iesu Christo, quae magna est blasphemia, et Coena Domini ibi omnino confunditur. Male igitur convenit illa execrabilitas missae, quae ab omnibus timentibus Deum obmitti debet, in illa praeclara civitate Argentorati, quae a munda et pura albedine argenti nomen desumpsisse putandum est. Ideo nisi perfecte deauretur hoc argentum auratum, accendatur videlicet ignea charitate Christi, comparata (ut Apocalyp. cap. 3.) (*Apoc.* 3, 18), auro puro et ignito, removens eas abominationes a civitate, quae provocant iram Domini, per vos certe timendum est tandem de flagello Domini Dei nostri. Indicat enim vobis Dominus ipse per hoc signum in arboribus, et sic in aere, prout fecit regi David et maioribus natu Israel, cum viderunt angelum in aere, cum gladio evaginato in manu eius paratum percutere Hierusalem in furore irae Domini, sed si imitantes David et illos maiores natu, in omni humilitate preces effundetis ad Dominum, expellendo illas abominantes interinitas. / [12v] Interim enim est res temporalis et non perpetua. Ideo in libertate vestra est, semper cum volueritis

illud reicere, prout nunc mittit vobis Deus noster iustam et sanctam occasionem, sic facientes ipse miserebitur vestri, prout tunc fecit populi sui Israelitici, sed si aure surda pertransibitis, expectandum timendumque est flagellum Domini et a vobis et ab omnibus qui tale iter malum sequuntur. Et quoniam tempus interim est usque quo tentum sit concilium eorum, quod ad breve tempus tunc secuturum promissum et indictum fuit, sed minime praestarunt promittentes, qui fugiunt quantum possunt ne veritas evangelica appareat et resistunt ne illa videatur, ideo Dominus Iesus Christus, qui veritas est, vobis mittit consilium suum, bonum, sanctum et verum, aeterna veritate stabilitum, resolutionem videlicet claram eorum omnium, de quibus est controversia super scripturas sanctas, non solum in Christianismo, sed in toto orbe terrarum.

Accipite igitur beneque videte has duas tabulas legis evangelicae, gratiae, spiritus et vitae, quas Dominus ad vos mittit summa charitate, ut doctrina hac intellecta per sanctos ministros ecclesiae Dei et Domini nostri Iesu Christi, reiciatis eas abominationes a civitate et ditione vestra, quae sunt tanti fetoris coram Domino et provocant iram eius, pro quibus Dominus misit vobis tale signum, ut statim emendetis illa, hortando etiam alias civitates et loca, quae in tali abominatione sunt, ad sic faciendum, ut videamini grati admonitionis Domini et beneficii accepti correctionis eius. Quos diligit Dominus, hos corrigit, et, ut in Apocalypsi scriptum est: «Ipse clamat ad omnem suum populum, ut exeat de Babylone» (*Apoc.* 18, 4), quod est reiciendo a se has babilonicas abominationes, ut vivant in puritate sancti Evangelii, alias si ulterius morabuntur in ea, recipient de plagio eius, quas sibi paravit Dominus. Hortor itaque vos, in Domino honorandi cives, hoc bonum opus in gloriam nominis Domini beneficiumque vestrum agere, ut placata sit ira furoris eius, veluti pro vobis rogavi ipsum Dominum nostrum Iesum Christum. Eritis vos minoris magnanimitatis agendi in gloriam eius / [13r] a quo tanta bona et beneficia accepistis magisque timidi, quam tot Reipublicae, regiones, civitates et villae, quae hanc abominationem reiecerunt? Maior in vobis splendet gloria et maiestas nominis Domini, cum citius hoc feceritis ibique licebit per omnes intueri, cui magis aures dentur ipsa civitate, aut verbo Domini, sequentes eum in puritate cordis per viam evangelicam salutis aeternae, aut satanae et ministris eius in malo itinere Baal antichristiano ad aeternum interitum. Quaerite igitur Dominum dum inveniri potest et rectas facite semitas eius, cognoscentes nihil ab eo in vanum fieri, sed summa sapientia et providentia omnia disponi, cuius gratia et misericordia in vobis augeatur, cum omni gaudio in spiritu sancto. Amen».

Qua epistola scripta, vox Domini fuit ad minimum servum suum Iohannem dicens: «Accipe duas tabulas impressas cum epistola expositionis pluviae sanguinis et defer eas sublimi potestati civitatis Argentorati neque edes neque bibes in ea, sed statim nuntiatione facta ab illa recedes». Dum essem in via positus ad orationem Domino, vox eius fuit ad me dicens: «Sic dices ad eos, ultra ea quae in expositione scripsisti, eam pluviam aquae conversae in sanguinem, propter te etiam me misisse, quoniam duo priora signa fecisti prout et servus meus Moyses coram filis Israel, ministris videlicet ecclesiae meae Genevensis, et

noluerunt credere quod ego miserim te, cum solum librum contra Granarium attuleris et non omnes quinque libros duarum tabularum legis evangelicae, gratiae, spiritus et vitae prout nunc dedi tibi eis afferendos. Ideo ut credant filii Israel ad quos te mitto, dedi signum ipsum aquae conversae in sanguinem. Dices etiam ad eos: «Dictum Moysi servi mei relatum in libro actorum (n.i.), quoniam prophetam suscitabit vobis Dominus Deus vester de fratribus vestris, tamquam meipsum audietis, iuxta omnia quaecumque locutus fuerit vobis et omnis anima quae non audierit prophetam illum exterminabitur, illud intellectum fuisse hactenus, quod de me ibi scriptum fuerit dixit Dominus Iesus, sed famulus non tam infime de / [13^v] Domino suo locutus fuisset. Ideo de te spiritu prophético praedixit quem huc usque (ut de Moyse legitur) abscondi in foramine petrae, quae ego ipse Christus sum, abscondens intelligentiam illius dicti, ut putarent de me, quod de te dictum fuit, dum pertransiret gloria mea, in tempore bestiae duorum cornuum de proximo destruendae. Sic quoque ad eos dices: quod si papistae reclamabunt cum iubetur eis deponere has abominationes suas, magistratus astringat eos eligere sex ex suis quos maluerint brevi dilatione, et eligantur sex alii magis instructi ex ministris praedicantibus alterius meae ecclesiae, quibus dentur duodecim assistentes, tres doctores legis civili, tres medici, tres nobiles vires et tres secretarii, ex magis instructis in scripturis sanctis. Et detur optio papistis eligendi, si papistae eligent duos doctores, altera ecclesia eligat duos medicos et unum doctorem; si papistae eligent duos nobiles, altera ecclesia eliget duos secretarios et unum nobilem virum, et viceversa. Deinde videatur sinceritas doctrinae evangelicae quam defers, eaque cum alia sola doctrina apostolorum et prophetarum sequatur, reiecta omni alia omnibusque his abominationibus; alias expectent a me flagellum in ira et indignatione». Et ita notificavi et in scriptis dedi prout iusserat Dominus.

Facta autem nunciatione praestanti consuli sublimi potestati, ex parte aeterni filii Dei, die dominico, hora prandii, in palatio communi civitatis, ubi erant ultra centum discumbentes tabulisque et epistola benevole acceptis, cum recederem e civitate, vidi virum indutum veste alba veteri more Turcharum, panni lanei rudis, sine caligis, habens sub veste indusium telae canapae grossioris, pedibus nudis, cum pilo laneo nigro piloso in capite admodum pelo agni, magis elato quam sint hi quibus Itali et Germani assueverunt, et minus quam Turcae seu Albani, aetatis paulo ultra triginta annorum, qui germanice loquebatur ad partem / [14^r] populi, qui ibi circumdederat eum, in via publica iuxta flumen. Is enim respexit me praetereuntem, cum autem applicuissem diversorio proximi pagi, ut cibum sumerem, reperi ibi tres mensas discumbentium. In prima erant septem, et is vir indutus veste turcica cum eis, in secunda duo, et in tertia alii duo unusque senior omnium erat stans iuxta parietem innitens baculo. Illis per me salutatis, qui lingua mihi ignota cum ingressus sum loquebantur, sedi in parte commodiori et vacua secundae mensae, et admirans quomodo vir ille quem reliqueram in civitate diserentem ad populum me praecessisset, ipse tunc surrexit a mensa illa, et venit ad me dicens lingua galica: «Vide quomodo tractarunt me Turcae, et vestem quam mihi fecerunt, male diu fui apud eos. Nunc ex illis

regionibus venio, et scio loqui ex omnibus linguis mundi». Tunc rogavi eum, cum non bene norim germanice loqui, placeret ei dicere hospiti, ut modicum cibi et vini mihi afferret, qui ita ut rogaveram ilari animo fecit. Allato cibo et potu, precationeque solito more genibus flexis per me facta, cum discubuissem, sedit et ipse prope me, aptans sedem ita ut directe eum in faciem videre possem: habebat enim super labia oris sui duas parvulas micas panis. Rogavi eum ut mecum manducaret et biberet sicque fecit. Porrexi quoque illi seniori cibum et potum, qui etiam edit et bibit mecum, sed stans, loquens etiam mecum galice. Alter autem ex duobus qui erant mihi a dextris edentes in tertia mensa, aliquandiu mecum italice locutus est, cum ebiberem semel ad eum, rogavi virum indutum in albis cuias esset. Respondit galice: «Je suis de Savoye, sum sabaudus». Et cum interloquendum et edendum vidissem eum ter respondisse cogitationibus cordis mei, magna captus sum admiratione, magis considerans eum. Paulo post surrexit a mensa, et stans dixit: «Je suis nay sur la guerre, et veus vivre sur la guerre; ego natus sum ad bellum, et volo vivere in bello». Tunc alter ex his duobus qui erant / [14v] in tertia mensa, et mecum non locutus fuerat, respondit ei dicens: «Prens la faucille, prens la faucille. Tolle falcem, tolle falcem». Et ego dixi ei: «Mi bone frater, hic vir bene consulit, in bello multa sunt pericula, retrahe te in patriam tuam Sabaudiae et desere bellum», sed ipse magnanimitate multa semper respondit: «Non, non. Ego natus sum ad bellum, et volo vivere in bello», alterque continue dicebat: «Tolle falcem». Et cum trinam hortationem fecissem, et semper ipse haec eadem aut consimilia replicaret alterque responderet: «Prens la faucille, tolle falcem, tolle falcem», mirabar quod sic patienter ferret illam replicationem falcis, non contradicens ei, nisi ea responsione: «Ego natus sum ad bellum, et volo vivere in bello». Tandem dum adhuc ego manducarem et biberem, ipsi soluto hospite omnes recesserunt, et cum statim exirem post eos, ut viderem qua via pergerent, neminem vidi, disparuerant omnes. Tunc adorans Dominum et gratias agens, misericordiamque petens, si in aliquo offendissem eum, actis solitis gratiis ad mensam solutoque hospite, reversus sum in viam meam, cognoscens eum esse Dominum Iesum. Memor postea factus scriptum esse in Apocalypsi cap. XIV, angelum dixisse ad sedentem super nubem voce magna: «Mitte falcem tuam et mete, quia venit hora ut metatur» (*Apoc.* 14, 15); sed dum essem cum eo, quamvis cor meum esset ardens, in aspectu, in verbis et in gestis suis, et admirarer admiratione magna, enimvero oculi mentis meae tenebantur ne certo cognoscerem eum, sed in via spiritus edocebat, quando dixit se esse de Savoye, quod verbum recte intelligi potest: ex sua via. Nonne ipse est ex via sua? Quoniam ismet est recta via eundi ad Patrem, et est a seipso. Etiam per illas duas miculas panis, quae videbantur esse fixae illi sancto et suavissimo ori, a quo omnis aeterna veritas emanavit et emanat, nonne indicavit tibi eum esse panem illum vivum, caelestem et vitae aeternae, de quo / [15r] tanta tibi iusserat scribere? Cum ipse solus sit vivus panis et verus cibus animae, a quo et per quem etiam habetis panem et omnem cibum corporis, significatos per illas duas miculas; et quando ter responderit ad tuas cogitationes verbaque tam mysteriosa proferret, etiam cum dixit se velle vivere in

bello et numquam protulerit in eo se moriturum, nec in eo posse succumbere, sed verba omnipotentis Dei, ut ipse est, qui uti aeternus semper est victor, ipse protulit, indicans, ut tibi dixerat in monte, se descendisse cum fortitudine omnipotentiae suae, ad liberandum populum suum a manu indurati pharaonis et ad redigendum inimicos suos scabellum pedum suorum, in omnibus his eum cognoscere debebas, dicebat spiritus sanctus, praecipue cum videris eum in Argentorato, et postea ibi reperieris eum te praecessisse et esse cum illis suis ad mensam. Istis sanctis visionibus possunt credere Christi fideles qui habent spiritum Domini rectum, et qui omnia sancta et bona credunt, omnia sancta et bona sperant, omnia sancta et bona sustinent, cum non sint dissentaneae a scripturis sanctis et doctrina quam dignatus est Dominus mihi dare, ipsa reddit testimonium, quod non habeam ex gratia Dei spiritum solventem Dominum Iesum Christum, sed ad eum solum et ad eius puram et sanctam ac veram doctrinam suorum apostolorum et prophetarum adducentem, reiecto et penitus conculcato serpente antico, omnique eius pestifera doctrina, et omnibus operibus tenebrarum ipsius et suorum membrorum antichristianorum.

Sic quoque dicendum est pro dilucidatione septimae conclusionis. Postquam libri quinque duarum tabularum legis evengelicae, gratiae, spiritus et vitae, et alia septem capita solam gloriam Dei Patris nostri caelestis per Iesum Christum respiciunt, et ad amplificandum nomen sanctum eius, in magnum beneficium spirituale populi sui, solum tendunt nihilque est quod non sit conforme eius sanctae doctrinae apostolorum et prophetarum, sed haec omnia scripta bonitatem aeterni Patris collaudant, eius magnam charitatem / [15 ν] celebrant, aeternum Dei filium resonant, Iesum exaltant, Christum docent, spiritum sanctum vere demonstrant, opera Domini admirari ostendunt et ad vitam aeternam, per fidem, spem et charitatem Dei in Christo et per Christum ducunt. Non est ideo timendum haec sancta scripta legere, cum etiam tot laqueos satanae nondum detectos clare manifestent, ut deinceps populus Domini magis cautus sit, sed ut melius adhuc cognosci possit me consecutum esse a Domino magnam misericordiam, et doctrinam revelationis ab eo me habere, propter bonitatem suam, omnes videant, cum admiratione bene considerent expositionem mysteriorum infrascriptorum. Ideo primo hanc orationem sanctam ad Patrem nostrum caelestem ponam, ut dignetur per Iesum Christum aperire oculos universi populi sui, ad cognoscendam veritatem suam et omnes illusiones satanae.

Oratio ad Deum Patrem nostrum.

Aeterne Pater, charitas per te demonstrata in Christo Iesu tuo dilecto filio tanta est, ut magna caecitate detineatur qui non videt eam, multa impietate abundet qui illam non cognoscit et multifacit, et vere in totum surdus est, qui non audit altas voces tuorum apostolorum et prophetarum magnificentium eam, humiliter oro te, o Deus noster, totius consolationis in sancto nomine super omne nomen Iesu nostri redemptoris, qui est lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, credentem et sperantem in eum,

digneris aperire oculos illorum, qui adhuc ambulant in tenebris et in umbra mortis, ad cognoscendam bonitatem tuam, ad intelligendam tuam infinitam sapientiam, ad videndam perfectam lucem tuae deitatis, ad directionem illorum in tua sola via recta, ad apprehendendam sinceritatem tuae veritatis aeternae et ad sentiendum in misericordia bonos effectus tuarum miserationum, in Iesu Christo salvatore nostro, ut illuminati tua gratia et spiritu sancto, in fide omnique humilitate ad te per Christum ambulare / [16r] possint, audientes solam vocem veri pastoris ecclesiae Christi Iesu, expressam in scriptura sanctorum apostolorum et prophetarum, perveniantque secundum spem ad vitam aeternam, quae est in solo Iesu Christo Domino nostro. Amen.

Audite caeli et auribus percipe terra, discite disciplinam et estote sapientes, o filii hominum, attenditeque et audite, o surdi, attendite et videte, o caeci, attendite et manibus vestris tangite, o filii Israel, splendentem veritatem quam vobis affert minimus servus Domini, quoniam ecce quanta mysteria vobis non attendentibus ad tantas admonitiones Domini sunt verificata. O aeterne Rex caeli et terrae, qui sedes super sempiternum thronum ostensum Davidi, ecce primum iudicium oblatum Salomoni regi pacifico. Duae illae meretrices quae obtulerunt filium viventem coram eo et invicem contendebant, una dicebat alteri: «Filius meus vivit et tuus mortuus est». Altera autem dicebat: «Non est, ita ut dicis; sed filius tuus mortuus est, meus autem vivit». Una est meretrix Romana et altera est ecclesia quae vocatur evangelica. Quoniam cum placuit Domino aperire oculos ecclesiae Germaniae, medio servi sui Martini Luteri et aliorum servorum suorum, videns haec meretrix citramontana, filium suum mortuum, populum videlicet suum, dormiente ecclesia Romana, ipsa surripuit filium viventem, scilicet reliquias fidelium relictas pro semine, cum populo revivificato a Domino; sicque paulatim filium, videlicet populum Dei viventem, ad se attraxit, supposito filio mortuo alteri, id est relicto populo mortuo incredulo et infideli ecclesiae Romanae. Cum autem meretrix Romana cognovit sibi sublatum fuisse filium ipsum, per aliam ecclesiam, primo scilicet in provincia Germaniae, deinde Helvetiorum, Sabaudiae et Angliae, acclamavit continueque conquesta est et conqueritur, coram te, o aeterne Salomon, universoque populo tuo ipsaque meretrix / [16v] ecclesia Romana dicit: «Filius meus vivit, quoniam doctrina mea est bona et vivificans ad vitam aeternam». Ecclesia vero citramontana, quae dicitur evangelica, e contrario dicit: «Mentiris Romana meretrix. Filius quippe meus vivit, quoniam doctrina mea est vivificans, et filius tuus mortuus est». Cum autem diu istae duae meretrices contenderint ante te regem saeculorum, tandem tu petisti afferri gladium deitatis verbi tui, quem nunc mittis per minimum servum tuum, non ut dividas filium viventem, sed ut eum remittas suae verae matri, cuius commota sunt viscera, ecclesiae videlicet tuae sanctae apostolorum et prophetarum, in qua est sola doctrina tua caelestis, in qua sola est vox sui veri pastoris, quae vocem alienam non novit, nisi tuam, et in qua tu solus es lucerna verae lucis meridiana, expellens omnes tenebras nocturnas satanae. Nunc autem obsecro te, o aeterne rex gloriae, iudex vivorum et mortuorum, iudicium fac et redde filium viventem, populum videlicet tuum revivificatum dono fidei

in poenitentiam, ecclesiae tuae sanctae apostolorum et prophetarum, cuius ex gratia tua tibi placuit facere, ut sim unus ex minimis membris corporis ipsius, reiectis duabus meretricibus contendentibus, reiecta scilicet omni fornicatione ab ecclesia tua fideli, cum non scriptum sit filium viventem fuisse remissum meretrici, sed suae verae matri, cuius commota sunt viscera, scilicet illi ecclesiae, quae solam tuam doctrinam et vocem sequetur in puritate cordis, reiecta omni doctrina fornicaria.

Verificatum est et mysterium Heliae. Nonne in Christianismo, qui est loco populi Israelitici, sunt duo genera prophetarum: sunt prophetae Baal colentes idola, qui sunt idolatrae ecclesiae papisticae, sacrificantes daemonis in illa abominabili missa et adorantes tantam multitudinem idolorum, quorum templa eorum repleta sunt, habentes doctrinam totius destructionis satanicae / [17r] ad aeternum interitum; sunt etiam et prophetae excelsorum lucorum, qui sunt ministri ecclesiarum quae dicuntur evangelicae, quoniam nonne sacrificant in excelsis lucorum? Quando introducunt in ecclesiam ut honorentur istos magis excelsos doctores ecclesiae antichristianae, Augustinum, Hieronimum, Ambrosium, Gregorium et alios consimiles, eorumque doctrina destruens et tenebrosa ibi offeratur et recipiatur. Lucus dicitur a lucendo per contrarium, eo quod in illo non sit lux, sed obscuritas. Ita et isti doctores quotquot sunt, ii sunt excelsi lucorum, id est, videntur esse in excellenti apparentia lucis, sed sunt verae tenebrae, contrarii lucis verae eorumque doctrina satanica, contraria est caelesti doctrinae apostolorum et prophetarum. Mittit igitur Dominus misericordia sua hunc ignem, hanc lucem evangelicam, de caelo, ad preces minimi servi sui loco Heliae, ut verum sacrificium cordium contritorum et humiliatorum fidelium suorum, vere consumetur in dilectione charitatis Dei, quam diffundet Dominus in cordibus ipsorum fidelium, per amplum donum spiritus sancti, quem Dominus daturus est nobis, in abundantia liberalis gratiae suae; sicque oro te Domine, ut ex misericordia tua digneris facere, ex audiendo preces huius servi tui, sicut exaudisti preces servi tui Heliae.

Verificatum est et mysterium Danielis revocantis falsum iudicium contra Susannam. Quoniam ecce duo iudices, id est, duo genera iudicum, qui iudicant populum, religiosi ecclesiae papisticae et ministri ecclesiarum quae dicuntur evangelicae: nonne isti condemnant sanctam et honestam Susannam, quae non vult fornicari cum eis, ad mortem? Nonne et papistae et ministri condemnant ad mortem omnes de ecclesia Dei et Domini nostri Iesu Christi, qui nolunt consentire eorum fornicariae doctrinae? Comburunt papistae servos Dei et persecuntur omnes qui eis contradicunt. Comburunt etiam et praedicantes, et persecuntur omnes qui eis contradicunt. O inaudita caecitas! Sed / [17v] ecce quem placet Domino suscitare, qui exclamet cum Daniele: «Revertimini ad iudicium, quoniam tulerunt falsum testimonium contra Susannam» (*Dan.* 13, 49), illos scilicet de sancta ecclesia Dei, qui male per hos duos greges iudicum condemnantur, mittens Dominus gladium suum comminatum per Danielelem, ut secet eos medios, per unum qui innocens est ab hac mala condemnatione. Re-

voca igitur tu aeternae iudex, qui sedes super cherubin, hoc impium iudicium, ut liberetur sanguis innoxius.

Verificatum est et mysterium illorum regum, qui spoliarunt Sodomam et Gomorram et abduxerunt Loth nepotem Abraham. Isti reges sunt ministri praedicantes, qui regunt populum Dei et qui proeliantes contra ecclesiam papisticam (quae in totum similis est Sodomae et Gomorrae et longe peior) spoliarunt eam, abducentes Loth fidelem, id est populum illuminatum et revivificatum a Domino, qui erat in ipsa ecclesia Romana, et alium populum et substantias sodomorum seu papistarum. Nunc autem, Domine, da gratiam minimo servo tuo cum Abraham, recuperandi fratrem suum Loth, populum ipsum tuum fidelem, ut illum in tuam sanctam ecclesiam, vere liberatam per te filium Dei, reducere possit, ad laudandum et glorificandum nomen tuum sanctum in aeterna saecula. Et tu qui es aeternus Melchisedec benedicere digneris fidei servo tuo et omnibus de ecclesia tua sancta, et non solum decimam spoliatorum huius sanctae victoriae, sed omnes animas et substantiam, in tuam novam et sanctam civitatem Hierusalem accipere digneris pro tuis, et uti tua protegere, ac ab omnibus inimicis liberare, tu qui omnipotens es, o Iesu fili Dei salvator noster.

Verificatum est et mysterium Ioseph cum fratribus suis, quoniam eum placuerit Domino ex bonitate sua gratiam facere huic minimo servo suo interpretandi mysteria et scripturae / [18r] sanctae et figurarum, quae eidem offeruntur interpretandae, et dicat in veritate fratribus suis de ecclesia Dei, se vidisse visiones magnas, fratres sui cum vident eum dicunt: «Ecce somniator venit» (*Gen.* 37, 19). Et quaesiverunt nunc quando fuit ad verificandum conclusiones, nonnulli ipsorum fratrum suorum de ecclesia Lausianensi et Orbe, ut detineretur, et tentarunt ut illum perderent, indicante sibi Domino bonitate sua insidias eorum. Sed is qui omnipotens est et a manibus eorum et postea etiam a carcere servum suum liberare dignatus est, sicut liberavit servum suum Ioseph, qui noluit consentire nephariae meretrici, malens in carcere poni, quam fornicari, sicque facit, ex bonitate Domini minimus servus eius, qui in carcerem et in mortem paratus est ire, quam umquam consentire rei nephariae contra praeceptum et voluntatem Domini. Tu ergo, Domine, qui corda omnium nosti veritatisque tuae, et humilium servorum tuorum qui in sinceritate cordis ante te ambulant, protector es, iudica causam hanc, ostendens veritatem. Obsecrans te cum fidei servo tuo Ioseph, ut omnem iniuriam servo tuo minimo illatam ignoscere digneris fratribus meis, prout ex corde eam ipsis remitto, propter te, Domine mi Iesu, qui mortuus es pro me, et resurrexisti propter iustificationem meam.

Verificatum est etiam illud quod scriptum est de Moyse cum filiis Israel, cum dicerent ei: «Non apparuit tibi Dominus» (*Exod.* 4, 1), sed tamen postea indicavit Dominus ex effectibus, quod apparuerat ei et eum elegerat. Ita et filii Israel multi ex ministris ecclesiarum Domini et alii semper contradicentes arguunt me dicentes, non apparuisse mihi Dominum, et nonnulli sunt ex eis qui dicunt me esse illusum a satana, sed non mirum, si dictum fuit de Christo Domino sancto sanctorum, qui est aeterna sanctitas et veritas, quod daemonium haberet et in Beelzebub principe daemoniorum eiceret daemonia, mentientes et

peccantes contra spiritum sanctum, nec / [18v] magnum est, si de hoc minimo servo suo haec dicant. Et quia ministri ecclesiae Londini in Angliam, quando Dominus illuc me misit ad eam de anno millesimo quingentesimo quinquagesimo primo cum libro contra Granarium, quem solum tunc scripseram, quando dixi eis: «Dominus qui apparuit mihi mittit me ad vos», in hoc verbo scandalizati sunt, et dixerunt: «Nonne etiam nobis apparuit, et per nos loquitur Dominus?», prout sic quoque murmurantes dixerant ministri ecclesiarum Genevae et Lausianae. Sed ecce quomodo Maria soror Moysi, id est illa ecclesia Angliae quae intra maria sita est, propter illam murmurationem (etiam quod minimus servus Domini hoc non concupiverit) apparet leprosa, eiciens Dominus ministros ipsos, qui doctrinam leprosam et impuram seminantes, nunc ostendit Dominus malam eorum aedificationem, et separat Mariam, scilicet illam ecclesiam a castris et congregatione filiorum Israel, donec tempus purgationis suae ignominiae absolvatur. Quoties etiam Dominus a Germania et aliis suis ecclesiis expulit ministros, indicans eis quod non recte docerent populum suum, afferentes uti filii Aaron ignem alienum in suum tabernaculum, id est afferentes in suam ecclesiam doctrinam horum doctorum ecclesiae antichristianae prohibitam a Domino, qui non vult in eius ecclesia haberi aliam doctrinam, quam suam, per eius apostolos et prophetas traditam neque aliam scripturam nisi suam. Ideo dico vobis omnibus ministris ex parte Domini, nisi deinceps abstinueritis ab hac abominatione coram Domino, ipse mittet ignem de caelo qui occidet et consumabit vos, prout occidit filios Aaron, et aperiet Dominus infernum, ut vivos deglutiat eos qui sic presumptuose se elevant, et contraveniunt voluntati suae, prout aperuit terram, ut Chore, Datan et Abiron proiceret in infernum. Humiliamini igitur sub potenti manu eius, et admirantes mirabilia operum suorum, servite Domino in sinceritate cordis, secundum voluntatem eius et non secundum vestram. Non praecipit vobis Dominus ut vos ipsi scribatis, sed ut praedicetis Evangelium suum et non vestrum, nec ut praedicetis in eius ecclesia doctrinam vestram et doctorum / [19r] ecclesiae antichristianae, sed suum sanctum, purum et verum Evangelium, per suos apostolos et prophetas traditum, quod exaltat bonitatem aeterni Patris extollitque charitatem sui aeterni filii Christi Iesu, humiliando in totum hominem, et non ut praedicetis vosmetipsos quaerentes gloriam vestram et scribentes secundum voluntatem vestram, et non secundum voluntatem eius, qui non patitur tot scriptores, nec tot genera doctrinae, in sua ecclesia sancta: nullus umquam esset finis. Omnes ministri scribere volunt credereque et docere ad voluntatem suam, in ecclesiis illis commissis. Non sic praecipit Dominus, sed iubet doctrinae suae nihil esse addendum et nihil esse minuendum. Scriptum est quod Aaron erat os Moysi ad populum, et sicut Aaron praedicabat populo legem datam per Dominum Moysi (*Exod.* 4, 16) et nihil aliud, ita praecipit Dominus ut ministri praedicent solam doctrinam datam per suos apostolos et prophetas, et non ut ipsi scribant et praedicent doctrinam eorum. Ideo parendum est Domino in sinceritate cordis et puritate mentis, etiam cum Deus dicit: «Scio quia eloquens est Aaron» (*Exod.* 4, 14) arguit eum, et scripta eloquentia suorum filiorum, prout sunt nostri tempo-

ris, ut id declaratur postea per Paulum apostolum damnantem eloquentiam et persuasibilia humanae sapientiae verba. Obsecro igitur Domine Deus noster, sicut ad preces servi tui Moysi pepercisti et Mariae sorori ipsius et populo Israelitico, quem saepe dixisti velle disperdere propter ingratitude et murmurationem suam, digneris etiam ad preces huius minimi servi tui, illi ecclesiae Anglicae parcere, reducendo eam in ecclesiam tuam sanctam populoque tuo indulgere, praecipue fratribus meis ministris tuae ecclesiae, qui ignoranter potius quam per malitiam hoc egerunt, ut apertis oculis mentis ipsorum, tibi serviant secundum voluntatem tuam sanctam, in omni sanctitate et iustitia coram te Deo nostro omni tempore vitae ipsorum.

Verificatum est etiam quod scriptum est in libro Hester, quoniam rex Assuerus qui praeerat tot provinciis et linguis et populis, et qui repudiata priori uxore, duxit Israeliticam. Isti sunt omnes reges, principes et magistratus Christianismi, qui repudiata priori ecclesia fornicaria Romana, duxerunt / [19v] Israeliticam, id est, se coniunxerunt ecclesiae Dei et Domini nostri Iesu Christi. Isti reges et principes, suadentibus ministris, extollerunt Aman Agagitem, id est, illum cetum magis sublimium doctorum, qui regebat et regit eius falsa doctrina illam civitatem Amalec, ubi erat rex Agag, quae est ecclesia papistica antichristiana, quam iussit Dominus exterminari, et omnem eius doctrinam ac omnia eius mala opera fornicaria morti tradi. Omnes servi regis reverentiam faciunt Aman primo principi elato, prout clare videtur in ecclesiis Domini, per omnes adhuc honorari, et Augustinum et Hilarium et Ambrosium et Hieronimum, ac alios consimiles doctores, vocando eos sanctos et patres et reverentes doctrinam ipsorum. Solus Mardocheus Israelita non reveretur Aman, qui est hic minimus servus Domini, quem Dominus de stercore erigens, dignatur ei gratiam facere et ostendere non esse Aman Agagitem reverendum, quia est de illa civitate, quam Dominus iussit in totum esse delendam, nullis relictis reliquiis. Hoc viso, per nonnullos ex ministris, qui sunt etiam loco Aman ad regendum populum primi post principes, et qui utuntur adhuc aliquo regimine doctrinae ecclesiae antichristianae, conspiratur adversus Mardocheum et alios Israelitas, quaerentes etiam reginam Hester opprimere, id est, doctrinam sanctam apostolorum et prophetarum quam Dominus dedit ut per eam regatur populus suus, cum doctrina fornicaria violenter iungeret, contra praeceptum Domini. Defende igitur, obsecro, aeternae rex, hunc minimum et humiliatum servum tuum Mardocheum, cum populo tuo fideli, ne opprimatur ab Aman, qui insidiatur ei, aperiendo oculos ministrorum et ecclesiae papisticae et ecclesiarum tuarum citramontanarum, ut cognoscant veritatem tuam sanctam sitque salvus populus tuus, ex sola morte Aman, id est ex occisione illius falsae et satanae doctrinae omnium qui antichristianae scripserunt, relicta vivente Regina Hester / [20r], tua videlicet sancta doctrina apostolorum et prophetarum sanctaque tua ecclesia, ut populus tuus cum iubilatione te Patrem aeternum adorare in spiritu et veritate teque laudare et honorare ac glorificare possit per Iesum Christum in aeterna saecula. Amen.

Verificatum equidem est, quod de Samuele scribitur, qui cum reverteretur

Saul rex a destructione civitatis Amalec et diceret se implevisse verbum Domini, quod minime impleverat, quia contra praeceptum Domini servavit regem Agag, non extinguens eum neque praestantiora armenta, male servans ea ad immolandum. Tunc Samuel dure corripiens Saul transgressorem mandatorum Domini, concidit in frustra regem ipsum Agag coram Domino in Galgalis. Rex Israel Saul sunt regentes populum Domini et spiritualiter et temporaliter, quibus a Domino per vocem apostolorum et prophetarum eius, seu scripturam ipsorum, praeceptum est, ut civitatem Amalec, idololatrorum nostri temporis, ecclesiam scilicet Romanam, abominabilem fornicariam et idololatram destruant et ne unam quidem animam viventem in ea relinquant, id est, omnem eius doctrinam animale et terrenam, et omnia opera sua abominabilia deleant. Enimvero isti et principes et ministri, qui sunt loco Saul ad regendum populum, non attendentes ad integram voluntatem Domini et praeceptum eius perficiendum, adhuc vivere sinunt regem Agag pinguisimum, id est, doctrinam doctorum ipsius ecclesiae antichristianae, qua civitas illa regitur, non occidunt in totum, quae est pinguis eloquentia humana, pruriens auribus populi, quia extollit hominem et laxat frenum ad terrenas concupiscentias, volentes ii hanc crassam pinguedinem cordium populi sacrificare (cum Saul et populo) Domino, qui e converso praecipit sobria et iubet ut haec corda bestialia et pingua concupiscentiarum rerum huius mundi, penitus destruantur et occidantur, si volumus esse filii sui oboedientes et ad vitam aeternam ingredi. Da igitur, Domine, gratiam minimo servo tuo, ut cum Samuele sancto illo tuo propheta, hunc regem Agag, hoc est hanc doctrinam antichristianam male introductam in ecclesiis tuis, possit in frustra concidere, docendo populum tuum, ut haec armenta pingua, / [20v] has terrenas concupiscentias relinquant, et penitus ab eorum cordibus reiciant extinctas, humiliantes se coram te Domino universorum et sacrificantes tibi gratias et laudes in corde contrito et vere penitente, ut accipientes donum spiritus tui sancti principalis ad confirmationem, in omni sobrietate et sanctitate vivant, facientes in totum voluntatem tuam sanctam, et obtineant ex gratia in fide vitam aeternam.

Verificatum est etiam quod de Saule et Davide scriptum est. Saul inoboediens Domino, invadebat Davidi, qui in sinceritate cordis pergebat ante Dominum. Sic et qui nunc regunt ecclesias Domini, nonne cum Saul invident et insidiantur? Nonnulli praecipue de ecclesia Genevensi, Lausianensi et Novicastelli, adversus hunc minimum servum Domini, qui ex gratia consecuta in Christo Iesu et per Iesum Christum Dominum suum, bona conscientia versatur apud Deum et homines, studens solum placere Domino et facere voluntatem eius. Oro igitur te, Domine, ut non cum Saul perdas tanta et tam praeclara tua vasa, quae potius per inconsiderationem, quam per malitiam, praecepta tua sancta non observaverunt. Aperi oculos eorum, ut videant mysteria tua, et auge in eis gratiam et dona tua sancta, ut spirituali mortificatione sanati, in ecclesia tua tibi servire valeant, ad gloriam nominis tui illustrandam et amplificandam.

Verificatum est tandem, quod scriptum est de correctione publica Pauli apostoli ad Petrum apostolum. Post quam multoties vos ministros de ecclesiis

praedictis inter vos et me in charitate monui ex parte Domini, et non grata vobis fuit admonitio, irridentes me, odio habentes me et nonnulli vestrum persequentes me indebite, ideo cum errores vestri sint publici sine emendatione, vult Dominus ut publica correctione reprehendantur. Et tu, Virete, inter alios qui vocaris Petrus, nonne etiam, cum Petro, in concionibus tuis, cogis populum Dei iudaizare? Praedicando singulis diebus dominicis legem datam per Moysen et numquam / [21r] addis, ut teneris, gratiam consecutam per Iesum Christum. Ideo semper addenda sunt in fine praedicationis legis haec verba: sed advertite Christi fideles, quod propter prevaricationem Adae, omnes homines impotentes facti sunt ad observantiam ipsius legis Dei, solus autem Dominus noster Iesus Christus observavit eam, pro omnibus qui crediderunt, credunt et credent in eum, et ipse solus per spiritum suum sanctum in charitate, continue operando bona opera in suis fidelibus, vere in eum credentibus, perficit in nobis ipsam legem et omnia bona opera. Enimvero nihilminus docetis, quam necessarium esse habere spiritum Christi Domini, sine quo nullus vere Christianus esse potest; et sic vana est praedicatio legis, sine ostensione gratiae et sollicitatione ad petendum in omni humilitate a Domino donum spiritus sancti, in quo solo est certitudo nostrae salutis, cum sit nobis datus in pignus haereditatis aeternae, si in fide Christi permanserimus usque in finem vitae, non abicientes spiritum Domini a nobis, nec dantes aures serpenti seducenti in viam peccatorum. Ideo, mi frater, non sit tibi molestum, quia ita vult Dominus, ut et tu et omnes ministri qui ita docent populum ad haec in personam tuam reprehendantur, quoniam ipse Dominus est, eligit quos vult, mittit quos vult, tam praeclara dona habes a Domino, nota omnibus ecclesiis, igitur et tu et alii tui fratres et mei, docentes populum Domini, quanto maiores effecti estis a Domino, tanta maiore humilitate et circumspectione ante eum ambulare debetis, bene attendentes ne callidus satan vos seducat, quoniam seducto uno pastore, periculum est ne seducatur et illa ecclesia, et quanta vigilantia debet esse in pastore animarum, non est officium dormientium et incautorum. Lupus satanas est spiritus numquam dormiens, numquam quiescens, ut disperdat et mactet oves gregis Domini. Pastores itaque egent magna prudentia et vigilantia et super ipsos et super gregem sibi commissum, rogantes continue bonum et verum pastorem ecclesiae Christum Iesum filium Dei, ut eos protegat, eos instruat et eos dirigat in viam suam salutis / [21v] aeternae, cum grege ab eo illis credito, ut in duabus tabulis et septem capitibus, sufficienter scripsimus de proprietatibus pastoribus ecclesiae necessariis. Scriptum est: «Corripe sapientem et diliget te, corripe insipientem et odio habebit te» (*Prov.* 19, 25). Si vos deitatis sapientia praediti estis (ut decet credere) in hoc cognoscetur quoniam omnem hanc admonitionem in charitate Dei, ad humiliationem vestram, ad amplificandam gloriam aeternae maiestatis Dei Patris per Iesum Christum et in beneficium animarum vestrarum et populi Dei accipietis, gratias agentes Domino, qui sic dignatur in charitate sua plurima vos corripere uti filios, et uti hoc suo humili instrumento ad tale ac tantum opus agendum bonitate et misericordia sua, admirantes mirabilia eius. Si aliter feceritis (quod mihi molestum esset) non sinet Dominus perficere opus suum in glo-

riam suam et beneficium populi sui, et flagellabit resistentes, usque quo vere eos humiliet. Ostende igitur obsecro, Domine, misericordiam tuam, et salvi erimus. Nam sumus omnes peccatores et omnes egemus gratia tua, ita ut ego primum cum Paulo possum vere dicere, et coram universo populo Dei palam confiteri «Me non esse dignum vocari servum Dei, quia persecutus sum ecclesiam eius» (*I Cor.* 15, 9), sed quia ignorans feci, ideo a Domino misericordiam consecutus sum, et statim cognita veritate, ex corde amplexus sum gratiam Domini mihi oblatam, donans meipsum donatione inter vivos irrevocabili Christo Iesu aeterno filio Dei, qui superabundanti charitate sua dignatus est me in minimum servum suum retinere, et de me uti re sua disponere in suum sanctum servitium. Et cum, o aeternae Rex saeculorum, placitum sit ante oculos tuos, ut etiam per consimilia media me transire velis, per quae servus tuus Iob cum et patria et bonis et cognatis et affinis et amicis et propriis filiis multociens viderim et videam me privatum et destitutum; et non solum ab eis, sed et a servis tuis qui in tuis ecclesiis sunt, me irrisum, vilipensum et abiectum / [22r] experiar, et fere omnes doctrinam tuam, et me indebite arguentes et reicientes, in desperationem conatus est me redigere satan, sed gratia tua Domine, contra spem mundi, in spem tuam credens, quae inanis esse non potest, hactenus bonitate tua perstiti, laudans te et magnificans nomen tuum sanctum, in omnibus tribulationibus quas dignatus es ad me mittere, ut humiliare me. Obsecro igitur te, Domine Deus meus, cum Iob, ut ignoscere digneris his tribus amicis meis, de ecclesia Romana, de ecclesia ministrorum praedicantium et de populo tuo, omnem iniuriam mihi illatam et omnia quae dictis et factis me offenderunt, sed tua misericordia oculos mentis eorum vera luce tuae deitatis digneris aperire, ut cognoscant te solum Deum verum et vivum, et quem misisti Iesum Christum, adorando te Patrem aeternum in spiritu et veritate et solam tuam sanctam doctrinam evangelicam, quae a spiritu tuo sancto dictata e caelis processit, recipiant, audientes ipsam solam vocem boni pastoris ecclesiae, unigeniti filii tui et sequentes eam, ut eo rectore et duce, omnes pervenire valeamus ad vitam aeternam, quae est in solo Christo Iesu Domino nostro. Amen.

Et cum velit Dominus Deus noster superabundanti eius charitate qua diligit nos, dare signum certum et visibile de caelo, quod haec doctrina, quam dedit huic suo minimo servo Iohanni, est sua, dictata eius spiritu sancto, et notum facere ipsum Iohannem esse minimum servum suum, ad eo missum, sic statuit Dominus in hoc primordio, ut in illis civitatibus ubi adhuc sunt religiosi de ecclesia romana, cum ministris praedicantibus, primo presbyteri congregato populo hora praedicationis faciant infrascriptam orationem ad eum, et deinde ministri praedicantes aliam suam praecationem etiam ibi descriptam, aut altera ecclesia ex his duabus ibi tantum existente (si voluerit) oret oratione sua infrascripta. Postea autem servus Domini Iohannes oret oratione tertia, et hoc fiet ad voluntatem Domini. Illorum de ecclesiis Romanae et praedicantium si ita requirent, donec stabilita sit in eis haec veritas, ut omnes de ecclesia ipsius qui parati erunt in / [22v] ieiunio et sanctificatione, corde poenitente ad veram emendationem vitae, accipiant donum visibile spiritus sancti, quem Dominus benignitate sua,

et non nostris meritis, dabit ipsis suis fidelibus, sic vere credentibus et sperantibus in eum, mittens hoc signum de caelo pro confirmatione huius veritatis, quoniam aqua baptismi, qua sola loti sunt ii de sua ecclesia, dono fidei in poenitentiam et emendationem vitae, erit tunc conversa in sanguinem ex receptione ipsius doni spiritus sancti, qui communicat veris Christi fidelibus virtutem sanguinis pro eis effusi per Dominum Iesum Christum, qui solus baptizat in spiritu sancto. Invitat igitur ex parte Domini nostri Iesu Christi aeterni filii Dei et veri Dei, Iohannes minimus servus eius, universum populum Dei, ad gratium donum ipsum spiritus sancti accipiendum, cum quo mortificantes facta carnis et vincentes omnes inimicos suos perveniant ad vitam aeternam, in eodem Christo Iesu Domino nostro.

Oratio fienda per religiosos ecclesiae Romanae

Aeterne Pater, creator caeli et terrae, et tu Iesu Christe verus filius Dei, verus Deus et verus homo, lux mundi et aeterna veritas deitatis, ecce Iohannes Leonis Nardi, qui dicit se esse servum tuum, missum a te, qui nos arguit dicens, quod nos fornicari facimus et ambulare contendimus populum tuum nostrarum ecclesiarum, in omni itinere peccati et abominationis, et sic perditionis aeternae doctrinamque ecclesiae papalis (derepta scriptura sancta apostolorum et prophetarum ab eo) totam esse doctrinam satanae, et in ipsa aliquid non esse veri sensus scripturae sanctae, quoniam quamvis multae sint in ea veritates, ipsi sunt laquei serpentis antiqui satanae positi fraudulentè ab eo, ut incautos decipiat, et quod plus est, ipse affirmat quod missa est magna abominatio in conspectu tuae sanctae maiestatis eamque esse abominationem illam desolationis descriptam per Danielem prophetam, datam per te Dominum Iesum / [23r] in signum tui proximi iudicii cathedramque papalem asserit esse cathedram pestilentiae et thronum antichristi, conducentis suis falsis traditionibus terrenis et satanicis, eos qui illum sequuntur ad mortem aeternam, res quae nobis mirum in modum videtur extranea veritateque carere putamus, cum non possimus credere, talem ac tantam ecclesiam, sicut est Romana, adeo antiqua et ornata tam excellentibus doctoribus, eam cecidisse in tanta caecitate, et quod in totum ipsa extra viam bonam salutis exierit, ut ipse Iohannes affirmat. Hoc ideo Pater caelestis et tu, Domine Iesu, vere redemptor mundi, qui es veritas sine mendacio, rogamus te propter nomen tuum sanctum charitatemque illam tuam magnam, qua diligis nos, ut digneris hic ante faciem tuae ecclesiae publicam demonstrationem facere, et si Iohannes ipse Leonis Nardi in iis mendax est (ut credimus) mittere digneris ignem de caelo qui consumet, occidat et devoret eum, ut toti posteritati sit in exemplum. Sed si veritatem dicit, sanum et salvum conservare digneris, sine aliqua offensione. Exaudi nos, o Deus et Pater noster, qui veritatem absconditam numquam reliquisti iis qui in puro corde requirunt eam. Exaudi etiam nos tu, Domine Iesu Christe, qui es aeternus filius Dei vivi et omnipotentis, te rogantes et obsecrantes ut sic facere digneris, pro exaltatione tuae gloriae et aedificatione populi tui. Amen.

Oratio ministrorum praedicatorum

Pater caelestis, creator omnium creaturarum, quae sunt in caelis et quae in terris, ac subter terram, qui es sine principio et sine fine, in tua aeternitate sempiternus, et qui tua superabundanti charitate, tibi complacens in primogenito et / [23v] unigenito filio tuae dilectionis Christo Iesu, nos retrahere dignatus es a morte aeterna, in qua omnes nascimur propter miserabilem praevaricationem Adami et Evae, ut nos conducas in ipso Iesu Christo redemptore nostro ad vitam aeternam, cum enim placitum fuerit ante te, nimia tua bonitate, diebus his nostris, emittere lucem tui sancti Evangelii separareque tuos fideles credentes, revivificatos in filio tuo Iesu Christo, ab antichristianis ecclesiae papalis, qui vivunt in magna abominatione ante conspectum tuae aeternae maiestatis, et reformare ac regulare tuas ecclesias fidelium et doctrina necessaria, ac ordine convenienti. Nunc autem ecce Iohannes Leonis Nardi, qui dicit se esse servum tuum, missum a te, qui affert quinque libros reductos in duas tabulas legis evangelicae, gratiae, spiritus et vitae impressas Basileae, et septem alia capita, quae dicit esse addenda in fine ipsarum duarum tabularum, affirmans quod Dominus noster Iesus Christus sibi apparuit in diversis visionibus, praecipue ter in diversa forma viri corporali doctrinamque ipsam quam affert dicit esse tuam, sibi dictatam spiritu tuo sancto, quod nobis videtur veritate alienum; et quod plus est, ipse affert septem conclusiones, quas te sic iubente eas scripsisse et attulisse asserit, concludens quod omnis doctrina doctorum ecclesiae antichristianae Augustini, Hieronimi, Ambrogii, Gregorii et aliorum qui scripserunt in tempore apostolorum usque in praesentem diem super scripturam sanctam, eam esse doctrinam satanae, scriptam contra tuam sanctam voluntatem et praeceptum, et quod in totum ipsam debet reici, nulla alia doctrina relicta in ecclesia tua, quam sola doctrina apostolorum et prophetarum et illam quam ipse Iohannes affert, tu vis connumerari inter scripturas tuas sanctas. Nos arguens etiam quod non / [24r] recte docemus orationem tuam dominicalem, et ei esse addendam petitionem panis vitae aeternae nosque non habere omnem verum sensum tuae scripturae sanctae. Et quod magis est, ipse affirmat esse removendos a tuis sanctis scripturis libros Macabeorum epistolamque Iacobi et secundam ac tertiam epistolas Iohannis et epistolam quae dicitur esse Iudae apostoli, audens concludere hanc etiam esse doctrinam satanae, admirantes in hoc cum sit scriptura antiquitus recepta in tuam ecclesiam. Hoc ideo, aeterne Pater, et tu Domine Iesu Christe, qui es aeterna veritas, oramus te digneris talem demonstrationem facere, horum quae ut supra proponuntur per dictum Iohannem, quod toti posteritati transeat in exemplum, non credentes eum in hoc dicere veritatem. Digneris igitur si ipse mendax est falsusque propheta, mittere ignem de caelo qui consumat, occidat et devoret eum, sed si veritatem dicit talisque sit tua voluntas, ut ipse proponit in septem conclusionibus, oramus te ut nihil mali sibi contingat. Exaudi nos, Pater caelestis et tu Domine Iesu, propter nomen sanctum tuum. Amen.

Deinde orabit Iohannes Leonis Nardi servus
Iesu Christi sic

Domine Iesu Christe aeternae filii Dei veri, vivi et omnipotentis, vera lux mundi, sicut veritas est te esse verum filium Dei, verum Deum et verum hominem, qui, ut homo, mortuus es propter peccata nostra, et, ut Deus, resurrexisti propter iustificationem nostram et vitam aeternam, veritasque est te esse Dominum caeli et terrae, qui habes plenariam administrationem in omnipotentia aeterni imperii deitatis, teque esse veram viam eundi ad Patrem caelestem, veritatem sine mendacio et vitam aeternam verumque salvatorem illorum omnium qui credunt et sperant in te, / [24v] et quod extra te nulla est lux, nulla via recta, nulla est veritas, nulla vita et nulla est salus, sicut etiam verum est, quod charitate tua nimia dignatus es apparere huic minimo servo tuo, eo modo in hisque formis, in expositione conclusionum contentis, verumque est, te iubente spirituque tuo sancto dictante, me scripsisse hanc doctrinam duarum tabularum septem capitum et septem conclusionum, quam affero in tuam ecclesiam, obsecro te, Domine Iesu Christe, in omni humilitate et fide, ut digneris tu, qui veritas es, haec nota facere universo populo tuo, quem redimisti tuo pretioso sanguine, et praecipue huic tuae ecclesiae, quae expectat videre hanc eius liberationem perfectam a te, qui solus pius, benignus et misericors es, noli Domine respicere ad iniquitates nostras, sed ad bonitatem tuam et charitatem magnam, qua descendisti de throno maiestatis tuae aeternae in terram ad salvandum nos, ut liberati a te de manu inimicorum nostrorum, serviamus tibi in omni iustitia omni-que sanctitate et honestate, mittens signum de caelo apparens et manifestum, pro approbatione eorum quae te iubente, coram ecclesia tua universa proposita sunt ad verificandum. Et quoniam populus tuus nuper extractus ex Aegypto, solum baptizatus est in aquam ad poenitentiam, cum dono fidei, tu Domine Iesu, qui solus baptizas in spiritu sancto, digneris mittere spiritum tuum sanctum de caelis, plenum ignea charitate, in forma visibili, prout fecisti tempore apostolorum tuorum, post tuam gloriosam resurrectionem et ascensionem in caelis, cum ismet Dominus et Deus sis, ismet salvator et rex noster aeternus, ut uno spiritu, una anima, uno corde et uno ore, nos omnes de ecclesia tua sancta, Patrem aeternum per te Iesum Christum Dominum nostrum, benedicere, laudare et exaltare possimus in saecula sempiterna. Exaudi, Domine, preces huius minimi servi tui, ut cognoscant omnes, quia tu dignatus es mihi apparere, et me mittere. Amen.

INDICE DEI NOMI

- Abdallâ, 318.
 Abdalmutalib, 318.
 Abdallâ ibn Sallâm, 177, 178.
 Abdia, 315, 317.
 Abele (Habil), 318, 322.
Aberdeen, 115.
 Abiron, 347.
 Abiu, 327.
 Abramo, 52, 169, 174, 176, 245, 281, 288,
 289, 300, 304, 308, 310-314, 317, 321,
 323, 332, 333, 335, 346.
 Abray Lorna J., 258.
 Acronius Johannes, 107.
 Ada, 279, 280, 291, 310, 312, 318, 320,
 321, 323, 330, 350.
 Adam Johannes, 52, 260.
 Adamo, 85, 94, 177, 280, 281, 285, 310,
 316-318, 321, 323, 329, 330, 333, 353.
 Agag, 247, 348, 349.
 Agar, 281, 289, 313.
Agnadello, 59.
 Agostino di Ippona, 189, 207, 214, 220,
 227, 244, 325, 331, 345, 348, 353.
 Agostino di Castellammonte, 20.
 Agricola Johannes, 235, 236.
 Alasued, 318.
 Alazard Florence, 91.
 Alberigo Giuseppe, 57, 62.
 Alberti Leandro, 72.
 Albier Louise, 2.
 Albrizio Basilio, 70.
 Alciati Giovanni Paolo, 25, 98.
 Alessandro VI, papa, 58, 65.
 Alessi Giorgia, 274.
 Alfonso Avalos, marchese di Pescara e del
 Vasto, 10, 12.
 Aloisiano di Busca Girolamo, 19, 28, 266,
 268.
 Allegra Luciano, 3, 4, 30.
 Allobrogo Claudio, 268-273.
Allstedt, 81.
 Alverny Marie-Thérèse d', 183, 186-188.
Amalek, 246, 247, 348, 349.
 Aman, 246, 247, 348.
 Ambrogio, 220, 244, 325, 345, 348, 353.
 Amedeo VIII di Savoia, 6.
 Amerbach Basilio, 99, 257.
 Amerbach Bonifacio, 17, 99-101, 104, 105,
 194, 251, 255-258, 263.
 Amerbach Johannes, 99, 257.
 Amsdorf Nikolaus, 79.
Amsterdam, 86.
 Andreae Johann Valentin, 165.
 Andreasi Osanna, 64.
 Annebault Claude d', 25.
Anversa, 115.
 Aomar (Omar ibn al-Khattâb), 177, 318,
 323.
Aosta, 5, 13, 22, 34, 264, 266, 267.
 Apollo, 221, 329.
 Argentine Richard, 91.
 Aristotele, 54.
 Armand Hugon Augusto, 20, 30, 36.
 Aronne, 87, 88, 95, 208, 219, 300, 313,
 325, 327, 347.
 Arquato Antonio, 72.
 Arrighi Vanna, 61.
 Arrivabene Andrea, 188.
 Asso Cecilia, 158, 227, 272.
 Assuero, 246, 348.
Asti, 2, 7, 8, 10-12, 14, 15, 26, 28, 35.
Augusta, 96, 234, 235, 259, 268, 272.
 Augustinus Eleutherius, *vedi* Sebastian Franck.
 Aune David E., 53.
 Baal, 243, 244, 340, 345.
Babele, 180.
 Babeuf Gracco, 133.

INDICE DEI NOMI

- Babilonia*, 68, 69, 148, 149, 334.
 Backus Irena, 77, 108.
 Bacon Francis, 91.
 Baczko Bronislaw, 134.
Baden, 260.
 Bainton Roland H., 90, 106, 107, 161, 162, 210.
 Balbo Niccolò, 2, 10, 12, 14, 15, 24, 30.
 Baldini Artemio Enzo, 85.
 Bale Jahn, 100.
 Balivet Michel, 186.
 Barbero Alessandro, 5-7, 9.
Barcellona, 11.
 Barnavi Elie, 85, 86.
 Barnes Robin B., 55, 75, 76, 80, 179.
 Barthel Pierre, 22.
 Barthélemy di Poitiers, 267.
 Bartholomaeus Daniel, 22.
 Bartlome Vinzenz, ix.
 Bartolo da Sassoferrato, 104.
Basilea, 1, 2, 22, 43, 44, 49, 54, 79, 84-86, 93, 94, 98-110, 113, 115, 116, 179, 180, 185-187, 194, 195, 199, 201, 209-212, 233, 234, 253, 255-257, 262, 263, 268, 277, 337, 353.
 Basterio Paolo, 267.
 Bataillon Marcel, 38.
 Battista da Crema, 56, 61, 62, 67, 70.
 Bauhin Jean jr., 107.
 Baum Wilhelm, 36.
 Baura da Ferrara Andrea, 31, 67.
 Beck Balthasar, 125.
 Becker Wilhelm, 89.
 Béda Noël, 214.
 Beatrice di Portogallo, duchessa di Savoia, vii, 2, 5-16, 22-24, 31, 34.
 Belial, 312.
 Bellius Martin, *vedi* Sebastiano Castellione.
 Bellone Ernesto, 2.
 Belzebù, 91, 280, 346.
 Benc Hali, 205.
 Bender Harold S., 77, 78.
 Benedict Philip, 85.
 Bennassar Bartolomé, 182.
 Benzoni Gino, 70.
 Berchtold Alfred, 98, 102.
 Bergamo Mino, 66.
 Bergier Nicolas-Sylvestre, 182.
Berna, ix, 6, 21, 24, 25, 105, 210, 216, 251, 252, 254-256, 260, 266, 268, 269, 273, 326.
 Bernardo di Chiaravalle, 184, 185.
 Berner Hans, 103.
 Bertschi Markus, 194, 210.
 Bernus Auguste, 103.
 Bersore Pantaleone, 24.
 Bertana Cesare E., 8.
 Beuckels Jan, 83.
 Bèze Théodore de, 48.
 Biagioni Mario, 85, 135, 273, 274.
 Biandrata Giorgio, 25, 98.
 Bibliander Theodor, 164-166, 178-180, 182-195, 200, 203-205.
 Bideaux Michel, 98.
 Bietenholz Peter G., 2, 99, 101, 103, 105, 201.
 Billington James H., 55.
 Binaghi Maria Teresa, 62.
 Bindseil Heinrich E., 74.
 Biondi Albano, 38, 43, 45, 70.
 Birago Renato, 27.
 Blickle Peter, 81.
 Blotius Hugo, 101, 116, 257.
 Bobba Marcantonio, 267.
 Bobzin Hartmut, 180, 183, 185, 187, 189, 195, 197, 199, 200, 201.
 Bodin Jean, 170, 196.
 Bohnstedt John W., 179.
Bologna, 12, 34, 35, 41, 47, 217.
 Bonaventura da Bagnoregio, 54.
 Bonello Camillo, 22.
 Bonjour Edgar, 98.
 Bonora Elena, 62, 63, 66, 67.
 Bori Pier Cesare, 163.
 Bornert René, 236, 258, 259.
 Borrihaus (Cellarius) Martin, 44, 46, 79, 99, 104, 106-110, 120, 135, 145, 194, 208, 210-212, 214, 215, 263.
 Borrmans Maurice, 183.
 Borst Arno, 180.
 Bouwsma William J., 191, 193, 195, 198-200, 202, 203.
 Brady Thomas A., 258.
 Brambilla Elena, 66, 274.
 Brandano, Bartolomeo da Petroio *detto*, 67.
 Braudel Fernand, 5, 6.
 Brenz Johannes, 212, 214.
Brescia, 31, 68.
 Bretschneider Karl G., 74.
 Briçonnet Denis, 62.
 Brigida di Svezia, 71.
 Brucioli Antonio, 69.

INDICE DEI NOMI

- Brun Tommaso, 11.
 Brunfels Otto, 39.
 Bruno Giordano, 45.
 Brückner Wolfgang, 76.
 Budny Szymon, 179.
 Bugni Chiara, 62, 63.
 Buike Bruno, 182.
 Buisson Ferdinand, 210-212.
 Bullinger Heinrich, 88, 105, 109, 203, 216, 217, 252, 253, 261, 262, 268-270.
 Buonagrazia Antonio, 151.
 Burchill Christopher J., 259.
 Burckhardt Paul, 106.
 Burke Peter, 75, 179.
 Busale (Buzzale) Girolamo, 69.
Busca, 28, 37.
 Buschetti Giampietro, 36, 37, 40, 49.
 Butzer Martin, 21, 39, 89, 102, 103, 180, 165, 191-194, 236, 258, 269, 270.
- Caccamo Domenico, 25.
 Caccia Guglielmo, *detto* Il Moncalvo, 16.
 Caffero Marina, 55.
 Calasso Roberto, 56.
 Calcagnini Celio, 34.
 Calvino Giovanni, vii, 1, 2, 25, 36, 37, 39, 40, 44, 46-49, 77, 87, 88, 93, 98, 103, 107, 116, 138, 162, 198, 208, 210-213, 216, 217, 219, 228, 255, 260, 270, 271, 331.
 Calvo Francesco Minizio, 57.
 Cam, 313, 323.
Cambrai, 59.
Cambridge, 89, 115.
Cambridge (USA, Mass.), 89, 115.
 Camerarius Joachim, 79, 144, 235.
 Camillo Delminio Giulio, 34, 35.
 Campana Guglielmo, 56.
 Campanella Tommaso, 59, 70, 71.
 Campanus Johannes, 84.
 Campi Emidio, 89.
 Canaye Jean, 21.
 Canosa Romano, 22, 26, 27.
Canterbury, 92.
 Cantimori Delio, vii, 1, 2, 21, 25, 43, 45, 46, 72, 90, 101, 105-107, 115, 223, 225, 273.
 Capitani Ovidio, 163.
 Capitone, Köpfel Wolfgang *detto*, 39, 79, 102, 103, 108.
Capodistria, 43.
- Caponnetto Salvatore, 20.
Caraglio, 28.
 Caravale Giorgio, 85.
Carignano, 28.
 Carlo II di Savoia, vii, 2, 5-16, 22-24, 31, 34.
 Carlo V d'Asburgo, 8, 11, 12, 14, 24, 34, 58, 72, 95, 196.
 Carlo VIII di Valois, 58.
 Carlo Emanuele I di Savoia, 26, 27.
 Carlomagno, 71.
 Carlostadio Andreas Rudolf Bodenstein von Karlstadt *detto*, 258.
Carmagnola, 72.
 Caroti Stefano, 76.
 Carta Paolo, 85.
Casale, 11, 16, 31.
 Casali Elide, 71.
 Caterina da Racconigi (Caterina Mattei), 64.
 Cavazzuti Giuseppe, 18.
 Chartier Roger, 101.
 Castellione Sebastiano (*alias* Martin Bellius, Georg Kleinberg, Basilius Montfort), 84, 99, 102, 104, 107, 108, 116, 135, 171, 210-215, 255, 257.
 Castelvetro Ludovico, 18.
 Caterina da Siena (Caterina Benincasa), 65, 66.
 Cattaneo Carlo, 14.
 Cattaneo Ercole, 68.
 Cecil William, 88, 93, 94, 96.
 Cellini Benvenuto, 35.
 Celsi Mino, 101, 255, 256, 268.
Ceva, 8.
 Chaix Paul, 39.
Chambéry, 207, 264.
 Charlier Yvonne, 104.
 Chastel André, 73.
Chateaubriand, 17, 26, 267.
Cherasco, 8.
Chiavenna, 35, 47, 274.
Chicago, 115.
Chieri, 2-5, 10, 16, 17, 30-32, 34-37, 40, 97, 105, 207, 254, 257, 265, 266.
 Chittolini Giorgio, 274.
 Chorasc, 318.
 Chrisman Usher Miriam, 260.
 Christ George, 180.
 Christie Richard C., 29.
 Christ-von Wedel Christine, 180, 181.
 Christian William A. jr., 56.

INDICE DEI NOMI

- Church Frederic C., 1, 263.
 Chytraeus David, 182.
 Cidone Demetrio, 186.
 Ciocchi del Monte Antonio Maria, 31.
Ciriè, 21.
Cittadella, 37, 38, 40, 42, 48.
 Claretta Gaudenzio, 8, 13, 31.
 Clemente VII, papa, 23, 24, 31, 34.
Cluny, 183.
 Coct Anémond de, 21, 24.
 Cohn Norman, 55, 77.
 Coligny Gaspard de, 25.
 Colin Pierre, 225.
 Collange Jean-François, 259.
 Colomba da Rieti (Angiolella Guadagnoli),
 64.
 Colombero Carlo, 71.
Colonia, 84.
 Colonna Vittoria, 35.
 Comparato Vittor Ivo, 133.
 Constable Gilles, 183.
 Cooke Anna, 91.
 Corazzaro Benedetto, 59, 69, 70.
 Cordero Franco, 60.
 Cordié Carlo, 35.
 Core, 347.
 Cosimo I de' Medici, 1.
Costantinopoli, 134, 187.
 Cranach Lucas, 73.
 Cranmer Thomas, 88-90.
 Crespin Jean, 267.
 Crisostomo Giovanni, 90, 214.
 Cristo, *vedi* Gesù Cristo.
 Cristofolini Paolo, 274.
 Cristoforo di Württemberg, duca, 262.
 Croke Richard, 34.
 Crusius Christian August, 182.
Cuneo, 13, 28.
 Cunitz, Edward, 36.
 Curione Celio Secondo, 22, 30, 35, 37, 43-
 46, 84, 99, 100, 104-107, 135, 161, 171,
 210-212, 214, 215, 253, 255, 256.
 Cusano Niccolò, 164, 165, 167, 185, 187.
 Cybo Cesare, 20.
 Cybo Innocenzo, 20.
 D'Ascia Luca, 45, 186, 211.
 Dal Pozzo Cassiano, 14.
 Dall'Aglio Stefano, 61.
 Daniele, 81, 181, 243-245, 314, 339, 345,
 352.
 Datan, 347.
 Davide, 76, 107, 169, 205, 243, 248, 288,
 294, 296, 300, 314, 316, 320, 335, 339,
 344, 349.
 Davignon René, 115.
 Dávid Ferenc, 25.
 De Bujanda Jesús M., 115.
 Decker Bruno, 165.
 De Frede Carlo, 185.
 Degli Ottoni Luciano (Lucius Abbas), 68.
 De la Cruz Palma Óscar, 183.
 Delanué Gerardus, 265.
 Della Rovere Giulio (Giulio da Milano), 47.
 Denis Philippe, 84, 94.
 Deppermann Klaus, 81.
 Derksen John D., 258.
 De' Rossi Pietro Maria, conte di San Se-
 condo, 15.
 Destro Adriana, 54.
 Dinzelbacher Peter, 56, 63.
 Dolet Étienne, 29.
 Domenichi Ludovico, 63.
 Domenego di Lorenzo, 70.
 Doni Agostino, 30, 101, 255, 256.
 Doria Andrea, 11, 12.
 Drechsel Thomas, 78.
Dronero, 28.
 Droz Eugénie, 101.
 Du Bellay Guillaume, 25, 26.
 Dudley John, duca di Northumberland, 92,
 93.
 Dufour Alain, 39, 274.
 Dullin Étienne, 9.
 Dülmen Richard van, 80.
 Duni Matteo, 56.
 Dunin Borkowski Stanislaus, 268, 269, 271.
 Du Ryer André, 188.
 Eck Johannes, 108.
 Ecolampadius Johannes, 102, 103.
 Edoardo VI Tudor, 88, 91, 95.
 Egidio da Viterbo, 71.
 Egli Emil, 180, 189.
 Elema Pompeo, 101.
 Elia, 67, 70, 76, 82, 201, 202, 243, 244,
 300, 345.
 Eliav-Feldon Miriam, 85, 86.
 Elisabetta I Tudor, 91, 92, 94.
 Elliger Walter, 80.
 Emanuele Filiberto di Savoia, 7-9, 13, 26,
 267.

INDICE DEI NOMI

- Emden*, 89.
 Enfantin Barthélemy Prosper, 196.
 Enoch, 82.
 Enrico II di Valois, 17, 25-27, 48, 151, 152, 264, 267.
 Enrico VIII Tudor, 34, 89.
 Enzinas Francisco de, 89, 236.
 Erasmo da Rotterdam, 45, 74, 98-100, 102, 104, 135, 158, 171, 180, 181, 193, 196, 204, 212, 214, 227, 257, 271, 272.
 Erba Andrea, 63.
 Ercole II d'Este, duca di Ferrara, 18.
 Ermanno il Dalmata, 166, 176, 185.
 Ernst Germana, 61, 70.
 Esaù, 314.
Eschwege, 100.
 Esdra (Ozair), 193, 203, 204, 205, 271, 303.
 Ester, 246, 247, 348.
 Estienne Henri jr., 186.
 Estienne Robert, 36.
 Eubokara (Abù Bakr), 177, 318, 323.
 Eva, 224, 277, 316, 318, 329, 330, 333, 353.
 Ezechia, 300.

 Fagius Paul, 236.
 Farel Gauchier, 21.
 Farel Guillaume, 21, 24, 87, 109, 110, 208-210, 219, 226, 331.
 Farnese Ottavio, 35.
 Fava Domenico, 73.
 Febvre Lucien, 195-199, 258.
 Fechter Daniel A., 104.
 Federico III di Sassonia, 79.
 Federico Gonzaga, duca di Mantova, 12.
 Feist Hirsch Elisabeth, 84.
 Felici Lucia, 18, 27, 44, 51, 79, 91, 98-101, 103, 108, 120, 135, 156, 161, 165, 185, 191, 205, 211, 257.
 Fénelon (François de Salignac de La Mothe-Fénelon), 66.
Ferrara, 29, 41, 68, 205.
 Ferrari Gabriel Giolito de', 151.
 Ferrone Vincenzo, 273.
 Ficino Marsilio, 54, 183, 190.
 Filoramo Giovanni, 53.
 Fincel Job, 76.
 Fiordibello Antonio, 211.
Firenze, 60-63, 85.
 Firpo Luigi, 18, 21, 70, 85, 86, 90, 92, 133, 274.
 Firpo Massimo, 18, 19, 38, 39, 42, 43, 57, 63, 71, 73, 90, 91, 161, 179.
 Firth Katharine R., 55.
 Fiume Emanuele, 21.
 Fleig Hans, 103.
 Florillo Simone, 47.
 Florio John, 92.
 Florio Michelangelo, 92, 93.
Fontainebleau, 26.
 Fontana Bartolomeo, 22, 34.
 Formica Marina, 182.
 Fornaseri Giovanni, 8.
Fossano, 28.
 Foxe John, 100.
 Fragnito Gigliola, 154, 274.
 Fragonard Marie-Madeleine, 98, 99.
 Francesco I di Valois, 12, 13, 21, 24-26, 35, 196.
 Francesco da Meleto, 57, 61.
 Francesco da Montepulciano, 67.
 Francesco di Borbone, duca d'Enghien, 25.
 Francesco Gabriele, 15.
 Francesco II Gonzaga, marchese di Mantova, 65.
 Francesco Ludovico del Vasto, marchese di Saluzzo, 11.
 Francesco II Sforza, 13.
 François Michel, 27.
 Franck Sebastian (*alias* Augustinus Eleutherius), 39, 125, 182, 212, 214-216, 258.
Franckenhausen, 81.
Francoforte, 84, 89.
 Frattini Marco, 29.
 Frey Johann Jacob, 102.
 Frey Johann Thomas, 257.
Friburgo, 255, 326.
 Friedensburg Walter, 236.
 Froben Johannes, 99.
 Froben Hieronymus, 185.
 Fuchs Leonhard, 192.
 Fück Johann, 186.
 Fürstemberg Wilhelm von, 21, 25.

 Gabin Secondin de, 11.
 Gabriel, 167, 169, 316, 317, 320, 322.
 Gabriele, arcangelo, 91, 177, 279, 280, 318, 323.
 Gabrielli Vittorio, 92.
 Gaismayr Michael, 133.
 Galasso, Giuseppe, 6.

INDICE DEI NOMI

- Galatino Pietro, 71, 72, 195.
 Galeazzo Caracciolo, marchese di Vico, 97.
 Galiffe Jacques-Augustin, 2, 3, 5, 97.
Galgala, 349.
 Gambaudo Tommaso, 266.
 Garfagnini Gian Carlo, 61, 62.
 Garin Eugenio, 72, 273.
 Garino Francesco, 22.
 Garrett Christina H., 100.
 Gattullo Maria, ix.
 Gaulterot Vivant, 151.
 Gazzino Pietro, 22, 34.
 Gay di Quarti Alessandro, 8.
 Geiger Max, 102, 103.
 Geisendorf Paul F., 97.
 Geloo Sigismondo, 44, 47.
Genova, 7, 10, 11-15, 22, 31.
 Georgius de Hungaria (Captivus Septemcastrensis), 186.
 Gerardus Johannes, 39, 44.
 Gerdes Daniel, 1, 113.
 Geremia, 32, 314.
Gerusalemme, 61, 82, 121, 122, 137, 138, 144, 150, 175, 181, 224, 245, 288, 328, 339, 346.
 Gerwig Max, 104.
 Gessner Konrad, 113.
 Gesù Cristo, viii, 30, 32, 33, 47, 50, 51, 53, 54, 58, 61, 68, 70, 77, 80, 82, 86, 88, 91, 93, 94, 105, 106, 108, 109, 113-128, 130-145, 147-151, 153-156, 158-164, 166, 168-170, 172-179, 184, 191-193, 198, 200, 202-205, 207, 211-213, 215, 217-220, 222, 225-236, 238-242, 244, 245, 248-250, 252, 253, 255, 261, 269-272, 277-306, 308-327, 329-354.
 Gherlandi Giulio, 69.
 Giaccarello Anselmo, 47.
 Giacobbe, 52, 245, 300, 313, 314, 335.
 Giacomelli Tommaso, 26, 27, 268.
 Giacomo, 228, 229, 230, 309, 326, 332, 333, 353.
 Gian Giacomo de' Medici, marchese di Marnignano, 14.
 Giansenio (Cornelis Jansen), 198.
 Gilles Pierre, 18, 28.
 Gilly Carlos, 99, 154, 165, 185, 227, 272.
 Gilmont Jean-François, 260.
 Gilmore Myron P., 104.
Ginevra, 1, 2, 6, 12, 13, 17, 21, 22, 24, 25, 28, 30, 31, 36, 39, 43, 44, 46-48, 51, 74, 77, 87, 88, 90, 93, 97, 98, 107, 116, 121, 134, 164, 208-210, 215, 217, 218, 224-226, 248, 253-255, 264, 266-268, 326, 347, 349.
 Ginsburger Moses, 102.
 Ginzburg Carlo, 38, 39, 43, 46, 69, 217.
 Gioacchino da Fiore, 55, 56, 69, 72, 195.
 Giobbe, 243, 248, 249, 351.
 Giommi Eugenio, 62.
 Giona, 299.
 Giorgio Siculo (Giorgio Rioli), 37, 47, 48, 59, 68, 106, 223.
 Giorgio Veneto Francesco (Francesco Zorzi), 62, 63.
 Giosuè, 314.
 Giovanna Veronese, "madre", 62, 63, 195, 202.
 Giovanni, evangelista, 54, 82, 118, 129, 132, 134, 136-138, 147, 162, 223, 225, 227-230, 250, 253, 269, 271, 272, 278, 279, 284, 291, 295, 297, 298, 302, 310, 321, 326, 327, 329-334, 340, 341, 351-353.
 Giovanni VI Kantakuzenos, 195.
 Giovanni Battista, 67, 70, 127, 300.
 Giovanni Caracciolo, principe di Melfi, 25.
 Giovanni Damasceno, 183.
 Giovanni da Ragusa, 187.
 Giovanni Giorgio Paleologo, marchese del Monferrato, 10, 11.
 Giovo Paolo, 179, 182, 186.
 Giran Étienne, 212, 214.
 Girimonti Greco Giuseppe, ix.
 Girolamo, 214, 220, 244, 325, 345, 348, 353.
 Girolamo da Verona, 67.
 Giuda, 228-231, 326, 334, 353.
 Giulio II, papa, 23.
 Giulio III, papa, 31, 204.
 Giuseppe, 243, 245, 300, 314, 346.
 Gog, 144, 149, 182.
 Goldish Matthew D., 77.
Gomorra, 245, 278.
 Goodman Christoph, 100.
 Gotor Miguel, 66.
 Gould Warwick, 56.
 Göllner Carl, 182.
 Granvelle Antonio Perrenot di, 96.
 Grell Ole P., 98.
 Gregorio XIII, papa, 23.
 Gregorio XIV, papa, 85.

INDICE DEI NOMI

- Gregorio Magno, 220, 244, 325, 345, 353.
 Grenier Nicolas, 49, 93, 95, 113, 114, 151-155, 160-163, 236, 263, 264, 298, 314, 332, 339, 341, 347.
 Grey Frances, duchessa di Suffolk, 90.
 Grey Henry, duca di Suffolk, 93.
 Grey Jane, 93.
 Gribaldi Mofa Matteo, 25, 30, 41, 44, 48, 98.
 Grimaldi Agostino, 11.
 Grindal Edmond, 94.
Groninga, 84.
 Grosso Michele, 19.
 Grottanelli Cristiano, 53.
 Gryphius Sebastianus, 186.
 Guevarra Ferdinando de, 12.
 Guggisberg Hans R., 98, 101-103, 195, 212, 214.
 Gunkel Hermann, 53.
 Guyotin Alessandro, 28, 29, 267.
 Gwalter Rudolph, 195.

Haarlem, 82, 84.
Hagenau, 269.
 Hagenbach Karl R., 194, 195.
 Haller Berchtold, 268, 269.
 Haller Johannes, 105, 217, 251-253.
 Hamilton Alastair, 204.
 Hartmann Alfred, 100.
 Hartranft Chester D., 271.
 Headley John M., 274.
 Hedio Caspar, 194.
 Heat Michael J., 179.
Heidelberg, 73, 84.
 Herbert Grundmann, 163.
 Hermanin Camilla, 102, 191, 273.
 Herwagen Johannes, 43.
 Hesim, 318.
 Hess Tobias, 165.
 Heüsler Ruth, ix.
 Hill Christopher, 55.
 Hillerbrand Hans J., 274.
 Hobsbawm Eric, 77.
 Hoffmann Melchior, 81, 82, 258.
 Holbein Hans, 74.
 Holsten Walter, 189, 193.
 Hotman François, 101.
 Hottinger Johann H., 181.
 Hoyer Siegfried, 77.
 Huber Samuel, 85, 272, 273.
 Hubmaier Balthasar, 108.
 Hurtado de Mendoza Lope, 35.

 Ignazio di Loyola, 56.
 Ilario di Poitiers, 348.
 Illirico Mattia Flacio (Matija Vlacic), 236.
 Illirico Tommaso, 22, 23.
 Imbert Carlo, 20.
 Immeli Jacob, 194.
Ingolstadt, 108.
 Isacco, 52, 289, 300, 313, 333, 335.
 Isaia, 118, 314.
 Isingrin Michael, 110.
 Ismaele (Ismail), 177, 281, 289, 312, 313, 318, 323.
 Israel Jonathan I., 273.
Ivrea, 22.

 Jacob-Friesen Holger, 104.
 Jacobson Schutte Anne, 43, 66.
 Jafet, 313, 317, 318, 320.
 Jalla Giovanni, vii, 1, 17, 19, 20-24, 26-28, 30, 31, 35, 36, 48, 264, 266-268.
 Janelle Pierre, 236.
 Jenny Beat R., 100, 104.
 Jezebel, 236, 339.
 Jolanda di Savoia, 5, 12.
 Joris David (*alias* Jan van Brugge), 102, 106, 107, 180, 212, 214, 215.
 Julia Dominique, 101.
 Jung Johannes, 210.

 Kaegi Werner, 98.
 Karant-Nunn Susan C., 78.
 Karlstadt Andreas, 78.
 Käsemann Ernst, 228.
 Kelke Roger, 100.
 Khayr al-Dîn, *detto* Il Barbarossa, 11.
 al-Kindî (pseudo al-Kindî), 185.
 Kingdon Robert N, 21.
 Kisch Guido, 104.
 Kleinberg Georg, *vedi* Sebastiano Castellione.
 Kot Stanisław, 101.
 Köhler Walter, 184.
 Kreider Robert, 258.
 Kristeller Paul Oskar, 54.
 Kritzeck James, 183.
 Kroon Marijn de, 258.
 Kuntz Marion L., 63, 195, 202.

INDICE DEI NOMI

- Kurze Dietrich, 73.
 Kutter Markus, 22, 105, 211.
 Kyuem, 318.
- La Barthe Paul de, 25.
 La Brasca Franck, 91.
 La Forest Jean de, 196.
 La Noue François de, *detto* Bras-de-Fer, 25, 179.
La Mecca, 174, 175, 288, 289, 304.
 Lamarque Henri, 185.
 Lanceo Jacopo, 31, 34.
 Landes Richard A., 77.
 Lang Johann, 79.
 La Rocca Tommaso, 80, 81.
 Laski Jan, 89.
 Lattanzio Lucio Celio Firmiano, 214.
 Lattis James M., 19.
 Lavater Ludwig, 74.
 Lee Edward, 227.
 Le Goff Jacques, 229.
Leida, 83, 84.
 Leibniz Gottfried Wilhelm, 196.
 Lentolo Scipione, 21, 47.
 Leonardo, frate, 12.
 Leonardi Claudio, 60.
 Leone X, papa, 23.
Lepanto, 69, 70.
 Lestringant Frank, 195.
 Leu Urs B., 181.
 Lichtenberger Johannes, 73.
 Lienhard Marc, 258.
Lione, 85, 97, 186.
 Liotta Filippo, 25.
Lipsia, 79.
 List Günther, 77, 78.
 Livet Georges, 258.
 Locke John, 85.
 Loeus Johannes (Jan van der Loe), 115.
Londra, 84, 86-90, 92-94, 113, 246, 347.
 Long Bartolomeo, 11.
 Longeon Claude, 29.
 Longo Pier Giorgio, 28.
Losanna, 22, 35, 93, 109, 110, 208-210, 248, 252-255, 260, 266, 267, 326, 347, 349.
 Loth, 243, 245, 300, 346.
 Lotto Lorenzo, 43.
Lovanio, 84, 115.
 Luca, 232, 287, 290, 292, 302, 334.
 Lucchetta Giulio, 182.
- Lucia da Narni (Lucia Broccadelli), 64.
 Lucifero, 91.
 Lucinge René de, 179.
 Luini Bernardino, 62.
 Luisa di Savoia, 13.
 Luquet Jean, ix.
 Lutero Martino, 21, 22, 24, 69, 73-81, 108, 131, 140, 160, 179, 181-185, 187, 190, 193-195, 199, 212, 225, 228, 242, 243, 263, 269, 270, 344.
- Machiavelli Niccolò, 95.
 MacCulloch Diarmaid, 88, 89.
 Macris Costantinos, 53.
 Macrobio Ambrogio Teodosio, 157.
 Maffei Raffaello, 185.
 Magellano Ferdinando, 197.
 Magog, 144, 149, 182, 318, 323.
 Mainardi Agostino, 35, 36.
 Malena Adelisa, 66.
 Maleta Girolamo, 11.
 Mamone Sara, 182.
 Manno Antonio, 2.
 Manuel Frank E., 134.
 Manuel Pierre, 184, 186.
 Maometto, 113, 139, 140, 144, 146, 149, 166-170, 176-178, 184, 185, 187-189, 191, 193, 194, 197, 200, 205, 278, 280, 285, 289, 290, 293, 294, 301, 305, 308, 311-313, 315-323.
 Maometto II, 186.
 Marbach Johannes, 52, 87, 236, 258-260.
Marburgo, 84.
 Marchetti Valerio, 18.
 Marco, 302, 313, 319, 334.
 Mardocheo, 243, 246, 247, 348.
 Margherita d'Austria, 35.
 Maria, 173, 174, 191, 192, 197, 283-299, 301, 303, 311, 312, 314, 316, 320, 321, 346-348.
 Maria, sorella di Mosè, 95, 347, 348.
 Maria, "profetessa", 63.
 Maria Tudor, 93, 95, 100, 246.
 Marini Lino, 6, 8.
 Marot Clément, 29.
 Marracci Ludovico, 188.
 Martinengo Celso, 97.
 Martinengo Pietro, 20.
 Martinetti Bartolomeo, 16.
 Martinetti Giovanni Francesco, 266.
 Massari Girolamo, 256.

INDICE DEI NOMI

- Mathesius Johannes, 76.
 Mathys Jan, 82, 83.
 Matteo, 41, 152, 162, 277, 282, 297, 298,
 302, 305, 309, 322, 334.
 Matthews Grieco Sara F., 66.
 Mazzei Rita, ix.
 McGinn Bernard, 72.
 McLelland Joseph C., 89.
 McNair Philip, 89, 91.
 Méchoulan Henry, 37.
 Megander Caspar, 270.
 Melantone Filippo, 21, 22, 39, 73, 74, 76,
 77, 79, 88, 165, 182, 184, 185, 187, 194,
 235, 259, 269, 270.
 Melchisedech, 346.
 Mellano Franca, 20.
Memmlingen, 268, 272.
 Menavino Giovanni Antonio, 182, 205.
 Menez de Silva Amadeo, 62, 195.
 Merlin Pierpaolo, 6, 20, 29.
 Merula Gaudenzio, 28.
 Mesnard Pierre, 259.
 Meucci Silvestro, 72.
 Michaud Ludovico, 9, 10, 14.
 Michelacci Lara, 186.
 Michele, arcangelo, 91, 177, 230, 318, 323,
 334.
 Michelini Rotondò Miriam, ix.
 Micronius Martin, 89.
 Miegge Mario, 81.
Milano, 13, 47, 61, 62, 262.
 Militello Cettina, 55.
 Milton John, 91.
 Minuti Rolando, 144, 182, 184.
 Moaxi, 318.
Modena, 41.
Modane, 11.
 Moekli Gustav, 39.
 Mohlo Anthony, 274.
 Molino Paola, 165.
 Molnar Amedeo, 20.
 Monchates Guglielmo Raimondo, 183.
Mondovì, 22.
 Montfort Basilius, *vedi* Sebastiano Castellione.
 Mongini Guido, 18.
 Montaigne Michel de, 101.
 Moore Barrington jr, 223, 224.
 Morata Olimpia, 37, 45.
 Morisi Guerra Anna, 61.
 Morison Richard (Morosyne), 95, 96.
 Moro Giacomo, 35.
 Mosè, 17, 50-53, 76, 84, 87, 88, 95, 110,
 118, 169, 177, 208, 231, 238, 243, 246,
 251, 252, 255, 256, 260, 262, 266, 282,
 291, 292, 231, 300, 302, 312, 313, 316,
 317, 318, 320-322, 327, 329, 334, 341,
 347, 348, 350.
 Moshaim Ruprecht von, 257.
 Mosheim Johann Lorenz von, 268.
 Moynhan Robert, 72.
 Musculus Wolfgang, 46, 90.
 Musso Giovanni, 9, 15.
 Musthaleime, 318.
Mühlberg, 38.
 Müller Christian, 104.
 Müller Nikolaus, 78.
 Müller Ulrich B., 53.
Münster, 82, 83.
 Münster Sebastian, 194.
 Müntzer Thomas, 74, 77, 80, 81, 145.
 Myconius Oswald, 102, 189, 194.
 Naaman, 137.
 Nabucodonosor, 140, 161, 236, 339.
 Nadab, 327.
 Narducci da Paradiso Domenica, 62, 63.
 Negri Girolamo, 22.
 Negri Paola Antonia, 62, 63, 66.
Neuchâtel, 208, 248, 326.
 Nicolao, maestro, 13.
 Nicolini Benedetto, 90.
 Niccoli Ottavia, ix, 32, 55-59, 63, 67, 69-
 74, 135, 218.
 Niccolò V, papa, 23.
 Nidbruck Kaspar, 203.
 Nieto José C., 57.
 Nischan Bodo, 274.
Nizza, 5-7, 13, 16, 20.
 Noè, 169, 300, 311-313, 317, 320, 321, 323.
Nördlingen, 100.
 Nordmann Achilles, 102.
 Nuovo Angela, 183.
 Obog, 318, 323.
 Ocfin, 318.
 Ochino Bernardino, 46, 89-92, 95, 100,
 161, 271.
 Olivieri Achille, 69.
 Oliviero Adalberto, 29.
 Oporinus Johannes, 43, 99, 115, 184, 185,
 187, 194-196, 199, 201, 203, 211.
Ortona, 71.

INDICE DEI NOMI

- Ostia*, 35.
 Ottaviano Augusto, 71.
 Origene, 271.
 Overell M. Anne, 37, 46.
Oxford, 86, 89, 95, 115.
- Padova*, 41.
 Paganini Alessandro de', 183.
 Paglieri Federica, ix.
 Paleologo Giacomo, 179.
 Pallavicini Giovanni Battista, 31-35.
Pancalieri, 28.
 Panigarola Arcangela, 62.
 Paolo di Tarso, 41, 48, 92, 130, 142, 153, 178, 221, 223, 229, 230, 248, 277-279, 282, 283, 286, 288, 289, 291, 292, 297, 301, 302, 304, 306, 308-310, 312, 315, 316, 319, 323, 328, 329, 332-335, 348-351.
 Paolo IV, papa, 84.
 Papalas Anthony J., 274.
 Papini Carlo, 267.
 Paracelso Filippo Aurelio Teofrasto (Philip Aureol Teophrast Bombast von Hohenheim), 99.
 Paravicini Bagliani Agostino, 64.
 Parcus Jacob, 113, 211, 253.
 Parente Fausto, 53.
Parigi, 27, 36, 49, 85, 86, 115, 151, 186, 197.
 Parr Catherine, 90.
 Parr William, marchese di Northampton, 90.
 Paruta Niccolò, 179.
 Pascal Arturo, 19, 20, 25-27, 29, 49, 97.
 Paschini Pio, 31.
 Passero Gioffredo, 24.
 Pastore Stefania, 38.
 Patrizi Giorgio, 18.
 Pellerio Luciano, 13.
 Pellikan Konrad, 194, 203, 253.
 Penna Antonio della, 186.
 Perini Leandro, 99.
 Perna Pietro, 98, 99.
 Pérouse Gabriel-André, 29.
 Perrot Émile, 21.
 Pesce Mauro, 54.
Pessione, 17.
 Petancius Felix (Feliks Petancic), 186.
 Peter Martin, 75.
 Petrarca Francesco, 18.
 Petri Heinrich, 185.
- Pettegree Andrew, 90, 100.
 Peuckert Will-Erich, 75.
 Peyronel Rambaldi Susanna, 27, 37, 43, 45, 171.
 Peyrot Giorgio, 21.
 Pfannmüller Gustav, 186.
 Pfister Rudolf, 184, 185.
 Piattoli Renato, 85.
 Picerno Bartolomeo, di Montesardo, 186.
 Piemontese Angelo Michele, 183.
 Piersanti Isabella, 63.
 Pietro, 73, 147, 229, 248, 278, 302, 309, 332, 334, 349, 350.
 Pietro il Venerabile, 183-185.
 Pico della Mirandola Gianfrancesco, 54, 183, 190.
Pinerolo, 20.
 Pio II, papa, 186.
 Pio IV, papa, 31.
Pisa, 62.
 Pitagora, 53.
 Placanica Augusto, 55.
 Plath Uwe, 1, 2, 93, 103, 107, 109, 208, 210, 255, 257.
 Platter Thomas, 186.
 Plumptre Constance E., 91.
 Poh-Chia Hsia Ronnie, 82.
Poirino, 28.
Poitiers, 212.
 Politi Ambrogio Catarino, 92.
 Polizzotto Lorenzo, 61.
 Pollet Jacques V., 180, 191-193.
 Pomeau René, 144.
 Pomponazzi Pietro, 41.
 Ponet John, 91.
 Ponzio Andrea, 267.
 Popkin Richard H., 38, 39.
 Porporato Giovanni Francesco, 10-12, 24.
 Porral Amico, 24.
 Postel Guillaume, 62, 63, 116, 145, 164-166, 178-180, 182, 191, 192, 195-203, 205.
 Poullain Valerand, 89.
 Potestà Gian Luca, 60.
Praga, 81, 86.
Pralormo, 72.
 Prato Antonio del, 11.
 Preus James S., 78.
 Preuss Hans, 75, 76, 179.
 Prisciani Pellegrino, 73.

INDICE DEI NOMI

- Prodi Paolo, 274.
 Prosperi Adriano, 1, 37, 38, 41-43, 46, 47, 57-63, 66, 68, 70, 158, 163, 225.
 Provana di Leinì Andrea, 29.
 Pucci Francesco, 83, 85, 86, 94, 100, 135, 272, 273, 274.
- Quaglioni Diego, 25.
 Quinzani Stefana, 64.
- Rabaud Édouard, 228.
 Rabelais François, 195, 198.
 Rabus Ludovicus, 272.
 Racchia Girolamo, 26, 27.
Racconigi, 28.
 Ragnoni Lattanzio, 97, 98.
 Raimondi Ezio, 18.
 Ramberti Benedetto, 182.
 Ramo Pietro, 101, 103.
 Rapp Francis, 258.
Ravenna, 72, 73, 76.
 Ravicia Bartolomeo, 15.
Reano, 14.
Reggio, 70.
 Reeves Marjorie, 55, 71, 72, 195.
 Reinhard Wolfgang, 274.
 Renata di Francia, duchessa d'Este, 18, 22.
 Renato Camillo, 30, 36, 106, 155, 210, 214.
 Reuchlin Johannes, 71, 108.
 Reusch Franz H., 115.
 Reuss Édouard, 36, 228.
 Revel Jacques, 101.
 Ricoldo di Monte Croce, 186.
 Ricuperati Giuseppe, 28, 38.
 Ridolfi Roberto, 60.
 Ritter Georg, 210.
Riva di Trento, 47, 68.
 Robert l'Olivetano Pierre, 21.
 Roberto di Ketton (Robertus Ketenensis), 183, 185, 187.
 Robbio Claudio, 2.
 Robbio Ottaviano, 2.
 Roche Daniel, 273.
 Roget Amedée, 254.
Roma, 23, 26, 34, 35, 49, 57-60, 62, 71, 72, 73, 86, 90, 91, 110, 115, 116, 129, 134, 144, 149, 155, 156, 160, 161, 164, 181, 204, 210, 221, 236, 245, 268, 339.
 Romero Tomás Martínez, 227.
 Romier Lucien, 26, 266.
 Ronchi De Michelis Laura, 39.
- Rosa Mario, 65.
 Roth Paul, 101.
 Rothmann Bernhard, 83.
 Rotondò Antonio, VIII, IX, 25, 30, 37, 38, 41, 43, 45, 47, 58, 73, 78, 85, 94, 98, 99, 101, 105, 156, 161, 179, 180, 191, 193, 195, 196, 199, 201-203, 205, 212, 217, 227, 273, 274.
 Rott Jean-Georges, 78, 84, 258.
 Rozzo Ugo, 47, 91.
 Rusconi Roberto, 55, 71, 72.
- Sadoletto Jacopo, 186.
 Saillans François, 267.
 Saint-Simon Claude-Henri de Rouvroy conte di, 196.
 Sales François de, 66.
 Sallmann Jean-Michel, 64, 65.
 Salomone, 242, 243, 300, 344.
 Salviati Giorgio Benigno, 61, 62, 71.
 Samuele, 243, 247, 248, 300, 348, 349.
 Sandonnini Tommaso, 18.
 Sansone, 76.
 Sansovino Francesco, 182.
Santena, 3.
 Sanudo Federico, 182.
 Sartori Giovanni (Tossarius), 115.
 Sartori Niccolò, 2, 264, 266, 267.
 Sartori Sebastiano, 3.
 Sartori Sebastiano, di Giovanni Leonardo, 2, 97.
 Sartori Giovanni Francesco, 2.
 Sartori Filippo, 2, 97.
 Sartori Laura, 2.
 Sartori Caterina, 2.
 Sartori Carlo, 2, 97.
 Sartoribus (de) Elena, 3.
 Sartoribus (de) Giacomo, 3.
 Sartoribus (de) Matteo, 3.
 Sartoribus (de) Michele, 3.
 Sartoribus (de) Stefano, 3.
 Sartorio Francesco, 3.
 Sartorio Sebastiano di Pralormo, 3.
 Satana, 33, 79, 88, 120, 122, 123, 128, 132, 134, 137, 139-144, 146, 149, 166, 168, 177, 178, 184, 220, 221, 230, 236, 238, 246, 249, 278-280, 295-297, 299, 309, 312, 313, 319-321, 331-333, 338-340, 344, 350, 351, 353.
 Sauzet Robert, 182.
 Savarese Nicola, 182.

INDICE DEI NOMI

- Savona*, 13.
 Savonarola Girolamo, 35, 57, 60-62, 64, 70, 185.
 Saul, 247, 248, 349.
 Sauli Ottaviano, 13, 14.
 Saxl Fritz, 76.
 Scala Dario, 274.
 Scandigliano Emiliano, 29.
 Scaraffia Lucetta, 60.
Scarnafigi, 3.
 Schelhorn Johann G., 22, 268, 270-272.
 Schenda Rudolf, 76.
 Scheurer Rémy, 22.
 Schickler Fernand de, 90.
 Schiera Pierangelo, 274.
 Schilling Heinz, 76.
 Schimelpheng Johannes, 100.
 Schmidt Charles, 258.
 Schmitt Charles B., 54.
 Schnapp Joël, 186.
 Schultz Johnson Elmer E., 271.
 Schultz Selina G., 271.
 Schulte van Kessel Eljsia, 57.
 Schweigger Salomon, 188.
 Schwenckfeld Caspar, 84, 258, 271.
Sciaffusa, 210.
 Screech Michael, 29.
 Scribner Bob, 98.
 Scrimgeour Henry, 44.
 Scuccimarra Luca, 171, 195.
 Secret François, 195, 202.
 Segesvary Victor, 144, 180-182, 185, 188, 189, 191, 195, 197, 198, 203.
 Séguenny André, 84.
 Seidel Menchi Silvana, 85, 135, 171, 181, 225.
 Seiwert Hubert, 53.
 Sella Domenico, 25.
 Selvaggio da Pinerolo Girolamo, 29.
 Sem, 313.
 Sepp Christiaan, 84.
 Serlio Sebastiano, 34.
 Sertori Jean-Gérard, 1.
 Serveto Michele, 45, 103, 104, 106, 107, 109, 111, 116, 180, 207, 210-211, 214-216, 227, 258, 269-272.
 Setton Kenneth M., 181.
 Seymour Edward, duca di Somerset, 91.
 Sfondrati Paolo Emilio, cardinal nepote, 85.
 Sieber Marc, 98, 100.
 Sigismondo II Augusto Jagellone, 101.
 Silvius Willem, 115.
 Simler Josias, 113, 269.
 Simoncelli Paolo, 43.
 Simonutti Luisa, 38, 191.
 Smith Herbert M., 89.
Sodoma, 224, 245, 278.
 Soffietti Isidoro, 23, 26.
 Solimano I detto il Magnifico, 144, 182, 196, 205.
 Sommer Johann, 25.
 Soranzo Vittore, 274.
 Southern Richard W., 75.
 Sozzini Fausto, 94, 100, 101, 215, 268, 269.
 Sozzini Lelio, 30, 43, 46, 100, 210, 212, 215, 227, 269, 274.
 Spalatin Georg, 79.
 Spampanato Vincenzo, 71.
 Spandugnino Teodoro, 182.
 Spiera Francesco, 37-48, 68, 156, 161.
 Spini Giorgio, 21.
 Stancarò Francesco, 100.
 Stango Cristina, 63.
 Staring Adrianus, 31, 33, 34.
 Starobinski Jean, 55.
 Stauffer Richard, 22.
 Stefano, 221, 329.
 Stefano da Brescia, 68.
 Steinmann Martin, 99, 194, 201.
 Stella Aldo, 63, 69.
Stoccarda, 115, 262, 263.
 Storch Niclas, 77, 79, 80.
Strasburgo, 36, 52, 81, 82, 84, 89, 108, 125, 171, 234, 236-239, 241, 256, 258-260, 268, 337, 339, 340, 343.
 Stupano Niccolò, 257.
 Sturm Jakob, 194.
 Sturm Johannes, 236, 259.
 Stübner Markus, 77, 79.
 Sulzer Simon, 102-104, 110, 210.
 Susanna, 244, 245, 345.
 Sutter Hans, 98.
 Szczucki Lech, 179.
 Tabusso Lorenzo, 2.
 Tallon Alain, 85.
 Tallone Armando, 7.
 Tardieu Michel, 228.
 Tedeschi John, 19, 90.
 Tedesco Vincenzo, ix.
 Telle Reimier, 213.
 Temple William, 100.
 Teodoro di Giovanni, 61, 63.

INDICE DEI NOMI

- Theodorus Vitus (Veit Dietrich), 270.
 Thomas Keith, 55.
 Thommen Rudolf, 98, 102.
Thonon, 24.
 Thorndike Lynn, 74.
 Timoteo, 278, 302.
 Tinguely Frédéric, 182.
 Tinsley Barbara S., 259.
 Tiraboschi Girolamo, 1.
 Tocci Giovanni, 6.
 Tolan John V., 181.
 Tommaso d'Aquino, 54.
Torino, VII, IX, 2-4, 6, 10, 11, 15, 16, 20-22, 24-29, 31, 49, 265-268.
 Toussain Pierre, 107.
 Towncey Corinne, IX.
 Trechsel Friedrich, 268, 271.
 Tremellio Emanuele, 89.
Trento, 38, 68, 115, 154, 182, 235, 237, 274.
 Trevor Roper Hugh, 273.
 Trivulzio Giangiacomo, 27.
Trofarello, 3.
 Truckenbrot Jacob, 194.
Tubinga, 108, 262.
Tunisi, 11.
 Turchetti Mario, 45.
 Turnbull William B., 95.
 Tuveson Ernest L., 133.
- Ugoni Andrea, 68.
 Ullmann Ernst, 70.
 Ulsenius Felix, 79.
 Utenhove Karl, 101.
 Utenhove Jan, 89.
- Valdés Juan de, 38, 57, 90, 155.
 Valdo Pietro, 20.
 Valence Paschal, 265.
 Valence de la Chapelle Jean Baptiste, 265.
 Valensi Lucette, 182.
 Valentini Filippo, 18.
 Valerio Adriana, 63.
 Valimberti Bartolomeo, 3.
 Van der Delft Francis, 90.
 Varaglia Goffredo, 267.
 Vasoli Cesare, 35, 54, 58, 61, 63, 71.
 Vauchez André, 64.
Venezia, 31, 35, 38, 42, 43, 58, 72, 115, 151, 182, 183, 186, 188, 195, 202.
- Venturi Franco, 21.
Vercelli, 13, 16, 22.
 Verheus Simon L., 78.
 Vico Giambattista, 274.
 Vignon Eustache, 267.
 Velsius Justus, 83-85, 94, 108.
 Verde Armando, 60.
 Vergerio Pier Paolo, 37, 43, 44, 47, 48, 262, 263.
 Vermigli Pietro Martire, 39, 89, 236.
 Vesalio Andrea, 99.
 Viatte Auguste, 55.
Vienna, 86, 115, 165, 203.
Vigone, 28.
Villafalletto, 14.
Villafranca, 6.
 Villani Stefano, 63.
 Vinay Alexandre, 19.
 Vinay Valdo, 21.
 Viret Pierre, 1, 2, 109, 110, 113, 208-210, 219, 226, 248, 254, 331, 350.
 Visentin Stefano, 211, 212, 214.
 Vives Juan Luis, 185, 186, 195.
 Voegelin Ernst, 79.
 Volpato Antonio, 66.
 Voltaire, François-Marie Arouet *detto*, 144, 179.
 Volz Hans, 76.
- Wackernagel Hans G., 98.
 Wackernagel Rudolf, 98.
 Walker Daniele, 37, 43.
 Walsingham Francis, 100.
 Wappler Paul, 77.
 Weber Max, 53, 54.
 Weinstein Donald, 61.
 Welti Manfred E., 99.
 Widmanstadt Johann Albert, 192, 203.
 Williams Ann, 55.
 Williams George H., 82, 258, 273.
Wittenberg, 24, 46, 73, 76-79, 108, 134, 164, 268.
 Wolf Johann, 165.
 Wyatt Michael, 91-93.
 Wyssenburg Wolfgang, 194, 210.
- Yates Frances A., 92.
- Zaccaria, 300.
 Zambelli Paola, 61, 74, 76.

INDICE DEI NOMI

Zanchi Girolamo, 47.
Zarri Gabriella, 58, 60, 62-66.
Zille Ester, 37.
Zinner Ernst, 76.
Zucchini Giampaolo, 47.

Zurigo, IX, 39, 47, 77, 84, 91, 105, 113,
164, 180, 210, 217, 258, 260-262.
Zwickau, 77-79, 108.
Zwinger Theodor, 257.
Zwingli Ulrich, 21, 22, 269.

INDICE DEL VOLUME

<i>Premessa</i>	p. VII
CAPITOLO I. IL FUNZIONARIO DEI DUCHI DI SAVOIA	» 1
CAPITOLO II. VERSO LA RIFORMA PROTESTANTE	» 19
1. Piemonte, terra d'eresia	» 19
2. Sartori e la Riforma	» 29
3. Nel mondo del profetismo: nascita di Giovanni Leonardi, «novello Mosè»	» 50
CAPITOLO III. IN ESILIO	» 87
1. Prime tappe: Ginevra, Londra, Fiandre	» 87
2. Basilea	» 98
CAPITOLO IV. LE <i>TABULARUM DUARUM LEGIS EVANGELICAE, GRATIAE, SPIRITUS ET VITAE LIBRI QUINQUE</i>	» 113
1. Il <i>Gladius</i> del cristiano	» 116
2. Manifestazione e necessità della rivelazione spirituale	» 126
3. Sul destino futuro della cristianità	» 132
4. Prime riflessioni sul messaggio riformato: l' <i>In scutum malae fidei Nicolae Granarii</i>	» 151
5. Il profeta e gli infedeli	» 164
6. Irenici a confronto: Guillame Postel e Theodor Bibliander	» 178
CAPITOLO V. IL PROFETA E I RIFORMATORI	» 207
1. Riflessi del caso Serveto	» 207
2. Le <i>Revelationes</i> di Giovanni Leonardi	» 216

INDICE DEL VOLUME

CAPITOLO VI. UNA VOCE NEL DESERTO p. 251

 1. La condanna delle chiese protestanti » 251

 2. Epilogo » 263

APPENDICE

 I. La *Lucida explanatio super librum Alchoranum* (1553) . . . » 277

 II. Le *Revelationes* di Giovanni Leonardi (1553) . . . » 325

Indice dei nomi » 355

STAMPATO DALLA
TIFERNO GRAFICA · CITTÀ DI CASTELLO
SETTEMBRE 2009