

ATTI DELLA SOCIETÀ LIGURE DI STORIA PATRIA
Nuova Serie – Vol. XXXIX (CXIII) Fasc. II

Il cammino della Chiesa genovese

dalle origini ai nostri giorni

a cura di

DINO PUNCUH



GENOVA MCMXCIX
NELLA SEDE DELLA SOCIETÀ LIGURE DI STORIA PATRIA
PALAZZO DUCALE – PIAZZA MATTEOTTI, 5

Referenze fotografiche: le foto di cui alle tavv. VI, VIII e figg. 1-4, 7-9, 13, 17-20, 22-24, 26-34 sono state eseguite da Gianni Balistreri (Fotoimmagine), Genova; quelle di cui alle tavv. I-IV, VII e figg. 5, 6, 10-12, 14-16, 21, 25 sono tratte dal volume di C. CESCHI-L. von MATT, *Chiese di Genova*, Cassa di Risparmio di Genova e Imperia, Genova 1966; la foto di cui alla tav. V è stata gentilmente concessa dall'Archivio fotografico « La Casana », Banca CARIGE.

Il volume è pubblicato dall'Arcidiocesi di Genova in coedizione, oltreché con « Atti della Società Ligure di Storia Patria », con « Quaderni Franzoniani », XII/2.

Prerogative della Chiesa e prestigio della Repubblica.

Dal primo Cinquecento alle riforme tridentine

Danilo Zardin

1. Glorie del passato e nuove promesse di sviluppo

La Chiesa genovese restava tenacemente attaccata, nei decenni del primo Cinquecento, ai caratteri che era andata assumendo attraverso le vicende del secolo precedente. Vi ritroviamo, come dato di fondo, la mescolanza inestricabile tra la fedeltà a una tradizione cittadina consolidata e l'apertura, insieme, ai fermenti di novità che già avevano cominciato a maturare, sul piano religioso, a partire quanto meno dall'ultimo Quattrocento.

I tratti dominanti della tradizione religiosa erano, in buona sostanza, quelli comuni a tutta la Chiesa italiana dell'età rinascimentale. La diocesi, nel suo insieme, restava lontana dal costituire un corpo coeso, inquadrato nelle reti di controllo che avrebbero dovuto ramificarsi in modo semplice e lineare dal centro del governo vescovile fino alla più appartata periferia. Al di sopra di essa, l'autorità effettiva del vescovo, spesso lontano dalla città e proiettato verso interessi che gravitavano piuttosto intorno alla potente Curia di Roma, si faceva sentire in modo debole e intermittente. Assenteista, attratto dal fasto cortigiano della più appariscente vita politica e mondana, alla perenne ricerca di pingui benefici da sfruttare economicamente cumulandoli fra loro, fu per esempio l'inquieto cardinale che tenne la cattedra di Genova fino alla metà esatta del Cinquecento: Innocenzo Cibo (1520-1550). Nel suo caso, l'ordinato governo della diocesi risultò ancora di più ostacolato dal fatto che la sede genovese si ritrovò unita con l'amministrazione, sempre da distante, di un'altra fra le maggiori diocesi del nord Italia: Torino. Ma anche quando i capi delle Chiese cittadine riservavano più larghe attenzioni al gregge di cui erano pastori, attenuando il distacco aristocratico della loro alta autorità principesca, le cose non cambiavano poi in modo veramente radicale, a partire dai meccanismi che regolavano la promozione al vertice vescovile.

Anche a Genova, l'ascesa alle massime cariche ecclesiastiche era il frutto di un gioco complesso di fattori che, attraverso la strada di laboriose trattative e scambi diplomatici, chiamavano in causa, ben al di là della sola sfera religiosa, gli interessi e le attese di leale collaborazione nutriti dai gruppi detentori del primato politico e civile sul territorio dell'intera Repubblica. Ad essi cercavano di rispondere, da Roma, gli organi centrali dell'amministrazione pontificia, muovendosi con prudenza per non urtare i delicati equilibri su cui si fondava il condominio con le oligarchie che dovunque tenevano nelle loro mani il monopolio delle funzioni di governo e del prestigio sociale. Favoriti, nella gara per gli avanzamenti più strepitosi nella carriera, erano in primo luogo gli uomini di punta del sistema di alleanze che ruotava intorno agli uffici e ai tribunali della Corte di Roma, coadiuvati dai loro più devoti clienti: come avvenne con il menzionato Cibo, nipote di colui che era stato eletto al soglio pontificio, nell'ultimo quindicennio del Quattrocento, con il titolo di Innocenzo VIII e insieme, per via materna, discendente dalla famiglia dei Medici di Firenze. In altri casi a farsi strada, battendo i potenziali rivali nella corsa all'episcopato, erano stati comunque esponenti delle famiglie più in vista del patriziato cittadino o del più alto ceto nobiliare, anche di una estesa società sovraregionale, con cui i destini di ogni sede vescovile erano intimamente fusi: a Genova, prima del Cibo, uno Sforza per evidente imposizione milanese; prima ancora di questi, un Campofregoso, un Imperiale, uno dei Fieschi. Questo intreccio di solidarietà tra società politica e potere ecclesiastico spiega come mai ancora in tempi recenti si era potuti arrivare a situazioni tali per cui entrambe le cariche somme della Serenissima Repubblica – quella civile del dogato e quella religiosa di arcivescovo e metropolita – erano state eccezionalmente riunite nelle mani di un unico individuo, anche più volte nel corso della sua permanenza alla testa del clero genovese.

Ciò che si registra per la nomina alla funzione più eminente non costituiva un momento isolato di interferenza dall'esterno sulla vita della Chiesa locale. Tutta l'azione di governo della più elevata gerarchia sacerdotale si svolgeva nel quadro di una sorta di identificazione, o comunque di strettissima osmosi e di largo, incessante condizionamento reciproco tra la *communitas* religiosa, da una parte, e dall'altra la città secolare raccolta intorno ai supremi tutori dell'ordine civile. I confini tra le due sfere non erano chiaramente tracciati: non si poteva entrare in rapporto con il mondo delle cose sacre senza passare attraverso il filtro dei controlli e il rapporto con le istituzioni della società nel suo tessuto più marcatamente 'profano'. Obblighi di rico-

noscenza e la legge inevitabile del compromesso legavano l'esercizio dell'autorità ecclesiastica innanzitutto ai gruppi di parentele e agli ambienti sociali che stavano alle spalle del suo fissarsi su certi individui piuttosto che su altri. Come abbiamo visto per gli arcivescovi della sede dominante, anche i loro vicari – cioè i più immediati collaboratori preposti al disbrigo delle funzioni amministrative e giudiziarie del governo quotidiano della diocesi – dovevano essere reclutati in modo che la scelta ricadesse su persone certamente esperte, ma anche « di soddisfazione » (come eloquentemente si espresse, in una occasione, il cardinal Cibo) agli occhi dei detentori di turno del potere civile. Non occorre grande fantasia per immaginare che, in termini analoghi, i meccanismi di selezione fondati sul prestigio e il riconoscimento della buona fama, personale e familiare, dovessero incidere in maniera altrettanto determinante nella difficile contrattazione per aprirsi un varco fino ai ranghi d'onore dei capitoli di canonici, nella scalata alla testa delle più ricche e influenti comunità di monaci e di regolari, così come nella gara, più generale e socialmente più aperta, per l'accesso ai benefici ecclesiastici di ogni ordine e grado. Se questo principio valeva per le istituzioni a prima vista controllate dal clero come corpo separato, a maggior ragione era la norma là dove ideale religioso e società profana si intersecavano e si confondevano a vicenda. Lo vediamo, sul versante dei laici, nel modo in cui era tradizionalmente regolata la distribuzione dei ruoli di responsabilità al vertice degli enti ospedalieri, nella trama degli istituti caritativi e assistenziali, dentro i ranghi compatti delle confraternite e delle altre forme di aggregazione devota fondate sul mestiere o sui rapporti di vicinato.

L'immersione della Chiesa nei quadri dell'universo sociale che la nutriveva dominava il microcosmo della città-capitale, affollata di uomini e ricca di istituzioni potenti. Soprattutto qui si coglieva la realtà della Chiesa e della società non come due mondi separati, ma come poli di un unico e aperto dialogo circolare. In forme rese soltanto più essenziali e semplificate nelle loro manifestazioni esteriori, la medesima simbiosi si allargava fino a riabbracciare in sé i borghi più popolosi distribuiti lungo l'arco delle due riviere e contagiava, da ultimo, la nebulosa dei più minuscoli villaggi di tutto l'entroterra rurale del vasto dominio genovese. Dovunque i « vicini » delle comunità di abitanti erano la fonte primaria da cui dipendevano la costruzione dei nuovi luoghi di culto, la cura della loro manutenzione e la loro decorazione, le elargizioni di offerte e compensi che consentivano di remunerare i ministri del culto e gli addetti alla cura d'anime disposti ad accontentarsi dei più modesti benefici parrocchiali e degli incarichi di minore resa

economica. Famiglie innalzate al di sopra della massa dei fedeli comuni, parentele di gentiluomini e ricchi mercanti, membri delle ristrette oligarchie di governo affermavano la superiorità del loro rango erigendo chiese gentilizie o dotandosi di cappelle a loro riservate di cui tenevano il patronato. Potevano finanziare il servizio aggiuntivo di religiosi e sacerdoti che celebravano messe di suffragio in gran copia, insegnavano come precettori, operavano al comando di confraternite ed enti caritativi. Oltre ad agire come mecenati, le famiglie dei ceti superiori erano quelle i cui figli e le cui figlie più frequentemente andavano ad infoltire i quadri delle comunità regolari, ed era da qui che si introducevano nello stato clericale coloro che potevano aspirare ai più lusinghieri traguardi di promozione personale. Come era da tempo consuetudine diffusa, lo spirito di devozione degli uomini grandi e più dotati di mezzi sfociava prima o poi nella creazione di quei monumenti alla propria virtù e alla fortuna sociale della propria parentela che erano le opere destinate alla cura dei poveri e delle persone bisognose di assistenza; mentre sul fronte delle istituzioni di controllo, il continuo investimento di risorse e la sintonia profonda degli orientamenti fra Chiesa ed élite sociale sfociavano nel sostegno garantito alle autorità e ai tribunali ecclesiastici nella loro azione di vigilanza sui comportamenti e nella repressione delle credenze devianti. Il comune aiuto nella tutela del conformismo, con la sua catena di pratiche sacramentali rese obbligatorie e ripetitive, era l'esito finale che cementava la volontà di coesione dell'intera collettività sociale. Il linguaggio della religione restava uno dei suoi collanti fondamentali, la cui forza di suggestione era testimoniata dal fervore trascinate delle grandi devozioni collettive e degli appuntamenti del rituale scandito da processioni, feste popolari, culti delle reliquie e dei santi protettori. Tutto veniva reso accessibile e poteva essere rinnovato fedelmente nel ciclo stagionale degli anni solo in quanto la comunità nel suo insieme se ne faceva garante, affidando alla continuità delle sue tradizioni le ragioni ultime della sua sopravvivenza come collettività ordinata e poggiando su qui le speranze di salvezza per i singoli individui.

Vi è però da rilevare che proprio la fusione di identità religiosa e comunità civile nell'unità di un sistema comune non impediva il manifestarsi di quelle disfunzioni, o di quei rischi di subalternità della Chiesa rispetto alle forze della società secolare più tardi denunciati e, in realtà, anche polemicamente ingigantiti dai riformatori entrati in scena nel più maturo Cinquecento, dopo l'allarme creato dalla frattura religiosa e i pericoli di sedizione della Riforma protestante. I guasti e gli abusi erano il risvolto pressoché inevitabile

del coinvolgimento in una gestione unitaria di tutta la vita sociale: si manipola e si usa male, infatti, solo ciò con cui si ha familiarità continua, ciò che serve per rispondere a esigenze sentite. La religione 'serviva' alla società della prima età moderna per poter esistere nel modo che sembrava più giusto e sicuro. E in questo interscambio veniva anche garantito alla religione il mantenimento della sua stabilità di fondo: erano assicurati il reclutamento e l'attività incessante del clero (certo un clero molto diverso da quello, più colto, preparato e rigoroso, destinato ad affermarsi come modello dopo la svolta tridentina), la continuità di una presenza diffusa e capillare delle istituzioni ecclesiastiche in tutto il territorio e in tutte le pieghe del tessuto sociale, l'intatta solidità del loro prestigio nell'edificio compatto di una società, nel suo insieme, devotamente osservante.

In particolare, le forze più vive e i nuovi enti religiosi che già avevano posto le loro radici sulla scena religiosa del Quattrocento e che, allo schiudersi del nuovo secolo, conoscevano ancora germi promettenti di sviluppo poterono adattarsi all'osmosi rinsaldata fra Chiesa e società laica, tipica della fase anteriore alle riforme tridentine, senza venirne compromessi o restare del tutto paralizzati. In questo quadro rientrano le vicende conosciute, al piano più elevato dell'organizzazione ecclesiastica cittadina, da molte fra le istituzioni del clero regolare e dei centri di culto da esse serviti. La loro presenza non aveva, del resto, dimensioni limitate alla roccaforte dei quartieri urbani, ma al di là di essi si ramificava fin nel cuore delle zone rurali capaci di garantirne il sostentamento almeno nelle sue forme più modeste, qui soprattutto favorendo l'accentuazione della vocazione contemplativa, fino alla scelta estrema dell'isolamento eremitico. Moltiplicati già nel corso del Quattrocento, sopravvivevano, innanzitutto, i nuclei riformati delle varie famiglie religiose favorevoli al ripristino di una vita rigorosa e al ritorno all'osservanza degli ideali originari delle regole. Ma anche negli altri settori del clero regolare non mancavano di manifestarsi, in direzioni molteplici, segnali di novità ed incremento. Nel 1514 era stata introdotta fra i carmelitani la riforma propagata dalla Congregazione di Mantova. Per rimanere a uno degli ordini più cospicui e influenti, quello dei francescani, si può ricordare che i francescani del ramo conventuale diedero avvio, proprio all'esordio dell'arco cronologico su cui dobbiamo fissare ora l'attenzione, alla nuova chiesa della SS. Annunziata del Vastato (1520), superbamente abbellita grazie alla munificenza dei Lomellini e destinata a divenire una delle chiese più sontuose di Genova. Più strettamente collegata ai fermenti che attraversarono il mondo monastico e conventuale nei decenni di apertura

del Cinquecento e lo misero in agitazione fu la comparsa dei cappuccini, il cui arrivo nella cintura dei quartieri urbani va fatto risalire al 1530.

Soprattutto dalla rete dei conventi osservanti e dalle altre comunità di religiosi, vecchie e nuove, si diramava un magistero spirituale che giungeva non di rado a tradursi in una intensa azione in campo ‘apostolico’, educativo, di presenza operosa all’interno del contesto sociale: predicazione, confessione e amministrazione dei sacramenti su vasta scala, divulgazione della stampa edificante, creazione di ambiti di aggregazione per i laici e di confraternite, di scuole e collegi. Attraverso questi canali erano offerti alle folle dei fedeli stimoli e proposte che con l’andare del tempo si incanalavano nello sviluppo di nuove attività caritative, nel rilancio di devozioni e cerimonie dotate di grande presa collettiva, nel contagio, in ambiti più riservati, di un modello di intima adesione personale, esigente e radicale, ai principi della fede e dell’etica cristiana, aperto però anche a uomini e donne gravati dagli impegni della vita immersa nel « secolo ».

La suggestione che riusciva a guadagnare la pietà religiosa più qualificata e coinvolgente, tenuta viva dai maestri di spirito dotati di maggior carisma e alimentata dalle pratiche devote accolte negli ambienti dell’élite cittadina, è ben documentata dalla continuità della prestigiosa confraternita del Divino Amore. Se agli anni estremi del Quattrocento riportano la nascita del sodalizio ispirato al messaggio di Caterina da Genova e l’avvio dell’assistenza ospedaliera rivolta da Ettore Vernazza agli incurabili, è a partire dal secondo decennio del Cinquecento che si infittiscono i legami con cenacoli confraternali e istituzioni caritative che tale modello genovese riprendevano in altri centri urbani, anche di primario rilievo, di tutto il territorio della penisola. A partire da Roma, Napoli, Bologna, Venezia, Vicenza, Brescia, si venne tessendo una rete di scambi con sodalizi e gruppi devoti che, anche al di là di ogni coordinamento pianificato e realmente stabile nel tempo, perseguivano analoghi intenti di riforma della vita personale e di impegno militante per la restaurazione dei veri « costumi cristiani », senza rifiutare il contatto con le fasce più deboli e povere di mezzi, materiali e intellettuali, delle masse di popolazione. A questa scuola si formarono, nella Roma pontificia del primo Cinquecento, nelle città del territorio veneto e altrove, molte delle personalità che più avanti, investite di responsabilità e riunite in nuovi istituti o nelle nuove congregazioni religiose di chierici regolari (come i fondatori dei teatini e, in modo meno diretto, il vescovo riformatore di Verona Gian Matteo Giberti), avrebbero avuto modo di contribuire in termini signifi-

cativi allo sforzo di riorganizzazione del mondo cattolico che cominciava a prendere forma dal basso e dalla periferia già prima della convocazione ufficiale del concilio a Trento. Inoltrandosi nel secolo, il riferimento al modello originario genovese e la rete dei contatti intercittadini che avevano portato al ricalco dei medesimi canovacci di regole e ad omogenee linee di azione sul piano pubblico dovettero gradualmente diradersi e perdere di valore. Ma almeno a Genova il Divino Amore restò a lungo un'istituzione vitale, presente in modo incisivo sul grande teatro della vita urbana. Ancora nel 1570 ne furono riformati gli statuti, e le liste oggi superstiti degli iscritti segnalano una continuità di aggregazioni proseguita, con gli inevitabili adattamenti delle epoche mutate, quanto meno sino al 1753. Restano da definire i contorni precisi di queste fasi più mature del ciclo di esistenza della compagnia « segreta » fondata dal notaio Vernazza, anche in rapporto alle divisioni interne e alle rivalità di fazione che percorrevano il suo serbatoio privilegiato di reclutamento, vale a dire l'élite civico-nobiliare della classe di governo e del ceto professionale urbano più qualificato. Molto probabilmente fu persino potenziato il ruolo della confraternita, in quanto centro di raccordo dell'intera élite cittadina, dopo la grande riforma costituzionale di Andrea Doria del 1528, tesa a ricomporre il dissidio di fondo fra gli opposti schieramenti dei « nobili » e dei « popolari » nel quadro di una stabile rappacificazione di segno aristocratico, concepita anche come argine difensivo contro le minacce di invadenza egemonica da parte delle potenze straniere – prima la Francia, poi la Spagna – che si contendevano il controllo del nord Italia. Quel che è certo è che il Divino Amore, nel nuovo assetto oligarchico messo a punto dai « padri della patria » e poi frequentemente ritoccato nel corso di tutto il Cinquecento, vide ribadito l'ampio credito che aveva saputo conquistare fin dai suoi inizi.

Sopravvissero le opere caritative patrocinate dai confratelli del Divino Amore nell'ambito cittadino, e anzi si incrementò ulteriormente, anche dopo la morte del Vernazza e la svolta degli anni Venti del Cinquecento, quella che può sembrare la loro vocazione più caratteristica a proporsi come una sorta di centro unitario di regia del sistema assistenziale in via di costruzione nella Genova moderna. I mezzi per stringere i fili di un coordinamento almeno informale della 'politica' caritativa della comunità municipale erano molteplici: dall'assunzione di responsabilità dirette sul piano della gestione di opere fiancheggiatrici si poteva andare fino al prestito di uomini esperti nella cura degli affari amministrativi e preparati all'esercizio di mansioni

pubbliche, tessendo semplici rapporti di collaborazione con enti e sodalizi che restavano in sé autonomi e distinti, quando poi non ci si accontentava di fornire sostegni economici dall'esterno mediante elemosine, lasciati di più benefattori, rendite di investimenti finanziari sul Banco di S. Giorgio. All'interno di questa corona di istituti legati da convergenze di scopi ideali e largo interscambio di ministri, sostenitori e patroni, si collocava per esempio la compagnia della Carità, sorta probabilmente intorno al 1523, sull'esempio prestigioso di una analoga arciconfraternita romana, e in cui si raccolsero esponenti di spicco del ceto dirigente genovese, ivi compresi individui già membri del Divino Amore, a partire dal medesimo Vernazza che ne fu, poco prima della morte, uno dei fondatori. Altrettanto frequenti risultano i contatti dei seguaci e dei continuatori del Vernazza con la confraternita della Misericordia, dedita all'assistenza dei condannati a morte. In un oratorio adiacente all'ospedale degli Incurabili trasferì la propria sede la «compagnia del Mandiletto», sorta nel 1497 in S. Maria di Castello, con il compito di «portar provigioni spirituali e temporali a poveri infermi della città nostra». Le distribuzioni nei quartieri erano finanziate sia con offerte di benefattori, sia attraverso pubbliche questue alle porte delle chiese cittadine, organizzate servendosi di speciali fazzoletti («mandillo») tenuti per le cocche in forma di borsa rudimentale.

Alla compagnia della Carità furono affidate la cura del monastero delle «convertite» e quella dell'opera educativa per le orfane e le donne «pericolanti», esposte alla minaccia della miseria e al rischio di cadere nelle reti della prostituzione: due momenti essenziali del patrocinio protettivo che l'élite della società locale cercava di estendere sulla popolazione femminile più indifesa, e che già nei testamenti dei primi anni Venti del Cinquecento rogati nella cerchia del Divino Amore erano stati l'oggetto di lungimiranti attenzioni. Attraverso l'opera multiforme di queste istituzioni-gemelle e i compiti di pubblica utilità cui si rendevano disponibili gli uomini di punta delle confraternite caritative, nel corso del secolo si andò ramificando in città l'impianto della beneficenza collettiva. Si moltiplicarono le iniziative con le quali si cercava di far fronte, in modo diretto e specializzato, ai diversi aspetti del bisogno sociale di cui la comunità prendeva consapevolezza e decideva di accollarsi il peso, incanalando il flusso degli aiuti a favore esclusivo dei «veri» poveri che ne avevano autentico diritto. La creazione di nuovi enti assistenziali e l'ampliamento della pubblica carità gestita dai liberi gruppi privati (le confraternite), ma sotto il crescente coordinamento delle autorità cittadine, univano l'aumento della razionalità di gestione e la ricerca

di efficacia alla continuità di un modello di devozione che, fin dall'inizio del Divino Amore, si era congiunto con un sapiente attivismo 'manageriale', sensibile alle ragioni più concrete della buona economia e alle esigenze di tutela del corpo sociale dai rischi di dissesto e corruzione che lo minavano dall'interno. Sposando il fervore religioso con i doveri della solidarietà innanzitutto fra uguali, il campo d'azione della 'macchina' caritativa genovese poté così rapidamente estendersi, da quello originario del soccorso ospedaliero, dell'aiuto ai malati incurabili nel loro « ridotto » e dell'intervento a favore dei monasteri femminili, fino ad includere la costruzione del lazzeretto alla periferia della città, la cura dell'infanzia abbandonata e (come già si è accennato) della popolazione femminile priva di difese, il riscatto dei cittadini costretti in schiavitù da pirati e aggressori ottomani, l'allestimento di una rete di protezione per i poveri « vergognosi », anche di condizione elevata, che non potevano invocare pubblicamente soccorso per non compromettere la loro reputazione ed essere costretti ad abbandonare il loro genere di vita, decadendo verso il basso.

Il mondo dell'associazionismo laicale era una palestra che forgiava le sensibilità e contribuiva ad affinare le competenze degli individui. Proprio addestrandosi a dialogare con i problemi della tutela della salute, della pace e dell'ordine sociale attraverso la partecipazione alla vita delle confraternite cittadine più attive e qualificate e assumendo la direzione di enti ospedalieri e luoghi pii caritativi, molti fra gli esponenti del ceto superiore urbano davano prova delle loro qualità e venivano meglio introdotti nei delicati meccanismi di conduzione della « cosa pubblica ». Anche dalla militanza nel campo religioso e devozionale traevano stimoli significativi per aprirsi alla circolazione delle idee e si predisponavano all'esercizio delle funzioni civiche, professionali, in senso stretto politiche, affiancandovi un servizio cui erano chiamati dall'altezza dei loro natali e dalla disponibilità di adeguate risorse personali. Personalità legate ai circoli devoti dell'élite genovese, in particolare proprio all'oratorio del Divino Amore e alla rete delle sue istituzioni collaterali, risultano frequentemente coinvolte nella gestione delle magistrature cittadine e alla testa della Signoria, così come le si ritrova partecipi del confronto di opinioni, a volte anche aspro, attraverso cui si cercava di risolvere i problemi lasciati aperti dalla riforma istituzionale del 1528 e di appianare le tensioni sempre risorgenti, in primo luogo quelle fra nobili « vecchi » e nobili « nuovi », fra « principali » dei due gruppi privilegiati e ceti inferiori relegati a ruoli subalterni, riabbracciandole nell'armonia di una convivenza sociale innervata dai principi etici del credo cristiano. Nel Cinquecento

anche a Genova si stamparono, o comunque circolarono con successo opere come quelle del gesuita Pedro de Ribadeneira, uno dei più influenti maestri dell'immagine del principe « cristiano », amante del « bene comune » e fautore di una politica « virtuosa », che il rinnovamento religioso della Riforma cattolica e la Controriforma contribuirono a rilanciare, contestando la visione strumentale del rapporto tra religione e potere tipica di Machiavelli. Furono i torchi dell'officina tipografica dei Bellone a immettere sul mercato cittadino, in mezzo a tanti loro libri devozionali, di studio e di materie giuridiche, un altro dei 'classici' della cultura dominante negli ambienti cortigiani e aristocratici dell'Italia cinquecentesca, plasmata fondendo il meglio del sapere degli antichi con la lezione perennemente riattualizzata del cristianesimo: il riferimento è al famoso *Galateo*, « over trattato de' costumi, nel quale si ragiona de' modi che si debbono o tenere, o schifare nella comune conversazione », dell'arcivescovo di Benevento Giovanni Della Casa (1578). Ma già nel 1553 Antonio Bellone aveva divulgato un ben meno fortunato testo di circostanza nato dalle occasioni della vita cerimoniale urbana, di interesse soprattutto locale e, proprio per questo, ancora più direttamente rivelatore del tipo di discorsi sulla politica e sull'immagine ideale della convivenza civile che la cultura delle élite del Cinquecento faceva rifluire nell'ambito del ceto dirigente della Repubblica genovese intellettualmente meno sprovveduto: si tratta dell'*Instituzione di una repubblica cristiana predicata in San Lorenzo il dì sette di maggio 1553*, frutto della faconda oratoria del predicatore francescano Franceschino Visdomini. L'opera ha goduto di risonanza di gran lunga minore rispetto a quella dei due autori precedentemente citati e dei loro simili. Non si deve dire altrettanto per il religioso suo ispiratore, che si guadagnò, all'epoca, la fama di valente campione del pergamato, lasciando dietro di sé una discreta scia di raccolte di omelie e di commenti ai testi della tradizione liturgica. Un altro esito locale che si iscriveva nel genere collaudato della *institutio*, cioè della proposta formativa applicata alla fissazione di alte finalità etiche e relative regole pratiche conseguenti per l'insieme dei comportamenti, individuali e collettivi, degli uomini riuniti in società, fu il trattato *De reipublicae institutione* di Ludovico Spinola, rimasto invece inedito. Dedicato ad Andrea Doria e redatto nei nevralgici anni 1528-30, il testo dello Spinola era lo specchio significativo di un umanesimo municipale coltivato nel seno dello stesso ceto di governo dello Stato genovese, che sapeva rielaborare il suo tradizionale patrimonio etico-filosofico spingendosi fino al confronto con un gigante fra i moderni quale Erasmo da Rotterdam. Di lui Ludovico Spinola ripren-

deva e sintetizzava, con aggiunte originali, soprattutto il celebre manuale dell'*Institutio principis Christiani*.

L'intervento dei laici nel governo della vita religiosa collettiva era tanto più necessario in quanto chiamato a supplire, come già si è accennato, alle diffuse carenze del ceto sacerdotale e allo stato di debolezza del potere del vescovo, incapace di proporsi quale unico e supremo principe della Chiesa locale. Il declino dell'indipendenza ecclesiastica creava un vuoto e lasciava scoperte zone d'ombra che di per sé alimentavano l'intromissione e la crescita dei ruoli di tutela tradizionalmente assunti dai detentori del primato sociale e politico. Questo aiuta a capire come mai, nella fase di trapasso dal Quattro alla metà del Cinquecento, erano innanzitutto gli organismi del potere laico che si sentivano legittimati a stabilire norme giuridiche e a curarne l'applicazione in tutti i campi della vita religiosa che venivano a toccare gli equilibri su cui poggiava la stabilità della società e là dove si mettevano in discussione gli schemi su cui si costruivano la sua cultura, la sua visione del mondo e le regole della condotta morale. La volontà di controllo dei comportamenti esposti al giudizio della pubblica opinione e lo scrupolo di vigilare su un settore di cruciale importanza per il sistema di consuetudini cui si legavano l'istituto della famiglia e la sua programmazione dei destini degli individui sono ben intuibili sullo sfondo dei provvedimenti ripetutamente adottati dalle autorità genovesi – come del resto avveniva anche altrove – al fine di garantire la disciplina nei chiostri femminili: un mondo sotto tutela in cui si raccoglievano in gran numero figlie e nipoti delle parentele approdate ai ruoli economicamente più dignitosi e di maggiore responsabilità sul piano della vita locale. Lungo questa linea di un benefico, ma non del tutto disinteressato patronato cittadino, laico e pure aperto alla collaborazione con gli ecclesiastici della Curia diocesana, si sarebbe giunti, nel 1551, al varo di una stabile magistratura, inquadrata nelle strutture del governo centrale della Repubblica, per la gestione della complessa materia claustrale. Un altro fronte su cui le istanze di controllo degli organi direttivi del potere civile si intrecciavano alla regolamentazione della vita religiosa era rappresentato dal cerimoniale (calendario e modi di svolgimento delle pubbliche processioni) e dalla sua trama di supporto costituita, come nel campo caritativo, dalle confraternite dei laici.

L'obiettivo cui si puntava era, sostanzialmente, sempre il medesimo. Si trattava di disciplinare le forme più esuberanti della devozione condivisa, di contenere lo spazio che tendeva ad assorbire nella gestione del tempo comunitario e di incanalarla, quindi, nell'alveo di riti e istituzioni più facilmente

dominabili dall'esterno e più decisamente "pubblici", aperti cioè alla generalità della popolazione locale, al di là delle divisioni che frantumavano in blocchi, fazioni e gruppi ristretti rivali fra loro il corpo della società in primo luogo urbana. Non mancarono, per esempio nel 1517, tentativi di abolire i riti celebrativi legati al culto di santi o di reliquie decaduti di prestigio o comunque di interesse limitato e settoriale; mentre ogni sforzo fu indirizzato allo scopo di potenziare la centralità dei momenti di punta della religione cittadina ufficiale, organizzata intorno ai grandi rituali collettivi della festa di san Giovanni Battista e del nuovo culto in via di affermazione del *Corpus Domini*, cioè della viva presenza di Cristo nel sacramento eucaristico. Le maggiori solennità del calendario liturgico chiamavano a raccolta la totalità delle parti che componevano l'ossatura della comunità sociale, nel suo troncone ecclesiastico come in quello laico e secolare. Queste parti distinte erano riconosciute nella loro specificità, legittimate nelle funzioni diverse che si attribuivano nel contesto della vita locale. Ma nel medesimo tempo le si riabbracciava in una fastosa scenografia che, per ognuna di esse, documentava in modo concreto, da tutti riconoscibile, il grado di onore; e così facendo, anche soltanto imponendo il rispetto rigoroso delle precedenze e l'ordine non arbitrariamente modificabile dei cortei, ribadiva i doveri di solidarietà che la legavano alle altre parti congiunte nelle nervature dell'organismo comune. L'ottica del bene generale e del pluralismo dei ruoli l'uno dall'altro dipendenti, in altre parole, doveva prevalere sulla difesa delle autonomie isolate contrapposte fra loro: ciò che premeva era reinserire nell'unità di una costruzione sociale regolata dalla prudente vigilanza delle autorità superiori lo spirito frazionistico, 'privatistico', in senso stretto corporativo di cui, al contrario, tradizionalmente si nutrivano le varie alleanze devozionali e i gruppi religiosi confraternali, sovrapponendosi alla geografia diversificata dei quartieri e allo scheletro di sostegno della gerarchia dei mestieri e dei ranghi sociali.

Era questo il terreno su cui proliferava la continua gara all'emulazione fra le antiche «casacce», con il loro spirito geloso di autogoverno e l'orgoglio della loro identità 'separata', di parte, che affermava le sue ragioni di prestigio spingendo all'accumulo di tesori concepiti come lo specchio materiale della devozione collettiva: l'oratorio privato da gestire, il flusso della committenza artistica che ne scaturiva come dovere, l'allestimento di arredi, suppellettili per il culto e divise non di rado sontuosi, i crocefissi e i gruppi statuari dei «misteri» da portare trionfalmente in processione, i libri di preghiera e

le regole manoscritte decorati di lettere miniate e scene dipinte. Anche se in genere più modesto era lo stuolo degli iscritti e dei simpatizzanti radunati nei loro riti cerimoniali e nei cortei ridimensionati per l'accompagnamento alla sepoltura, al medesimo patrimonio di simboli, di gesti e forme espressive si rifacevano le innumerevoli altre confraternite devozionali che prendevano piede intorno agli altari e alle immagini sacre delle chiese e nelle cappelle ospitali dei conventi di regolari. Altre compagnie ancora si specializzavano istituendo reti di mutua assistenza all'interno di cerchie omogenee di persone accomunate dall'esercizio della professione o dalla provenienza da un'unica patria, località di origine o « nazione » (come si diceva allora, riferendosi ai lombardi, ai fiorentini, agli spagnoli, e così via). Organizzandosi a sostegno degli immigrati anche da regioni lontane, di mercanti, artigiani e lavoratori a volte privi di altri appoggi corporativi, comunque sempre integrando le reti di aiuto fondate sulla sola famiglia e la parentela, queste confraternite dispensatrici di una carità più discreta di quella concessa ai poveri sradicati e senza difese erano un presidio che garantiva elemosine e appoggi materiali, protezione, possibilità di ricoveri ospedalieri, alla fine funerali dignitosi e suffragi fraterni rinnovati scrupolosamente nel tempo. Agli ambienti sociali più elevati, ma sempre sottolineando differenze di grado e distinzioni fondamentali di vocazione, si rivolgevano le varie « società » nobiliari e le confraternite di « giovani », non di rado interessate, in modo particolare, alla regia della vita festiva e degli appuntamenti cerimoniali del calendario annuale, nell'ultimo caso con compiti di vigilanza sui riti di passaggio all'età adulta e sul rispetto del codice etico tradizionale in materia di stipulazione del matrimonio, famiglia e rapporto tra i sessi.

Per suggerire solo qualche ordine di grandezza, si può ricordare che all'aprirsi del Cinquecento le confraternite legate al prestigioso modello medievale dei « battuti » o « disciplinati » non dovevano essere, in città, meno di una ventina. Con una comprensibile enfasi celebrativa, le cronache del tempo ci restituiscono l'eco dell'alta intensità emotiva che contrassegnava il momento forte dell'iniziativa religiosa delle casacce, al culmine dei riti collettivi della Settimana Santa. Il Giovedì Santo, i cortei delle diverse confraternite percorrevano i quartieri del centro urbano e i disciplini si recavano processionalmente, ostentando i segni d'onore e l'apparato di immagini sacre del loro sodalizio, a rendere omaggio al sepolcro in cui veniva riposto, nella cattedrale di S. Lorenzo, il Santissimo Sacramento. A questo rito spettacolare della « solennità de' battuti », che l'autorità civile regolamentava scrupolo-

samente nei suoi orari e nelle modalità di svolgimento per scongiurare i rischi di litigi e rivalità violente, non doveva mai mancare un concorso di devoti dalle dimensioni esorbitanti: «spesso – secondo una fonte coeva – sogliono arrivare a diecimila». Ma i battuti erano solo l'élite del tessuto associativo delle confraternite. Moltiplicandone i culti e le attività devozionali, decine e decine di altri sodalizi minori e più riservati dovevano abbracciare nelle loro cerchie una porzione veramente notevole della popolazione genovese, così come avveniva, in modi analoghi, nei centri limitrofi, specie in quelli di più robusta consistenza. In ogni ambiente, le confraternite restavano un monopolio soprattutto maschile. Attraverso la *routine* delle loro pratiche cerimoniali e gli obblighi imposti, almeno teoricamente, dagli statuti divulgavano un messaggio educativo che, ridotto ai suoi termini essenziali, poteva fare presa fin nella massa dei fedeli di più modesta istruzione e dignità sociale. Un primo tentativo di censimento della mappa completa delle confraternite esistenti nella sola città di Genova ha consentito di individuare le tracce, per l'arco di anni compreso tra il 1480 e il 1582, di non meno di 134 sodalizi di ispirazione o titolazione devota. Si può comprendere facilmente, alla luce di questi semplici dati, come mai i momenti di maggior tensione, sul piano politico cittadino, per la messa a punto delle procedure elettorali e l'organizzazione pratica del sistema di potere della Repubblica, e quindi le sue ricorrenti crisi di stabilità (gli anni intorno al 1528, poi in particolare il conflitto riaperto nel 1575) siano stati sempre accompagnati da provvedimenti punitivi, giri di vite e soppressioni che tendevano a colpire le attività caratteristiche e fin la legittima sopravvivenza di libere associazioni, società giovanili e «conventicole». I tutori dell'ordine pubblico, prima ancora che le autorità ecclesiastiche da loro scavalcate sul campo, non potevano guardare con entusiasmo alle spinte centrifughe e al pronunciato gusto di autonomia corporativa su cui si reggeva il mondo dell'associazionismo cittadino. In particolare, temevano il possibile uso delle confraternite come scudi protettivi per tessere congiure sotto l'ombrello del culto religioso, al riparo del quale minacciava di saldarsi la fronda di schieramenti ostili al quadro delle forze oligarchiche dominanti.

L'immagine negativa delle confraternite come roccaforte dell'indipendenza cittadina non era che il ribaltamento in chiave polemica di una realtà che tutta la tradizione del Divino Amore e delle compagnie devote impegnate sul fronte delle attività caritative stava a testimoniare con ben più corposa concretezza di esiti. Comune ad entrambe le posizioni – quella del

sospetto antisovversivo così come la valorizzazione cordiale che, all'opposto, riconosceva i meriti della tradizione religiosa municipale, piegandola a fini di pubblico beneficio – era, in ultima analisi, un'unica idea di fondo. Associandosi volontariamente fra loro, stringendosi in corpi retti da statuti e patti giurati, nei casi migliori assecondando un modello esigente di pietà che spingeva al di là degli obblighi elementari imposti come vincolo per tutti, anche laici di condizione non eccelsa potevano influire in modo più incisivo sui destini della comunità in cui si trovavano inseriti come attori. Prendevano coscienza della situazione, dei problemi aperti, e più facilmente erano stimolati a muoversi per tentare di rispondere alle attese cui avvertivano di dover far fronte. Attraverso il rapporto con la religione e le implicazioni etiche che nascevano dalla pratica del culto si dilatavano anche gli orizzonti della vita culturale degli individui: si assimilavano i contenuti della dottrina cristiana e si prendeva dimestichezza con le arti di una comunicazione affidata all'esercizio della parola e all'uso dei testi scritti, soprattutto si imparava ad elaborare i termini di un discorso che riguardava la salvezza dei singoli e insieme il bene collettivo delle famiglie, della città, dell'intera *res publica*, cioè della totalità più generale di cui l'una e le altre erano parte.

Questa fecondità civile della religione cittadina non passava però certamente solo attraverso la pratica della carità e l'aspirazione a salvaguardare l'ordine cristiano della società governata al vertice dalla politica. Ben più estesi e ampiamente frequentati, al di là dei centri ristretti in cui si fissavano le linee direttive della vita collettiva e venivano forgiati i valori portanti della mentalità comune, erano gli ambiti su cui si faceva sentire il suo influsso determinante. Ciò che non si deve perdere di vista sono le dimensioni d'insieme dello scenario e il linguaggio più quotidiano in cui si traducevano le voci dei suoi protagonisti quando agivano nella *normalità* dei loro ruoli più consueti, non solo come servitori delle istituzioni dotate di maggior impatto sulla scena pubblica. Non dovrebbero interessarci solo le nobili eccezioni dei momenti eroici se vogliamo veramente capire i lineamenti del mondo con cui ci mettiamo a confronto nella loro globalità.

Come ha esaltato il rilievo, unico ed esemplare, delle generose imprese del Divino Amore, così la storiografia, anche recente, ha invece dato più risalto ai segnali di originalità che si individuano nell'élite culturalmente più aggiornata o comunque ai margini della tradizione religiosa consolidata, nella quale introducevano elementi di irrequietezza e fermenti critici, mentre ha trascurato di indagarne con identica cura le forme più stabili, generali e con-

divise. Sono state sottolineate, ad esempio, le suggestioni di letture e orientamenti culturali che riuscivano a fare breccia nelle trame di relazione costruite intorno ai clan familiari del ceto genovese più alto, quello dei Sauli, degli Spinola, dei Fieschi, dei Fregoso, aprendolo in più di un caso al contatto con i movimenti di punta del dibattito religioso e della ricerca intellettuale di una qualificata «repubblica» del sapere di dimensioni decisamente sovracittadine: studi e traduzioni bibliche, interesse per il ritorno alle fonti del pensiero cristiano, frequentazioni della cultura ebraica e orientalista, tracce di circolazione di una libellistica polemica e antiromana anche di ispirazione protestante, familiarità con i testi di Erasmo e la sua linea innovatrice, in campo pedagogico, erudito, politico-filosofico, quanto allo stile di pietà proposto (ma certamente non solo da Erasmo) come modello ai veri credenti. Rilevante, in questo contesto, è la figura del domenicano Agostino Giustiniani: imparentato con i Sauli, dotto umanista, cultore di filosofia neoplatonica e di ermetismo, grande esperto di cabala ebraica applicata all'interpretazione della Sacra Scrittura, fu l'editore, nel 1516, del *Psalterium octaplum* (il libro dei salmi in otto diverse versioni: ebraica, greca, orientali, latine) e lasciò pure una importante compilazione di *Castigatissimi annali della eccelsa et illustrissima Repubblica di Genoa*. In una linea affine si può ricordare la vicenda di Battista Fieschi, uomo politico, diplomatico, illustre giurista di fama non solo nazionale, vivamente interessato allo studio della teologia e della religione, ma anche inquisito nel 1529 per le sue idee che sembravano uscire dalla norma della dottrina di dominio ufficiale (già una lettera del 1521 lo mostra interessato a conoscere da vicino le nuove idee di Lutero) ed entrato in effetti in rapporto con gli ambienti degli «spirituali» italiani del primo Cinquecento.

La figura individuale del Fieschi è per molti versi emblematica. Da un lato i legami del sangue lo riconnettevano a una delle parentele di punta dello schieramento magnatizio della nobiltà «vecchia», dotata ancora di cospicue basi feudali nell'entroterra ligure. Dall'altro i percorsi dell'esistenza lo avevano messo in contatto con alcuni dei circoli religiosi più vivaci e influenti dell'Italia del tempo, in particolare con la prestigiosa cerchia romana del Divino Amore; molto probabile è che queste frequentazioni siano state accompagnate da un più diretto coinvolgimento con l'ambiente del suo prototipo genovese. Esiti eccezionali può aver prodotto il convergere di simili circostanze in un'unica persona. Al di là di esse, resta l'eloquente conferma di quella miscela fra prestigio del ruolo sociale, ragioni della politica cittadina assunta in prima persona e richiamo mobilitante del fervore religioso che già

avevamo indicato come tipico sfondo di molte fra le pagine più significative della storia genovese del primo Cinquecento: esattamente lo stesso intreccio da cui risulta essere stato attratto lo sfortunato storiografo della Repubblica Iacopo Bonfadio negli ultimi anni della sua carriera.

Dal suo osservatorio privilegiato di uomo di studio aperto a una vasta trama di contatti sovraregionali e allenato alle pratiche del servizio burocratico-curiale, una volta trasferito in città, nel 1544, egli mantenne vive le relazioni che l'avevano posto in collegamento con gli uomini più rappresentativi della cerchia dell'esule spagnolo Juan de Valdés, accostato di persona a Napoli, del cardinale umanista Pietro Bembo e del cardinal Morone: da Carneseccchi a Marcant'Antonio Flaminio, per citare solo i nomi dei più noti. Fra questi letterati, teologi, esegeti della Bibbia e maestri di spiritualità, che si muovevano al riparo dei più alti prelati delle corti cardinalizie romane, molti erano i sostenitori di una riforma in senso evangelico della religione cristiana, capace di reincorporare in sé elementi centrali della rilettura che del suo patrimonio avevano dato, e ancora avrebbero continuato a dare, Lutero o, in altre direzioni, Valdés e i seguaci di entrambi: in particolare la dottrina cruciale della giustificazione per sola fede e l'esaltazione del « beneficio » renditivo di Cristo offerto con la sua passione e la sua morte per la salvezza degli uomini peccatori. La condanna a morte per sodomia che colpì il Bonfadio nel 1550 fu plausibilmente l'esito di una manovra con cui si mirava a punire altre colpe non meno detestate per il loro rilievo eminentemente pubblico: le ombre gettate su figure e ambienti dell'élite cittadina con la ricostruzione storica delle sue più recenti vicende; più ancora, forse, i sospetti, aggravati in seguito all'inasprirsi della reazione cattolica contro le minacce ereticali a partire dagli anni Quaranta, che lo esponevano al rischio di essere giudicato un propagatore di idee sovversive. Per quanto incondizionate possano essere state le simpatie del Bonfadio per gli « spirituali » della scuola valdesiana o l'irenico Erasmo, non bisogna dimenticare che anche le più ostinate preferenze per la linea religiosa destinata ad essere messa ai margini nell'Italia della Controriforma non gli avevano impedito, prima della caduta in disgrazia, di tenere corsi di filosofia sul perfettamente classico « primo libro della Politica d'Aristotele », ospite di qualche chiesa dove si rivolgeva a un pubblico di « auditori attempati, più mercanti che scolari ».

In effetti l'attivismo operoso dell'élite nobiliare e finanziaria e l'apertura alla circolazione delle idee degli uomini colti non agivano solo nel senso di predisporre alla critica degli schemi di pensiero tradizionali e del mono-

polio di controllo rivendicato dalle più alte autorità ecclesiastiche. Esisteva anche l'altra faccia, certo più vicina e familiare per la grande massa dei fedeli comuni: quella delle forme di pietà e delle proposte religiose tutt'altro che orientate nel senso della contestazione, cariche esse pure di implicazioni etiche e feconde di influssi sul piano della formazione spirituale degli individui – come nel caso dei fermenti che poi entrarono in conflitto con l'impianto dell'ortodossia ufficiale –; ma tenute, comunque, sempre all'interno dei quadri dell'istituzione, in buona sostanza del tutto compatibili con l'accettazione dei vincoli di dipendenza dalla gerarchia del clero e del primato dei suoi poteri di mediazione con la sfera del sacro, affidata in primo luogo alla liturgia e alla celebrazione dei sacramenti. È solo per effetto e in seguito alla restaurazione tridentina dei controlli sulla vita religiosa che i margini di libertà rimasti aperti e le oscillazioni che consentivano un ampio pluralismo di accenti nell'interpretazione del comune credo cristiano sarebbero tornati a restringersi visibilmente.

Il test della tipografia genovese negli anni intorno alla metà del secolo può essere ancora una volta un indizio rivelatore. È vero che l'elenco delle opere edite in città lascia spazio a testi e autori che soprattutto *dopo* il concilio di Trento (non *prima*, quando le linee di demarcazione fra il lecito e il proibito non erano ancora state tracciate con assoluto rigore) caddero vittime di sospetti, finendo talvolta con l'essere spazzati via. Ma ancora più significativo è vedere quali furono i personaggi o gli ambienti schierati dietro la committenza e il finanziamento della stampa di libri religiosi, che costringono, di per sé, a ridimensionare l'alone di minacciosa anomalia che istintivamente tendiamo, oggi, ad attribuire alle apparenti smentite di una pietà cattolica immaginata già rigidamente definita nelle sue impalcature dottrinali. Nel 1536, per esempio, Antonio Bellone diede alle stampe, impegnandosi a fornirne ben 2.000 copie al committente, il *Dialogus inter spiritum et animam* dovuto alla controversa figura di Girolamo Savonarola. A parte il ricorso alla lingua elitaria del latino, che certo non aiutava a dare valenze 'eversive' alla ripresa di uno degli autori di massima fortuna della letteratura spirituale del primo Cinquecento, da segnalare è che a richiedere l'opera non era stato un oscuro nostalgico dei «piagnoni» fiorentini, ma nientemeno che il vicario in persona dell'arcivescovo regnante Innocenzo Cibo: Marco Cattaneo, frate domenicano come Savonarola, che del resto sappiamo attivamente coinvolto nella vita culturale della città nell'epoca considerata. Sempre al Cattaneo il cronista Uberto Foglietta, nei suoi *Elogi*

degli uomini chiari della Liguria, assegna la redazione dell'inedito *Cinque foglie del divino amore*: suggerimento che sembra presupporre qualche diretto legame fra il ministro che reggeva le sorti della Curia genovese in nome dell'ordinario della diocesi e, di nuovo, l'ambiente degli estimatori di Caterina da Genova e del suo insegnamento mistico, fedeli al fervido esempio di vita devota, ma d'altra parte pienamente immersa nel « secolo », lasciato dai suoi primi seguaci.

Si è insistito più volte sui caratteri di continuità e vivacità interna che il mondo religioso genovese seppe mantenere nei decenni precedenti l'avvio della svolta tridentina. Da questo angolo di osservazione, anche i segnali più clamorosi di interesse per le inquietudini che cominciavano a incrinare, sulla scia delle lacerazioni aperte dalla Riforma protestante, il quadro della pacifica fedeltà alla tradizione possono essere visti, prima di tutto, come un sintomo di vitalità ulteriore. Ci si disponeva all'ascolto dei profeti di un nuovo cristianesimo e si propagandavano messaggi che incitavano alla mobilitazione delle coscienze perché si era alla ricerca di certezze e di solidi significati per la propria esistenza; perché le forme di impegno logorate dalla consuetudine e le devozioni esteriori non bastavano più e si voleva purificarle nei loro scopi, caricarle di nuovo slancio ideale. La stessa critica delle istituzioni e del potere ecclesiastico, per il semplice fatto di sapersi organizzare e venire alla luce, mostrava che si era in grado di prendere coscienza della situazione in cui ci si trovava a vivere e su di essa si poteva giungere a formulare un giudizio. Denunciando limiti, lacune e storture di un sistema collettivo in attesa di essere « riformato », si rimaneva sempre all'interno dei suoi principi ispiratori ritenuti traditi. E ciò richiedeva di per sé energie e intelligenze che uno stato di crisi totale e di desolante, rovinosa depressione non avrebbe potuto consentire.

Per quanto si può dedurre dalle fonti superstiti, i contorni delle infiltrazioni protestanti dovettero rimanere, nei decenni centrali del Cinquecento, nel complesso esigui. Anche se i Genovesi mantenevano intense relazioni mercantili e finanziarie con i paesi del nord Europa passati alla Riforma, il dissenso religioso nutrito dalle idee e dai libri degli innovatori più radicali non acquistò la forza di una minaccia veramente traumatica. Modesta rimase l'adesione alle posizioni di aperta rottura con la Chiesa di Roma; e presto le istituzioni, passate al contrattacco, ripresero in mano il controllo della situazione. Come è stato scritto in un recente profilo di sintesi sulla « storia della Riforma in Italia », « evangelismo, filoprotestantesimo e protestante-

simo non ebbero in Liguria un ampio raggio di diffusione. Genova, Savona o La Spezia non erano Lucca o Venezia».

Certo, però, la scossa non mancò di farsi sentire. Ancora nell'aprile del 1539 le autorità della Repubblica si trovarono costrette a sollecitare il vicario generale dell'ordine domenicano, da cui dipendeva il funzionamento della maggior parte dei tribunali dell'Inquisizione, perché fosse nominato un più energico inquisitore, sostituendo al forestiero in carica il padre Stefano Usodimare, di nascita genovese, che prometteva di sapersi meglio destreggiare nel difficile compito di « estirpare la peste » dell'eresia. Le idee nuove minacciavano di contagiare ormai « molti plebei, quali inclinano nelli medesimi errori »: lo denunciavano con allarme, l'anno immediatamente successivo, il doge e i Governatori scrivendo al papa in persona, ansiosi di non vederlo cedere alle « false suppliche » presentate da coloro che erano rimasti vittima dei primi provvedimenti punitivi. Ma il focolaio della dissidenza covava soprattutto nei ceti superiori della popolazione, come dimostra il fatto che già nel giugno del medesimo 1540 si dovette assistere in città all'abiura del nobile Giacomo Fieschi, accusato, insieme ad altri complici, di aver polemizzato apertamente contro l'osservanza della Quaresima, la venerazione delle immagini e delle reliquie dei santi, la liceità delle indulgenze: accuse, di per sé, che non rimandavano a precisi orientamenti teologici ispiratori, tese come erano a bollare colpe radicate in una lunga tradizione di indisciplina e di insofferenza antiecclesiastica; ma che, nel contesto dell'epoca, si caricavano subito di un marchio di sinistra pericolosità, se si tiene fermo, per esempio, che proprio la critica del sistema delle indulgenze aveva costituito la miccia esplosiva da cui la protesta di Lutero aveva ricavato la sua spinta iniziale. A proposito delle indulgenze, i dissidenti genovesi non avevano remore nel sostenere che si trattava di vere e proprie « furfantarie », inventate dagli uomini di Chiesa al solo scopo di *colligendas pecunias* (« per racimolare denaro »). Da una serie di processi che si prolungarono fino al 1543 emergono ancora altri segnali di inquietudine, spia delle curiosità, del gusto di ricercare e di sperimentare nuove ipotesi, e certo anche delle segrete ansie spirituali che restavano vive quanto meno nei settori intellettualmente più aperti del ceto medio e dell'élite nobiliare della città. Risulta attestata una circolazione di opere di Lutero e di Melantone e pare, del resto, che proprio da torchi genovesi fosse uscita, già negli anni anteriori al 1540, la prima edizione italiana di uno dei testi di maggior successo della nuova letteratura di pietà influenzata dalla teologia della Riforma, come però sarebbe divenuto palese solo dopo la frattura definitiva degli opposti schieramenti religiosi e il

trionfo dell'intransigente censura inquisitoriale. L'opera in questione era il *Sommario della Sacra Scrittura*, uno scritto di provenienza olandese, impregnato di forti umori erasmiani, approdato nelle terre della penisola dopo essere passato attraverso una precedente traduzione in lingua francese. Testi del genere e altri ugualmente contagiosi (nelle carte si affaccia più volte il nome di Bernardino Ochino), uniti alla suggestione dei contatti personali e alla intensa circolazione delle notizie che l'universo economico di cui la Genova cinquecentesca era parte vitale doveva ampiamente favorire, avevano finito con il trapiantare anche nell'ambito locale le tipiche dottrine destinate a diventare monopolio del movimento eterodosso: sulla giustificazione e i meriti del sacrificio di Cristo, esaltato come unico *verus intercessor apud Patrem* (« vero intercessore presso il Padre »), sulla critica del libero arbitrio, sul valore depotenziato delle buone opere (contro la linea dominante della tradizione religiosa medievale), sul Purgatorio e il celibato dei preti. Fra questi 'eccessi' che potevano giungere a incrociarsi con le tesi più avanzate degli « spirituali » dell'evangelismo italiano e le forzavano nel senso della critica antiistituzionale e antiromana della Riforma d'oltralpe, sembrano affacciarsi anche gli echi delle posizioni radicalizzate del calvinismo: per esempio sul tema cruciale della presenza del corpo di Cristo nell'eucarestia, ridotta dagli avversari estremi della pietà cattolica a semplice « segno ».

La reazione degli anni intorno al 1540 risultò vigorosa in tutta Italia. Fu irrigidita la battaglia antieretica su ogni fronte. Si ebbe la fuga nei territori svizzeri di diversi fra i *leaders* più prestigiosi del 'partito' riformatore e soprattutto si giunse alla creazione di un nuovo organo centrale di coordinamento per la lotta senza quartiere della Chiesa di Roma contro i suoi nemici interni e contro i delitti (o le rivendicazioni di autonomia ritenute colpevoli) in materia di fede. Al 1542 risale, precisamente, l'istituzione della congregazione cardinalizia della Santa Inquisizione. Nonostante il vistoso salto di qualità, la normalità non fu dovunque e immediatamente ripristinata con drastico pugno di ferro. Per Genova si ha notizia di interventi repressivi che continuarono ad abbattersi soprattutto su ecclesiastici e religiosi colpevoli di divulgare idee « non troppo cattoliche » e bloccati, anche lontano dalla patria, con « imputazioni di eretico », così come continuava ad essere duramente combattuta la circolazione dei libri sospetti. Nel 1563 è un mercante, Agostino Centurione, vissuto a lungo tra Lione e Ginevra, che si impone alla pubblica attenzione per la sua scelta di scavalcare i canali giudiziari del Santo Uffizio romano e di avvalersi del diritto di essere processato per eresia appellandosi alle più alte rappresentanze della Chiesa riunite a Trento

per il concilio, nella cui superiore mitezza evidentemente confidava. Cinque anni più tardi, conclusi i lavori dell'assise che aveva portato, fra l'altro, a delimitare più nettamente il corpo del patrimonio dogmatico da ritenere vincolante per tutti i fedeli, un nuovo momento di allarme fu provocato in città – in un quadro già appesantito per gli aspri contrasti fra autorità laica e autorità ecclesiastica in materia di controllo delle procedure inquisitoriali – dalla scoperta di una conventicola etichettata come pericoloso ritrovamento di « calvinisti », colpevoli anche di aver fatto celebrare nascostamente la « cena all'heretica ». Il Senato, pur convinto che ci si trovasse di fronte a una ristretta frangia di dissidenti isolati, offrì tutta la sua « diligenza » per cercare di rimarginare al più presto la dolorosa ferita. Ma il Sant'Ufficio non ne rimase soddisfatto, e perché si facesse piena luce sull'accaduto inviò a Genova un commissario straordinario, con il compito di procedere agli interrogatori degli imputati. Arcangelo Bianchi, vescovo di Teano, agì con tutta la severità che le autorità superiori da lui si attendevano. Le condanne, alla fine, furono severe, con ripercussioni protratte a lungo negli anni all'interno dell'ambiente cittadino. Due delle persone in un primo tempo inviate alle galere, il medico Giovanni Agostino Contardo e il chirurgo Luchino Boero, autori anche di libri a stampa, poterono ottenere la piena riabilitazione ed essere reintegrati nell'esercizio del mestiere solo nel 1583. Già prima, per altro, le loro opere erano state riammesse a vedere la luce.

La tempesta abbattutasi sul gruppo di criptocalvinisti è da mettere in relazione con la ben più clamorosa questione sollevata, già nel 1567, dall'arresto dell'« heresiarca » di origine umbra Bartolomeo Bartoccio. Da oltre una decina di anni egli aveva posto la sua base a Ginevra e da lì, approfittando dei traffici commerciali imbastiti con i regni spagnoli del Mezzogiorno, tessera i fili di una capillare azione di propaganda religiosa, coperta sotto il manto delle ragioni economiche. Una volta che le autorità genovesi l'ebbero bloccato, su sollecitazione del Sant'Ufficio romano, il caso dell'agitatore inviato « a posta in Sicilia, Napoli et Roma et per tutta Italia a seminare eresia » divenne l'esca di una controversia internazionale dai marcati connotati politici e giurisdizionali. Le città svizzere (Ginevra, Berna) intervennero a difesa del correligionario colpito nell'esercizio della sua professione, minacciando riverse destinate a torcersi contro gli interessi commerciali e finanziari dei gruppi dirigenti della Repubblica in quelle terre. Da Roma, le autorità centrali del Sant'Ufficio insistevano perché il prigioniero eccellente fosse consegnato nelle loro mani, allo scopo di trarne il maggior beneficio possibile nella raccolta di informazioni sulla rete dei focolai filoereticali sopravvissuti

nella penisola. A questa pretesa ecclesiastica il potere civile dello Stato opponeva una resistenza che, per non apparire a sua volta censurabile come sospetta connivenza, doveva battere le strade del più prudente tatticismo ed evitare lo scontro frontale. Alla richiesta di estradizione si rispondeva con la tecnica del rinvio, manovrando per consentire il rilascio senza traumi dell'accusato. Del resto la strada della cooperazione tra potere civile e potere religioso era, anche in questo ambito di cruciale importanza per la vita delle società dell'epoca, la prassi seguita per tradizione nella Repubblica di Genova. Come documenta un ricco materiale informativo risalente al 1558, qui il tribunale dell'Inquisizione, affidato formalmente alla responsabilità dei due giudici supremi in materie di fede – l'arcivescovo della città, o in sua assenza il vicario generale della diocesi, e il padre inquisitore delegato dalla Congregazione romana –, non agiva, in pratica, come tribunale meramente ecclesiastico. I giudici ecclesiastici erano assistiti da due «protettori», cioè due rappresentanti del governo civile scelti tra i membri del Collegio dei Procuratori, che affiancava doge e Senato al vertice della Signoria, con ampie competenze nelle materie finanziarie e, appunto, nel campo della giustizia penale. Informati dei capi d'imputazione gravanti sugli accusati, i Protettori del Sant'Ufficio erano coloro che provvedevano materialmente al loro arresto. Già con questa intromissione si garantivano un preciso controllo dall'esterno sui tempi, i modi e gli obiettivi della giustizia inquisitoriale. Intervenevano poi agli interrogatori, specialmente quando si doveva applicare la tortura come arma di pressione per estorcere deposizioni o vagliare il loro grado di verità. Potevano essere ammessi con funzioni di assistenza alle consulte in cui, raccolti i pareri di teologi e canonisti della città, i giudici dell'eresia elaboravano la sentenza, ed erano ancora loro, da ultimo, a sovrintendere alla sua esecuzione. Li affiancava, nella loro opera di sostegno e costante vigilanza sulla condotta degli inquisitori, un consultore laico con funzioni più strettamente tecniche e di supporto giurisprudenziale, scelto fra i giuristi genovesi da inquisitore e Protettori in accordo fra loro.

Anche in altri contesti politici, del resto, l'Inquisizione romana aveva potuto essere impiantata solo a patto di limitare la propria indipendenza e di accettare vincoli più o meno stretti di collaborazione con l'autorità civile del territorio. La delicatezza della materia amministrata (il controllo ultimo delle coscienze, i comportamenti che entravano in conflitto con i principi di fondo della religione) e la natura ibrida, cioè non solo spirituale, delle implicazioni legate ai crimini di fede e alle controversie di dottrina, con l'eresia fusa e di fatto resa intercambiabile con il delitto di lesa maestà, giustificavano l'inten-

sità delle attenzioni che il potere civile dedicava a questo settore primario della funzione giudicante della Chiesa nel « foro esterno », di immediata rilevanza anche sociale e materiale. Sul terreno della confessione, cioè nel foro « interno » della coscienza individuale, gli spazi per l'intromissione dell'autorità civile erano pressoché preclusi in partenza. Ma nel controllo della devianza religiosa come crimine e non solo come semplice peccato, o a maggior ragione di fronte all'uso frequente della sua denuncia come strumento di pressione nei conflitti fra gli individui e come mezzo per demonizzare gli avversari, gli ostacoli del diritto tradizionale della Chiesa e le sue autonomie di giurisdizione potevano essere aggirati. Il motivo di fondo era che il potere politico, per essere coerente con la sua vocazione di arbitro superiore ai contrasti fra tutte le parti, riteneva di dover compiere ogni sforzo per non restare privato di « quella notizia che è propria del prencipe di sopra tutto quel che si tratta nel suo Stato ». Attraverso il condizionamento esercitato sull'attività interna e la stessa scelta delle autorità chiamate a presiedere il tribunale della fede, i tutori dell'ordine mondano della società si assicuravano una risorsa preziosa per intervenire a difesa della compattezza della comunità sociale. Riaffermavano la propria onorabilità di servitori di un Principe giusto e cristiano, la loro alta statura morale e il legame inscindibile di alleanza con le norme e gli interessi supremi di una Chiesa intimamente fusa con il corpo politico dei cittadini. In particolare, a Genova, il diritto di assistenza garantito per consuetudine ai due Protettori laici del tribunale dell'Inquisizione era il braccio di cui il governo civile si serviva per manovrare da vicino e sorvegliare nel loro operato i giudici ecclesiastici titolari della responsabilità ultima in materia. Sotto la loro continua vigilanza, l'attività dei giudici inquisitoriali perdeva la sua gelosa segretezza, venendo spalancata alla diretta visione dell'autorità superiore dello Stato. Dal punto di vista di quest'ultima, il condominio nella repressione dell'eresia e dei comportamenti devianti non era un abuso; era il logico presupposto di una cura efficace volta alla « conservazione e sicurezza » dello Stato medesimo, inteso come realtà unitaria, civile e religiosa insieme.

La dichiarazione di intenti che abbiamo appena citato figura nelle carte presentate dalla Signoria della Repubblica in uno dei momenti di conflitto da cui furono ripetutamente scossi, dalla metà del secolo in poi, gli equilibri politico-ecclesiastici della tradizione del potere genovese (1582). Nel contesto della riorganizzazione tridentina delle strutture su cui poggiava il funzionamento delle singole Chiese locali, la Repubblica dovette pensare sempre di più per difendere le sue prerogative in materia di crimini di fede e di inge-

renza nell'operato del S. Ufficio. Prima di questa svolta, la sinergia fra i due centri di autorità doveva essere stata assecondata, di norma in modo pacifico, come prassi generale e consuetudinaria. Derivava da qui, come nei meccanismi di accesso alla carica arcivescovile e ai vertici della Curia, la regola di fondo che presiedeva alle nomine dei religiosi chiamati ad assistere l'ordinario della diocesi come giudici inquisitori delegati dall'autorità pontificia. Dalle raccomandazioni a favore di Stefano Usodimare rivolte nel 1539 ai vertici dell'ordine domenicano, prima ancora che la rete dei tribunali dell'Inquisizione fosse riorganizzata sotto l'egida unitaria della Congregazione del Sant'Ufficio romano, pare che quanto meno fino al 1568 gli inquisitori delegati furono tutti individui di famiglia genovese. Anche in seguito, la carica tornò a ricadere su religiosi di area se non altro ligure (Stefano da Finale dopo la partenza del commissario straordinario del 1568), al punto che ancora a metà Seicento il governo avrebbe cercato di accreditare come diritto acquisito l'uso di presentare al vicario generale dei domenicani una terna di tre religiosi genovesi, fra cui il vicario era tenuto a nominare il nuovo inquisitore da insediare sul posto vacante.

Questi precedenti, e quindi il loro innesto in una storia dei rapporti istituzionali fra Stato e Chiesa destinata a far sentire a lungo il suo influsso, andavano richiamati per meglio misurare la posta in gioco nella controversia innescata dall'arresto di Bartolomeo Bartoccio nel 1567. Già nel 1558 la richiesta di comparizione presso il tribunale supremo del Sant'Ufficio, inviata d'autorità all'abate benedettino di S. Matteo, era sfociata in una vertenza diplomatica che lacerò i rapporti fra Repubblica di San Giorgio e Chiesa di Roma. Il caso stava proprio a dimostrare come la giurisdizione rivendicata dall'Inquisizione tendesse di fatto ad estendersi a tutto il campo della volontà impositiva della Chiesa, facendo della denuncia per eresia anche un'arma temibile per contrastare ambizioni e interessi delle istituzioni e dei centri di potere rivali. L'abate genovese si era in realtà reso colpevole unicamente, secondo i difensori subito trovati nelle file del potere civile della Repubblica, di aver preteso il rispetto delle norme procedurali da cui era regolato l'esercizio del potere punitivo dell'autorità ecclesiastica a danno dei sudditi. Un indulto papale, più volte rinnovato negli anni, prescriveva che nessuno potesse comminare pene spirituali nel territorio della Repubblica senza prima essersi munito di speciale deroga. Privo di tale autorizzazione preventiva, il vicario del cardinale amministratore della diocesi di Albenga aveva lanciato la scomunica contro ufficiali del governo che avevano cercato di sottoporre a carichi fiscali degli ecclesiastici che si proclamavano, all'op-

posto, esenti. E l'abate di S. Matteo, uno dei due « conservatori » preposti alla tutela dei privilegi consuetudinari dello Stato, si era trovato costretto ad annullare il provvedimento di scomunica, censurando l'autonoma volontà decisionale di una delle istituzioni ecclesiastiche del Dominio.

Il contrasto con la Chiesa di Roma intorno al controllo delle leve inquisitoriali si fece poi ancora più aspro perché, sempre nel 1558, un analogo dissidio fra autorità civile e Inquisizione esplose, quasi per contraccolpo automatico, nel lontano avamposto coloniale dell'isola di Chio. Anche in ciò che restava dell'antica catena di possedimenti levantini la convivenza fra le due autorità sovrane si rivelava problematica. Il podestà laico giunse a decretare l'espulsione dall'isola dell'inquisitore, del commissario vescovile e di due altri padri domenicani; il governo centrale della Signoria, alle sue spalle, invece di dargli man forte, predispose subito contromisure per cercare di ripristinare rapporti di fiducia. Il provvedimento punitivo del podestà fu revocato e l'Inquisizione fu rimessa in grado di agire secondo le classiche norme della collaborazione reciproca, questa volta difese contro le spinte di prevaricazione da cui lo stesso potere civile poteva lasciarsi trascinare sotto la pressione dei suoi più immediati interessi antagonisti. Tornò a prevalere, insomma, la linea della prudenza, in una prospettiva che l'esempio negativo della vicina Grecia riempiva di drammatica forza ammonitrice. Ai fin troppo solerti rappresentanti del potere della Repubblica, colti in eccesso di zelo, fu rivolto l'invito pressante a non dimenticare mai che proprio il distacco da Roma e la deviazione dalla « vera » fede avevano coinciso con la decadenza politica e la caduta sotto il potere ottomano dei loro sfortunati vicini: « tutti hoggi vi si trovano sparsi e soggetti senza [più] imperio e dominio ». La crisi religiosa aveva trascinato con sé la dissoluzione della nazione come corpo politico, secondo la legge implacabile testimoniata dalla dura coerenza della storia. Ed era proprio questa la minaccia che la ricerca di un compromesso onorevole sul controllo della piena ortodossia cattolica intendeva respingere senza correre rischi azzardati.

Uguali doti di tatticismo per andare al di là dei motivi ricorrenti di litigio suscitati dalle controversie in materia di procedure e sulla delimitazione della relativa autonomia di ognuno dei due poteri coinvolti, dovettero essere dispiegate negli altri momenti di crisi. Per gli organismi delle magistrature genovesi e l'apparato diplomatico della Repubblica si trattava soprattutto di arginare l'offensiva della nuova macchina di controllo dell'Inquisizione romana 'centralizzata', che dalla Curia pontificia cercava di estendere le sue

reti su tutto il territorio della penisola. Se nella vertenza di Chio la Repubblica aveva ancora potuto essere accomodante e spingersi a riconoscere i diritti della controparte ecclesiastica, diametralmente divaricate si rivelarono le posizioni dei contendenti nello scontro sulla richiesta di estradizione del Bartoccio, una decina d'anni più tardi. Nonostante gli sforzi profusi, alla fine Genova dovette cedere. Il Bartoccio fu consegnato alla Congregazione romana, come da lei insistentemente richiesto, e – una volta trasferito nella Città Eterna – processato con la massima severità. Fu condannato alla pena capitale e morì arso sul rogo il 25 maggio 1569.

L'esito del braccio di ferro sul destino dell'eretico calvinista era il chiaro indizio che il clima stava ormai cambiando, intorno al tradizionale assetto 'misto' del tribunale giudicante in materia di religione e di verità di fede. Inoltrandosi negli anni '60 e oltre, la stretta simbiosi che, nell'età pretridentina, aveva modellato le istituzioni di vertice dell'apparato ecclesiastico, rendendole una sorta di prolungamento delle strutture con cui il corpo della società nel suo insieme si organizzava nei diversi ambiti della sua esistenza, fu rimessa in discussione dal risveglio dello spirito di iniziativa del ceto ecclesiastico e dovette lasciare spazio a una decisa volontà di riaffermazione del legame di dipendenza da Roma. I tribunali della Santa Inquisizione non dovevano funzionare più, in primo luogo, come organismi integrati nella vita delle Chiese cittadine e nel contesto dei loro rapporti con la trama dei poteri della società locale; ma piuttosto come snodi di un'unica rete per il prelievo delle informazioni e lo sviluppo coordinato dell'azione repressiva contro gli abusi e gli errori dottrinali, diretta centralmente dai cardinali della Congregazione romana del Sant'Ufficio e seguita, da vicino, dal sommo pontefice. Le fonti genovesi della fine del Cinquecento sembrano dipingere la volontà di riconquista ecclesiastica e romana come un dato ormai acquisito. Ma è più che probabile che l'eredità del passato non potesse essere subito eliminata con un totale e definitivo colpo di spugna. La documentazione nota ci ricorda che già il commissario straordinario delegato da Roma nel 1568 volle istruire personalmente le cause e preferì evitare di ammettere i Protettori laici agli interrogatori. Fu probabilmente un primo passo dimostrativo verso l'eliminazione di questi tradizionali controlli esterni; che però non doveva aver ancora prodotto tutti i suoi effetti agli inizi degli anni 1580-90, se a quella data si denunciava come motivo di contesa l'ambizione del padre inquisitore di privare le autorità della Repubblica dell'« assistenza de doi illustrissimi Procuratori, della quale siamo al possesso dall'institutione del detto officio [della Santa Inquisizione] ». Da Roma si facevano

pressioni perché, sull'esempio di quanto si cercava di ottenere nelle altre diocesi, venissero esautorati e, se possibile, lasciati del tutto cadere protettori e consultori laici. Al servizio di un notaio della Curia arcivescovile, evidentemente anch'egli inserito nel sistema protettivo delle parentele e delle alleanze professionali cittadine, si suggeriva di preferire d'ora in poi il ricorso a personale religioso per redigere i verbali dei processi e tenere in ordine le carte del tribunale. A scopo di cautela, si volle introdurre anche la consuetudine di depositarne gli atti non più nell'archivio arcivescovile, giudicato troppo esposto a rischi di intromissioni indebite, ma in quello, più gelosamente protetto, dell'inquisitore tenuto al servizio a tempo pieno dei voleri della Congregazione romana. Di fatto, era come se il padre inquisitore dovesse essere innalzato al di sopra dell'arcivescovo nel rango di primo responsabile del buon funzionamento del tribunale della fede cittadino.

Per quanto incisivo sia stato il riassetto dei rapporti di collaborazione che accomunavano autorità sacerdotale e autorità civile nel dovere di vigilare sulla dottrina e i comportamenti dei fedeli, non si può prescindere dal dato sostanziale che rimane evidente: quello della continuità per tutto il Cinquecento, prima e dopo l'avvio della reazione che si è soliti etichettare con il termine di riforma tridentina, di una struttura istituzionale preposta al controllo dell'ortodossia, ereditata nella sua ossatura di fondo dagli sviluppi che la religione cittadina aveva conosciuto nell'età immediatamente anteriore. Ad essa non vennero mai fatti mancare i mezzi e il personale specializzato per reagire contro i fenomeni interni di dissenso e le forme più clamorose di pubblica violazione della disciplina etico-religiosa.

2. *L'ondata della riforma 'vescovile'*

Gli ultimi accenni fatti alla riconquista 'romana' del tribunale dell'Inquisizione e al recupero di una maggiore autonomia di azione del potere ecclesiastico introducono alla nuova fase che si aprì nella storia della Chiesa genovese una volta oltrepassata la metà del Cinquecento. Ciò a cui ci troviamo di fronte sono i riflessi locali del movimento di riforme definito nelle sue linee portanti dai decreti del concilio di Trento (1545-63), attuato poi gradatamente, secondo tempi e modalità diversificate da un contesto all'altro della cattolicità, innanzitutto italiana, nei decenni successivi.

C'è però subito una questione da chiarire. Quando si parla di svolta riformatrice, non bisogna pensare a una specie di rivoluzione trionfale, che ha dissolto il quadro degli abusi preesistenti e introdotto una nuova età felice,

ricominciando ogni cosa da zero. Non tutto, prima delle riforme, funzionava male o non funzionava affatto. Neppure si può immaginare che l'ingombrante retaggio della Chiesa cittadina maturata nell'età rinascimentale si lasciasse ridisegnare da cima a fondo senza opporre freni, trappole diplomatiche, astuti contrappesi. Molte delle strutture in cui si incanalò la riorganizzazione tridentina della vita delle diocesi furono semplicemente riprese dal bagaglio di consuetudini delle fasi storiche precedenti, potenziandole e quando necessario correggendole. Altre significative realizzazioni, che si cercava ora di estendere e generalizzare, avevano già posto le loro basi anteriormente agli sviluppi religiosi dell'ultimo Cinquecento. Le innovazioni veramente originali furono, nel complesso, poche. Di conseguenza, larghe furono anche le continuità che, all'opposto, contribuirono a ridimensionare, con la loro inerzia vischiosa, l'efficacia dei cambiamenti più decisivi. La riforma auspicata da vescovi e cardinali zelanti della prima generazione tridentina si scontrò con limiti e resistenze interne. Dovette scendere a molti compromessi. Il risultato finale fu un successo mitigato e mai pienamente compiuto. Su tanti fronti, prevalsero opzioni diverse da quelle in un primo tempo previste; in generale, ciò che si realizzò solo in parte fu l'avvio di un sistema di governo della vita religiosa locale veramente incentrato intorno alla figura eminente del vescovo, idealizzata quale chiave di volta dell'unità della comunità dei fedeli e spinta ad imporsi, nella scia di un recupero dello spirito di fondo dell'antica disciplina della Chiesa, filtrato attraverso il *corpus* dei decreti tridentini, al di sopra della corona di istituzioni che avevano invaso il vasto terreno dei rapporti con il mondo del sacro. Restavano intatti i rischi di soffocamento nella morsa di autorità civili che avevano dovuto svolgere larghe funzioni di supplenza per rispondere alle carenze e alla perdita di autorità del clero. Sussisteva, ancora di più, lo scoglio insidioso di una radicata tradizione di autonomia dei corpi ecclesiastici più potenti e delle istituzioni monopolio dei laici che, per difendere i loro privilegi e reagire all'irrobustimento dei vincoli imposti dalle riforme vescovili, potevano incoraggiare il boicottaggio delle nuove strategie del governo diocesano e nutrire lo stillicidio di una opposizione sostenuta dal continuo ricorso alle trafilie della burocrazia curiale romana, anche sfruttando i canali dei rapporti diplomatici fra Roma e i suoi Stati satelliti. Nemici dell'accentramento vescovile erano i capitoli di canonici che raccoglievano il fiore dell'élite nobiliare e professionale delle città e degli altri centri meglio organizzati, le confraternite operanti al di fuori e spesso anche all'interno della rete delle parrocchie, gli enti ospedalieri e caritativi, i monasteri e gli ordini religiosi abituati a concepirsi come

istituzioni esenti e liberi di accogliere personale, attività e modelli di impegno aperti al ventaglio di un vasto orizzonte sovracittadino.

L'idea che stava al cuore del progetto riformatore era l'affermazione di un nuovo stile di milizia ecclesiastica e sacerdotale, che guardava al modello del vescovo-pastore come suo vertice. In esso i tratti tradizionali del giudice-signore, saggio amministratore della sua diocesi e abile diplomatico preposto alla cura dei rapporti con il teatro aperto del mondo, si univano a quelli del padre solerte residente in mezzo al gregge dei fedeli e devotamente consacrato, con tutto se stesso, al perseguimento del loro unico bene: un vescovo più maestro di dottrina e guida autorevole che non detentore di un potere prestigioso sul piano mondano, inquadrato e quasi totalmente riassorbito nella rete delle strutture di governo, secolari e religiose insieme, di una *respublica Christiana* che abbracciava la totalità della società esistente. Nutrito dai motivi di una lunga meditazione teologica fondata sui dati biblici e sui grandi testi esegetici dei Padri della Chiesa e dei migliori maestri medievali, il vescovo tridentino era però chiamato a plasmare la sua pietà in una situazione storica profondamente mutata. E qui, in particolare, doveva allenarsi ad uscire dallo stato di subordinazione alle gerarchie del potere in cui l'osmosi con il mondo delle corti e la trama dei ceti dirigenti dell'universo sociale l'aveva condannato a un sensibile declino di visibilità e di autonomia. Per riaffermare il suo prestigio di capo della Chiesa locale, il vescovo doveva riguadagnare un suo spazio di manovra, ricollocarsi al centro della vita del territorio, rivendicare in modo tangibile i propri diritti. Doveva tentare di assumere con piglio più energico, e in modo ovviamente più diretto, in prima persona, le funzioni che prima tendevano ad essere esercitate attraverso deleghe a inferiori o in modo solo formale. Dalla logica della passività e della rendita di posizione, occorreva passare a quella della militanza attiva assunta come vocazione specifica e fonte di merito, non più solo di utile. I benefici ne sarebbero ricaduti a pioggia sull'intera struttura gerarchica della Chiesa locale, a livelli e secondo compiti fra loro ovviamente diversificati. Sull'esempio del capo, tutto l'insieme articolato dell'organismo ecclesiastico era chiamato a una responsabilità più alta e coerente, da tradurre in uno stile modificato di presenza all'interno della società. La Curia diocesana doveva riorganizzare i suoi uffici e potenziare gli strumenti per il controllo sul complesso della vita religiosa dei fedeli e delle sue istituzioni di supporto. Nuovi e più elastici canali di comunicazione fra il centro e la periferia dovevano sorreggere la piramide della diocesi e permettere di divulgare fino ai margini più esterni del suo mosaico di comunità le norme stabilite nel ful-

cro di governo. Una rete di intermediari di fiducia, in grado di fare da ponti di collegamento con la realtà delle diverse situazioni locali, doveva essere costituita ponendo a capo del clero dei singoli distretti, o di gruppi delle antiche pievi riunite fra loro, le nuove figure di ministri che davano forza esecutiva al potere vescovile superiore: cioè i vicari foranei. Un sistema di visite periodiche e di controlli sul posto che sfociavano nella compilazione di questionari, lettere informative e verbali tendeva a garantire una visione d'insieme della situazione e l'efficacia nel tempo degli interventi su di essa orchestrati. Al culmine, il sistema delle visite ruotava intorno alla visita generale della diocesi condotta dal vescovo in persona o dai suoi più stretti collaboratori da lui delegati. E in ogni angolo della periferia il clero parrocchiale era tenuto a introdurre, a sua volta, la consuetudine di riunirsi per celebrare riti comuni, ascoltare prediche, scambiarsi informazioni sulle novità che venivano dalla Curia arcivescovile e dalle autorità della Chiesa di Roma, discutere di casi di coscienza e su problemi più generali della vita ecclesiastica. La « congregazione » serviva anche ad affinare la preparazione, non sempre brillante e dottrinalmente affidabile, di un clero largamente autodidatta, passato semplicemente attraverso il tirocinio pratico condotto nella casa di preti già anziani e più esperti, che non aveva ancora potuto conoscere le aule del seminario e spesso non aveva avuto bisogno di faticare gran che sopra tomi ponderosi di teologia e nello studio del latino. Studio, preghiera, lettura, allenamento alla predicazione e all'insegnamento della dottrina cristiana erano i mezzi che avrebbero dovuto diffondere in tutto il ceto sacerdotale, compreso quello dei territori rurali più isolati, il nuovo ideale di ministro del culto cui la Chiesa dell'età tridentina voleva educarlo: un ideale che, riflettendo come in uno specchio quello a cui si chiedeva si conformassero, alla testa della scala gerarchica, i pastori insediati sulle cattedre episcopali, aveva nel dovere della residenza e nell'impegno prioritario per la salvezza delle anime i suoi assi portanti.

Ciò che abbiamo tratteggiato – dovrebbe essere chiaro – è il modello ufficiale che fu proposto. Lo vediamo emergere dalla trattatistica sui doveri del buon parroco e del vescovo e nei racconti agiografici per l'edificazione degli ecclesiastici che circolavano allora in tutto il mondo cattolico. Riaffiora continuamente nella legislazione dei sinodi e nella massa di decreti delle visite pastorali, quando si dettano le linee per la condotta del clero, non di rado trovato indocile e ancora poco 'allineato' ai criteri di una austera esemplarità. Ma il nuovo modello clericale influenzato dalla mentalità tridentina, che correggeva e metteva in discussione l'impianto più tradizionalista dei

rapporti fra Chiesa e società civile, autorità religiosa e potere politico, non maturò nel vuoto di un deserto: si inserì nel quadro delle strutture esistenti e cercò di piegarle verso regole mutate di funzionamento, senza pretendere di dare inizio a un nuovo corso, completamente slegato dal passato. Mentre si ponevano le basi di un sistema più severo e rigoroso per la selezione e l'addestramento del nuovo clero diocesano, il clero in servizio, da adattare a compiti più impegnativi di quelli previsti dalla consuetudine, restava quello già in precedenza immesso nel ruolo. Refrattario alle nuove richieste di garanzie rimase soprattutto il folto clero degli ordini regolari, numeroso e particolarmente attivo nell'ambiente urbano e nei borghi più popolosi. Anche i canali attraverso cui si accedeva ai ranghi di primo piano della gerarchia continuarono ad essere dominati dalle strategie dei gruppi familiari che occupavano le posizioni migliori nell'élite più qualificata della società, prima e al di là delle inclinazioni e delle scelte vocazionali dei singoli individui. La 'rivoluzione', qui, non poté certamente essere totale. Lo conferma la stessa prestigiosa catena delle successioni episcopali, documentando come i tratti della nuova visione della missione del vescovo e l'intensificazione del controllo esercitato sui comportamenti morali non facessero che innestarsi su di un tronco rimasto stabile, destinato a condizionare a lungo l'intreccio dei rapporti fra la Chiesa e la realtà del contesto locale.

Anche a Genova, gli arcivescovi dell'età tridentina continuarono a provenire dalle più quotate parentele dell'élite nobiliare e cittadina, evidentemente favoriti dal prestigio che ereditavano dal loro ambiente e dalle aderenze che li predestinavano a ruoli di comando nell'ambito regionale, con il sostanziale consenso dei detentori del potere civile, loro simili per nascita, formazione e cultura: dopo il Cibo, sulla cattedra di Genova incontriamo un Sauli (Gerolamo, 1550-59), un Salvago (Agostino, 1559-67), un Pallavicini (Cipriano, 1567-86), un altro Sauli (Antonio, 1586-91), un Centurione (Alessandro, 1591-96), un Rivarola (Matteo, 1596-1600). Al centro del loro apprendistato, restavano sempre gli studi umanistici e giuridici più che quelli teologici. E quando cominciavano a cimentarsi nella 'professione', il momento obbligato di passaggio era rappresentato per tutti dall'ingresso nella Curia romana, dove ricevevano incarichi di crescente responsabilità, venendo poi destinati, in genere, al governo periferico dello Stato della Chiesa e talvolta alla rete diplomatica delle nunziature dislocate all'esterno di esso. Così facendo, perfezionavano la conoscenza del mondo e si addentravano nei meccanismi delle arti del governo degli uomini. Se riuscivano a dare prova delle loro doti e sapevano cogliere la giusta occasione, ottenevano prima o

poi la promozione al vescovato, in una sede per lo più legata alle terre di origine, in qualche più raro caso unendo alla mitra episcopale la conquista dell'ancora più invidiabile porpora cardinalizia (fra gli arcivescovi genovesi della seconda metà del Cinquecento, dopo il lungo governo di Innocenzo Cibo, solo Antonio Sauli). Al mondo della Roma pontificia, centro di gravitazione della loro carriera e, quindi, della loro stessa funzione di vescovi destinati alla guida della Chiesa locale, questi alti prelati potevano sempre fare ritorno per svolgere incarichi speciali su commissione della Santa Sede; così come nella pianta del governo ecclesiastico che aveva il suo fulcro nelle corti cardinalizie e nella Curia di Roma trovavano sicuro riparo dopo l'eventuale rinuncia all'esercizio del ministero episcopale, che apriva una nuova fase nell'itinerario biografico dell'età matura. Alla permanenza nella sede genovese rinunciarono, nel periodo che ora ci interessa, il citato Antonio Sauli, vissuto poi fino agli anni Venti del Seicento, e al pari di lui l'immediato successore Alessandro Centurione, defunto non prima del 1604. Non si trattava necessariamente di scelte di comodo dettate solo da calcoli personali se, almeno nel caso del Centurione, un'influenza decisiva sull'abbandono dovettero esercitarla le lacerazioni nei rapporti di convivenza con il potere civile provocate dai conflitti sulla delimitazione delle rispettive sfere di giurisdizione e dalla contesa intorno a diritti e immunità che la Chiesa rivendicava per sé, i propri beni e i ministri alle sue dipendenze.

Le difficoltà che turbarono, allora, la tradizionale compenetrazione dei ruoli e delle carriere al vertice della *respublica Christiana*, nel cui abbraccio lo Stato e la Chiesa genovese si erano organizzati come le due sfere congiunte di un unico sistema di gestione della società locale, erano lo sbocco sul teatro cittadino delle tensioni che un po' dovunque venivano suscitate dal risveglio dell'iniziativa autonoma dei vescovi tridentini e dallo sforzo riorganizzativo delle istituzioni ecclesiastiche coordinato centralmente da Roma, nel momento in cui i nuovi impulsi entravano in attrito con quel modello di Chiesa 'del Principe', saldamente inquadrata nel rapporto con le élite dirigenti della società secolare, che si era consolidato nell'età rinascimentale. Ridisegnare i contorni dell'alleanza tra le due gerarchie e le grandi istituzioni portanti della società cristiana (quella politico-secolare e quella religiosa) divenne materia di stringente attualità nell'Italia della prima Controriforma, all'indomani della chiusura del concilio di Trento. Anche su questo piano, Genova non faceva eccezione. I momenti di scontro e le battaglie giuridico-diplomatiche che videro contrapporsi autorità vescovile e governo della Repubblica erano solo il risvolto più clamoroso della meta-

morfosi in atto: si tentava di modificare in senso più favorevole agli interessi del corpo ecclesiastico e al libero sviluppo delle sue strategie di azione l'intreccio secolare di connivenza che aveva legato il ceto sacerdotale ai detentori della responsabilità di governo anche nell'ambito di quella che noi (oggi) chiamiamo « società civile »

Il cerimoniale, cioè l'insieme di norme fissate per disciplinare il concorso dei gruppi e degli individui negli appuntamenti solenni che scandivano la vita collettiva e per regolare in modo rispettoso delle gerarchie dei ruoli il loro continuo entrare in rapporto sulla scena comunitaria, era lo specchio più appariscente dei difficili equilibri che venivano messi in discussione. Nell'altalena dell'incessante misurarsi reciproco, l'aumento di prestigio rivendicato da uno qualsiasi fra gli attori ledeva quello dei concorrenti e provocava inevitabili reazioni di difesa; uno spazio vuoto o controverso, accendeva subito una competizione intorno alla visibilità e ai titoli di onore da attribuire a ognuna delle parti in causa. Il desiderio di rivincita e di riaffermazione delle pretese deluse covava sempre nell'ombra. Non a caso, già negli anni Sessanta del Cinquecento la cronaca della vita cittadina genovese registra, come un delicato sismografo, il risveglio dei motivi di attrito fra autorità civile e autorità religiosa sui diritti di precedenza e per l'uso dei segni di distinzione. Le stesse riforme costituzionali del 1576, con il loro deciso rilancio della sovranità della Repubblica e l'enfasi posta sulla compattezza del suo sistema di governo, certamente non favorirono la ricomposizione dei rapporti al vertice dello Stato. Furono ribadite e ulteriormente precisate le modalità d'intervento delle magistrature e delle massime autorità civili nelle cerimonie religiose più solenni, in un contesto cittadino che vedeva dilatarsi il confronto tra le due autorità sul terreno sostanziale dei conflitti giurisdizionali. Le pretese di controllo del potere politico, da una parte, e le rivendicazioni di autonomia del ceto ecclesiastico, dall'altra, venivano inevitabilmente a confliggere su questioni nevralgiche come i margini di immunità fiscale e giudiziaria da riconoscere a enti e persone ecclesiastiche, il controllo del mondo turbolento delle confraternite laicali, i poteri del tribunale arcivescovile e di quello gestito congiuntamente da arcivescovo e inquisitore delegato per i crimini intorno alla fede.

Alla vigilia dell'elezione di Alessandro Centurione alla cattedra genovese (1591), le contese aperte in materia di giurisdizione, in particolare tra la Rota criminale della Repubblica e il vicario della Curia diocesana sui due fronti contrapposti, erano sfociate in un nuovo ricorso dei contendenti all'ar-

bitrato superiore di Roma. Il pontefice in persona intervenne nella vertenza, schierandosi (ma la cosa non era sempre ovvia in casi del genere) a favore della condotta seguita dalla Curia genovese, tesa ad impedire che la giurisdizione civile si ampliasse a danno di quella ecclesiastica, o che comunque la capacità di manovra di quest'ultima fosse ostacolata nella sua auspicata crescita di vigore. Ciò non bastò a rasserenare gli animi. Il Centurione medesimo, trasferitosi in sede solo alla fine di maggio del 1592, preferì fare il suo ingresso in città «in lettica in brevibus e tacitamente la istessa sera», rinunciando a ogni pompa per non rinfocolare le opposte interpretazioni delle parti in conflitto sull'ordine del rituale e sulle reciproche dimostrazioni di ossequio. Non poté essere evitata, invece, la celebrazione congiunta della Messa in S. Lorenzo per la festa dell'Unione (12 settembre). Nel clima già teso, l'avvenimento si risolse in una prova di forza e portò alla rottura dichiarata tra il governo laico e l'arcivescovo, «entrambi intransigenti difensori delle proprie prerogative».

Lo scontro proseguì e conobbe manifestazioni non meno acute nei mesi successivi, facendo riemergere in primo piano i punti più gravi di dissenso che da tempo dividevano le due massime autorità della Repubblica. In linea con quanto altrove avevano ottenuto, o ancora stavano cercando di ottenere i vescovi della riforma tridentina, il Centurione vantava il suo pieno diritto di dotarsi di una scorta armata per consentire il libero funzionamento del tribunale arcivescovile e renderne più incisivo l'esercizio di una autonoma giurisdizione punitiva. Riadattò le carceri, anche allo scopo di farvi rinchiodare i secolari incorsi in pubbliche infrazioni contro la moralità e la religione in attesa di processo. Pretese che al tribunale di Curia venissero deferiti i violatori del riposo festivo, i concubinari, i colpevoli di ogni crimine che attentasse al codice etico dei comandamenti e dei precetti ecclesiastici, scontrandosi con i Procuratori della Repubblica, secondo cui era invece comprovata la consuetudine di far rientrare il giudizio su queste forme di deviazione nelle competenze del foro civile. Vi furono arresti ripetuti di laici, nuove proteste da parte del governo. Si giunse infine alla costituzione di una Giunta di giurisdizione, o Giunta ecclesiastica, composta di tre senatori, con l'incarico di tutelare i diritti del potere laico contro i rischi di ingerenza di un'autorità religiosa rinvigorita nelle proprie ambizioni e resa più consapevole del suo grado eminente di dignità.

Dalla parte della Chiesa, secondo la visione ideale fissata dai suoi giuristi e dai suoi teologi, la posta in gioco era la possibilità di estendere la

proposta del messaggio religioso e la cura pastorale delle coscienze alla vita del popolo dei fedeli abbracciata nella totalità dei suoi momenti e delle sue sfere, incluse quelle che oggi immaginiamo più neutre e 'profane'. Per essere « vera », « perfetta », la riforma dei costumi doveva per forza di cose essere anche « universale », « generale », come non di rado si esprimono le fonti dell'epoca: di « general reformazione de chierici, e laici » parla esplicitamente la legislazione sinodale genovese dell'ultimo Cinquecento. A questo desiderio di ricristianizzazione della società nel suo insieme, i tutori dell'ordine della Repubblica rispondevano con l'arma di un « tribunale terribile, continuo martello dei vescovi dello Stato ». L'efficace metafora è riferita, nell'ottocentesca *Storia ecclesiastica di Genova e della Liguria* del Semeria, alla già citata Giunta di giurisdizione. Attiva dal 1593, essa aveva il compito di deliberare ed emetteva decreti sui punti controversi in materia di rituali pubblici che prevedessero la partecipazione dell'arcivescovo, di preminenze del doge e dei Governatori, estendendo le proprie competenze a tutto il campo delle immunità attribuite ai luoghi sacri e alle persone degli ecclesiastici.

I conflitti aperti rimasero una spina fastidiosa nel fianco per tutta la durata del governo del Centurione. Nonostante il lavoro incessante della diplomazia per ricucire la frattura con l'avallo autorevole dei dicasteri della Curia romana, cui entrambi i contendenti cercavano di appoggiarsi per difendere le contrapposte vedute, l'episcopato dell'ultimo decennio del Cinquecento si trascinò, di fatto, « in continui dispareri col governo in materia di criminale e di cerimoniale ». Nuovi contrasti insorsero, per fare un esempio, sul funzionamento e i poteri del magistrato di Misericordia, che invadeva un altro terreno 'misto' particolarmente caro, oltre che agli organi del potere laico, alla tradizionale vocazione caritativa e assistenziale del mondo ecclesiastico. Alla fine, papa Clemente VIII preferì invitare lo sfortunato arcivescovo genovese a presentarsi di persona a Roma per rendere minutamente conto della « poca soddisfazione » che la Repubblica mostrava verso chi, invece, avrebbe dovuto riconoscere come figlio diletto. Deluse anche le ultime speranze nel ripristino di un clima di fiducia e di collaborazione reciproca, prevalse l'opinione di aggirare gli ostacoli tornando a giocare nuove carte. E così il Centurione fu indotto ad accettare la rinuncia all'incarico, cedendo il proprio posto a Matteo Rivarola (1596), e non gli restò che ritirarsi in buon ordine nei ranghi di quella Curia che, comunque, non gli aveva mai fatto mancare la sua solidarietà di fondo.

In un contesto del genere, in cui il destino delle istituzioni della Chiesa e la cura dei rapporti con la religione restavano strettamente intrecciati al buon ordine della politica cittadina tenuta nelle mani dell'élite nobiliare-finanziaria, gli spazi di manovra lasciati al clero più attivamente fautore del programma delle riforme dovevano per forza di cose subire restrizioni, controlli e condizionamenti di vario genere. Forse ciò aiuta a spiegare come mai, rispetto ad altre situazioni note dell'Italia del tardo Cinquecento, la storia della Chiesa genovese risulti contraddistinta da una minore frequenza di segnali capaci di tradurre in atti pienamente ufficiali, da tutti apprezzabili e per tutti vincolanti, il passaggio al nuovo stile del governo episcopale 'forte', personalistico e militante, tipico degli ideali della prima stagione tridentina.

Stando ai decreti di riforma del concilio di Trento, l'ambito privilegiato e più alto per l'esercizio del governo della Chiesa locale doveva essere costituito dal sinodo generale del suo clero, previsto a scadenza annuale. Restituito a una precisa regolarità, il sinodo aveva il compito di cementare il legame di solidarietà fra il vescovo e le rappresentanze se non altro più qualificate del ceto sacerdotale della diocesi. Nel suo ambito, secondo l'antica tradizione che risaliva ai secoli medievali, doveva essere messo a punto l'apparato di norme e consuetudini su cui si reggevano la vita liturgica e sacramentale, il servizio del clero e la rete organizzativa delle istituzioni della diocesi, e si sarebbe dovuto tentare, inoltre, di dare risposta ai problemi nuovi che l'evolversi delle circostanze avrebbe necessariamente sollevato con l'andare del tempo. Nell'arcidiocesi di Genova, tuttavia, le cose andarono diversamente. Il primo sinodo tenuto all'indomani del concilio non poté essere convocato prima del 1588; o almeno il sinodo diocesano riunito nel settembre di quell'anno dall'« illustrissimo e reverendissimo signor cardinale Saoli, perpetuo amministratore dell'arcivescovato », è il primo di cui ci siano rimasti precise notizie e un *corpus* di decreti dati prontamente alle stampe. Non pare che si tennero poi altri sinodi fino a quello presieduto dal cardinale Orazio Spinola nel 1604.

Ancora più tardiva è la documentazione relativa al secondo momento fondamentale di manifestazione della nuova autorità del vescovo quale maestro e pastore dell'intera comunità dei suoi fedeli. Insieme al sinodo, la normativa tridentina aveva insistito sulla ripresa della prassi, anch'essa di antiche radici canoniche, della visita alle parrocchie che componevano il mosaico della diocesi. Quanto mai utile per il controllo diretto della situazione in ogni ambito locale – cui però risultavano funzionali, prima ancora,

le ispezioni più assiduamente condotte dalle autorità ecclesiastiche periferiche nei singoli distretti di competenza e la loro corrispondenza epistolare con il centro della Curia diocesana –, la visita era un atto indispensabile per affermare la dignità del vescovo come signore e massima autorità religiosa del territorio. Dalle visite e dal materiale informativo più eterogeneo attinto attraverso i canali della piramide ecclesiastica si ricavano le indicazioni che servivano a dare concretezza al disegno della legislazione diocesana e consentivano di seguirne l'attuazione pratica; così come, in senso inverso, il corredo di decreti, obblighi e regolamenti distribuiti negli atti dei sinodi e frutto della più ampia produzione di norme che aveva il suo fulcro nella « famiglia » di collaboratori del vescovo si condensava nella griglia del questionario su cui era imbastito il dialogo dei visitatori con i fedeli delle comunità e fissava la serie delle incombenze loro richieste. Senza dimenticare, dunque, che altri sistemi meno appariscenti di raccolta e verifica delle informazioni poterono essere affidati alla collaborazione di vicari, pievani ed ecclesiastici di fiducia al servizio dell'apparato centrale della Curia, aggirando la difficoltà del coinvolgimento continuo e personale del pastore alla testa della diocesi, bisogna riconoscere che la prima visita di arcivescovi genovesi in età tridentina di cui si conservi sicura traccia documentaria è quella indetta dal Rivarola. Ma siamo già all'altezza del 1597, a oltre trent'anni di distanza dalla conclusione del concilio di Trento e dal teorico decollo della sua stagione di riforme.

È questo un altro dei segnali che costringono a rivedere cronologia e portata della svolta riformatrice cinquecentesca. Come i contrasti verificatisi nei rapporti con il tradizionale alleato del potere civile lasciano intuire il peso delle resistenze, anche istituzionali, che frenarono il passaggio al nuovo stile di esercizio dell'autorità vescovile, allo stesso modo l'innesto ritardato, nel tronco della vita ecclesiastica locale, di alcuni degli strumenti più tipici del modello tridentino di governo diocesano sembra riflettere un'uguale situazione di impaccio, di non automatico e totale adeguamento al codice di prescrizioni della Chiesa che guardava al suo centro romano, e di cui la diocesi, pure, era parte integrante. Sul punto delicato del diritto di visita alle comunità suddite, è probabile entrasse nuovamente in gioco una questione di concorrenza dei poteri. Il potere laico non doveva vedere di buon occhio la propensione della Chiesa tridentina ad estendere verso i territori rurali periferici l'esercizio delle sue dirette funzioni di autorità. Anche lo sviluppo di un ciclico piano di visite gestite in modo diretto dai più stretti collaboratori del vescovo doveva apparire una innovazione che, nel momento in cui ri-

schiava di modificare molti equilibri di forze a livello locale, apriva un fronte di iniziativa ecclesiastica meno facilmente controllabile di quello prima imperniato sull'universo urbano, entro il quale il potere vescovile si mostrava pago di ritagliarsi il suo ruolo privilegiato.

Gli intralci opposti al radicamento del nuovo prestigio vescovile non furono in ogni caso insormontabili, né si deve pensare che fossero nutriti unicamente dall'attaccamento dell'élite secolare alle sue posizioni di primato nel sistema della società del tempo. Allo spirito di competizione delle magistrature in cui si riunivano le autorità civili, si aggiungevano gli scarsi entusiasmi dei molteplici corpi ecclesiastici inferiori e di parte almeno del loro clero più tradizionalista, ovviamente restii a lasciarsi inglobare nella rete dei controlli e delle richieste che si diramavano ora in modo intensificato dal centro della Curia diocesana. A fianco dei rinvii e delle obiezioni ci furono, del resto, i compromessi che poterono dare qualche limitata soddisfazione alle esigenze contrastanti delle diverse parti in causa. Soprattutto, non bisogna dimenticarlo, si registrarono anche i primi successi della strategia ecclesiastica ispirata all'agenda della riorganizzazione tridentina del governo vescovile, con il varo di iniziative che permisero di introdurre elementi significativi di novità, non solo formale, in un quadro pur dominato dal riferimento ai modelli e alle consuetudini del passato. Per il suo marcato valore anche simbolico, è da segnalare qui con speciale risalto la riuscita convocazione del concilio dei vescovi della provincia metropolitana di Genova, già entro l'arco di anni dell'episcopato di Cipriano Pallavicini (arcivescovo dal 1567 al 1586).

Non si conosce la data precisa di svolgimento del concilio provinciale. Sappiamo soltanto che il suo *corpus* di decreti fu approvato dagli organismi competenti delle Congregazioni romane, decise a rivendicare su ogni fronte il loro potere superiore di controllo, il 9 ottobre del 1574, e che già nel 1575 ne furono rese disponibili edizioni a stampa, per di più con il testo tradotto in lingua italiana. D'altra parte il concilio non poté essere stato convocato anteriormente alla primavera del 1573, dal momento che solo il 23 febbraio di quell'anno risulta promosso alla sede suffraganea di Nebbio, in Corsica, uno dei prelati partecipanti all'assemblea. Oltre al vescovo di Nebbio, non fecero mancare la loro presenza al solenne appuntamento genovese gli altri vescovi delle diocesi dipendenti di Terraferma (Albenga, Brugnato, Noli; da Bobbio fu invece inviato un procuratore), e così pure il vescovo della seconda diocesi insulare, quella di Mariana e Accia, fuse istituzionalmente tra loro. Posizione a sé stante occupava il procuratore di Luni e Sarzana, diocesi rico-

nosciuta immediatamente soggetta alla sede pontificia, ma che in obbedienza ai decreti tridentini era ugualmente tenuta a partecipare alle convocazioni dei concili provinciali associandosi alle diocesi confinanti con cui avesse maggiori facilità di rapporto. Il concilio ecumenico aveva anche stabilito, a dire il vero, che questi incontri fra le massime autorità ecclesiastiche di ogni regione del mondo cattolico, riunendo prelati dispersi in un territorio più ampio di quello di una sola diocesi e collocandosi inoltre, per dignità intrinseca e valore normativo della legislazione prodotta, al di sopra della serie più frequente dei sinodi locali, dovessero avere cadenza triennale: una pia utopia animata dal desiderio di ripristinare, in forme più regolari e moderne, un'altra delle antiche consuetudini cadute in disuso nella storia degli ultimi secoli della cristianità, e che in effetti solo in alcuni luoghi privilegiati si riuscì ad assecondare – ma anche qui non senza approssimazioni e rinvii nel rispetto della periodicità rigorosa – almeno nei primi decenni della stagione tridentina e, con sempre maggiori difficoltà, spingendosi fino all'aprirsi del nuovo secolo. Poi dovunque, in Italia, i concili provinciali si diradarono fino al punto, in pratica, di scomparire nuovamente dall'orizzonte della prassi ecclesiale, conoscendo una seconda ripresa solo in età contemporanea.

Se a Genova era stata precoce, tutto sommato, la riuscita della prima convocazione dei vescovi suffraganei, rapido e definitivo fu anche l'abbandono di ogni ulteriore tentativo nella medesima direzione: concili provinciali non vi furono più riuniti fino a quello indetto dal cardinal Siri nel 1950, dopo un intervallo di quasi quattro secoli. Alla luce di quanto si è detto, anche questo blocco di una delle più rilevanti forme di iniziativa del potere vescovile non deve sorprendere. È risaputo che, in generale, i concili richiedevano il consenso preliminare dei detentori del potere laico, traendo intuitibile beneficio dalla saldatura con le loro strategie di governo. Dove questa si logorava ed era messa in discussione o dove, semplicemente, i confini della provincia ecclesiastica si dilatavano a entità politiche diverse, diventava meno agevole programmare e condurre in porto assemblee deliberative fra alti prelati la cui funzione di sommo tribunale legiferante veniva ad incrociarsi con i poteri di comando sulla vita collettiva amministrati dai centri del governo cittadino e degli Stati. Alle difficoltà esterne si sommava, poi, l'inevitabile perdita di slancio connessa al rischio di saturazione progressiva del quadro di usi e norme legislative proposti all'osservanza dell'intera Chiesa locale. Con la robusta eredità dei decreti del concilio di Trento alle spalle, l'apparato di prescrizioni messo a punto e adattato alle singole situazioni

con i primi concili provinciali e quello, su scala più ridotta, dei sinodi diocesani andavano riducendosi sempre di più, nel tempo, gli spiragli che restavano aperti per correzioni e nuove aggiunte. Dall'esigenza teorica di introdurre ritocchi inediti nel tronco di un impianto ormai definito, si passava semmai a quella, più laboriosa e decisiva, della sua traduzione in realtà.

Una impressione di organicità già elaborata e, sui punti sostanziali, tutt'altro che facilmente integrabile è anche quella che si ricava dalla lettura dei decreti del concilio provinciale genovese dell'inverno-estate 1573-74. L'intero campo della vita religiosa e liturgica, le istituzioni del governo ecclesiastico e le strutture della vita cristiana dei laici, la cura della dottrina e i modelli ideali di comportamento vi sono abbracciati secondo un preciso ordine gerarchico, che ricalca quello consueto degli schemi legislativi della Chiesa del tempo. Al primo posto vengono le norme sulla professione della vera fede e sulla lotta contro l'eresia. Questione di fondo appare illuminare le coscienze e intensificare la propagazione delle buone idee: si insiste sullo studio della teologia e sul dovere della predicazione da parte del clero, sulla preparazione culturale dei nuovi sacerdoti, sull'insegnamento del catechismo rivolto alla massa dei fedeli comuni, sull'opera educativa dei maestri di scuola. L'amministrazione dei sacramenti e della liturgia, l'uso delle reliquie, delle immagini e dei luoghi sacri, i doveri di ordinata custodia degli edifici e dei cimiteri delineano l'ampio settore riservato al decoro del culto cristiano. Si passa quindi al discorso sulla figura del vescovo, sui suoi obblighi e sullo stile esemplare della sua condotta, dall'inizio della funzione di governo fino alla morte edificante e alla sepoltura; dal vescovo ci si sposta alla delicata materia della collazione dei benefici ecclesiastici e alle nuove regole da introdurre per vagliare più scrupolosamente l'accesso dei sacerdoti alla cura delle anime. Siamo ormai al cuore della trattazione riservata ai gestori più diretti e ai primi responsabili della pratica ordinata del culto cristiano: i componenti del clero secolare, i religiosi degli ordini regolari, le monache, il parroco e le altre figure subalterne del clero delle parrocchie. Scendendo al gradino inferiore della scala di dignità, viene poi la volta delle materie più direttamente legate alla partecipazione dei laici alla vita religiosa: processioni e rappresentazioni sacre, funerali, sepolture, tutela dei patrimoni ecclesiastici, ruolo di protettori e amministratori di chiese e luoghi pii, razionalizzazione delle attività caritative, confraternite, indulgenze, norme sul digiuno e la santificazione dei giorni di festa, sanzione delle forme di comportamento in palese contrasto con l'etica di una comunità cristiana solidale, a danno di bestemmiatori, violatori della santità del matrimonio, meretrici, usurari. Da

ultimo – e la coda è di per sé rivelatrice del tipo di mentalità religiosa cui si ispirava la Chiesa del tempo nel disegnare la sua fisionomia complessiva – incontriamo le prescrizioni sul foro giudiziario episcopale. Tutt'altro che scontata e retorica appare qui la sottolineatura dell'aiuto da chiedere a principi e magistrati secolari per dare forza costrittiva ai pronunciamenti dell'autorità ecclesiastica, cui si uniscono, in perfetta coerenza, le postille conclusive sulle pene da prevedere per i colpevoli di infrazioni che attentavano alla comune legislazione delle Chiese sorelle della sede genovese.

I decreti del concilio provinciale fissano, in pratica, una carta minuziosa del ventaglio di istituzioni e del nuovo codice di condotta cui doveva d'ora in poi uniformarsi la vita religiosa della regione. Erano un punto di avvio chiaro e obbligante per tutti, che indicava in modo autorevole la linea lungo la quale procedere per portare a perfezione l'opera di restauro di un sistema dominato dalla consuetudine. Nel confronto, a volte anche aspro, con la forza persistente di un passato ancora dotato di pieno vigore, lontano dal sentirsi condannato a morire – un passato che bisognava riplasmare e correggere dall'interno con paziente tenacia, a costo di incrociare le armi con l'assetto dei poteri che si faceva garante della stabilità nel tempo del corpo sociale –, i cambiamenti, come abbiamo detto, non poterono essere su ogni lato simultanei, radicali e in tutto irreversibili. Eppure è certo che molte cose si modificarono: vecchi usi persero da soli d'importanza e furono lasciati cadere, altri furono combattuti con deliberata intransigenza per fare spazio a regole inedite; nuovi tratti originali vennero ad aggiungersi al paesaggio ereditato dalla tradizione. Furono realizzati sforzi significativi per riorganizzare e rilanciare la vita pastorale delle parrocchie. Si diede avvio alla riqualificazione, secondo nuovi criteri di competenza 'professionale' e di rigore morale, del clero esistente. Vennero impiantate le basi di una rete di scuole per l'insegnamento della dottrina cristiana anche in mezzo ai ceti popolari più scarsamente istruiti. La medesima spinta innovatrice si coglie nella riforma del mondo associativo delle confraternite. Si cercò di allargare ad ogni comunità di fedeli la presenza del sodalizio dedito al culto prioritario e irrinunciabile del sacramento eucaristico, per il cui indirizzo i decreti del concilio provinciale suggerivano di adottare gli statuti in vigore presso la confraternita del *Corpus Domini* ospitata dalla cattedrale, cioè nella chiesa-madre di ogni diocesi. L'uniformazione delle confraternite parrocchiali si inseriva in un più ampio disegno di controllo che poi si estendeva immediatamente alle altre confraternite preesistenti, a partire da quelle più robuste e dinamiche dei Disciplinati, cui ugualmente si imposero statuti e consuetudini omogenei.

Nel 1587 l'arcivescovo Antonio Sauli fece stampare per loro regole comuni ricalcate su quelle elaborate a Milano dal vescovo-modello della Controriforma, Carlo Borromeo. Ma già i decreti del concilio provinciale genovese, su un punto che sicuramente dovette sollevare difficoltà e forti resistenze dal basso, avevano proibito la celebrazione degli antichi riti conviviali che avevano il compito di cementare il senso di solidarietà unendo pasti in comune e distribuzioni di cibi benedetti alle feste più solenni del calendario liturgico, in particolare al ricordo dell'ultima cena di Cristo con i suoi apostoli nel triduo della Settimana Santa.

L'addomesticamento e quindi anche l'arricchimento, nel senso della qualità prima che dell'accumulo in quantità, della vita religiosa collettiva non si fermarono certo alla trama capillare delle confraternite, baluardo del vivace protagonismo dei laici e delle loro parentele. Contro tutte le forme di deviazione superstiziosa e i culti di dubbia legittimità della religione popolare più povera e istintiva fu condotta una insistente polemica, i cui esiti pratici dovettero però mantenersi inferiori alle aspettative che vi riponevano i suoi promotori. In altre direzioni, i successi risultarono più facilmente misurabili. Venne ancora di più potenziata la rete caritativa gestita dai luoghi pii e, di nuovo, dai sodalizi confraternali dei laici, in continuità, del resto, con tendenze che già prima della fase tridentina avevano messo radici nell'ambiente genovese. Progressi significativi si registrarono pure nella crescita della diffusione e dell'uso a scopo edificante e come strumento educativo delle stampe devozionali, delle immagini, dei libri e dei sussidi scritti di ogni genere, in mezzo al clero e ai sostenitori delle confraternite più qualificate, negli ambienti claustrali femminili, nelle cerchie familiari delle parentele più dotate di mezzi e aperte ai circuiti dello scambio culturale. Contatto con il nutrimento della cultura scritta, restituita a una più larga fruizione collettiva, e suggestione crescente delle devozioni moderne legate alla pietà eucaristica, al culto del Santo Rosario, alla pratica degli esercizi spirituali e dell'orazione mentale, erano le due sponde più caratteristiche di uno sforzo pedagogico intensificato che si rivolgeva alla generalità del popolo dei fedeli. Sforzo che si prefiggeva come mete un controllo più efficace sul sentimento religioso e sulla condotta morale quotidiana degli individui; l'affinamento della loro capacità di introspezione e di preghiera interiore, attraverso pratiche come l'esame di coscienza e la confessione sistematica dei peccati; in una parola, lo sviluppo di una riforma generale dei costumi che mirava a fare presa (ma non sempre, naturalmente, ci riusciva con identici risultati) sulla vita domestica, sulla realtà

del lavoro e delle professioni, sull'uso del tempo libero, sull'esercizio delle responsabilità pubbliche e politiche.

Dietro questo consolidamento dell'impianto religioso collettivo si deve immaginare l'incrocio di tanti contributi diversi e l'entrata in gioco di una serie di attori molteplici, il cui concorso pluralistico va ricostruito nel suo insieme se si vuole disegnare un quadro di tutte le forze in campo. Quando si parla di riforme «tridentine», si tende in genere ad enfatizzare il ruolo decisivo svolto dai sinodi, l'importanza delle visite pastorali, il controllo sulle istituzioni della vita parrocchiale. Si mette l'accento sull'azione del vescovo e dei suoi più capaci collaboratori reclutati nelle file del clero diocesano. Viene trascurato, invece, l'influsso, non meno determinante – su alcuni aspetti, anzi, unico e del tutto insostituibile – esercitato dalle forze del clero regolare. Quelle forze che già avevano coperto uno spazio di primaria rilevanza nel contesto della religione cittadina rinascimentale. E che proprio nel corso del Cinquecento – già prima, ma ancora di più dopo l'avvio delle riforme patrociniate dai vescovi dell'età tridentina – videro sorprendentemente dilatarsi il loro rilievo grazie alla fortuna delle nuove congregazioni di chierici «regolari», viventi in comunità secondo una regola religiosa ma chiamati a fondare la loro vocazione sull'esercizio operoso di un ministero di tipo 'apostolico', aperto verso il mondo.

Genova non fu esclusa da questa ondata di ringiovanimento dei quadri del clero regolare, nutrita dagli ideali di santità e dagli slanci più generosi di fervore confluiti nel composito movimento della 'riforma cattolica'. Nel 1554 avviarono la loro presenza in città i gesuiti, pilastro di un nuovo cattolicesimo creativo e conquistatore, ricollocato al cuore della moderna vita sociale. Come si verificava altrove, fulcro delle loro attività divenne l'istruzione impartita alle giovani generazioni delle classi elevate nel collegio (l'attuale palazzo dell'Università in via Balbi), e da qui si diramavano rapporti e cure di iniziative incanalati soprattutto verso l'impegno in campo intellettuale e l'azione pastorale nell'ambito dell'élite cittadina. Nel 1572 fecero la loro comparsa i teatini, che si stabilirono presto nell'antico monastero di S. Siro. Nel 1575 fu la volta dei somaschi, specializzati fin dall'origine nell'assistenza agli orfani e all'infanzia più povera, in breve tempo al lavoro in tre case distinte, fra cui la Maddalena. Nel 1594 san Camillo de Lellis, che fu a Genova in ripetute occasioni, vi aprì una casa di ministri degli infermi o crociferi, i quali svolgevano un prezioso servizio caritativo nella cura dei malati e all'interno degli ambienti ospedalieri. Più avanti an-

cora, appena varcata la soglia del nuovo secolo, si aggiunsero barnabiti e scolopi.

Come si vede, i frutti più significativi del rinnovamento cinquecentesco dello stile di vita ascetica dei religiosi attecchirono, schierandosi al fianco delle comunità monastiche e degli ordini mendicanti preesistenti, proprio al culmine della ristrutturazione tridentina della Chiesa diocesana. La coincidenza è indubbiamente da sottolineare. Dalle nuove congregazioni di vita attiva, così come continuava a succedere per gli altri ordini tradizionali più collaudati e vivaci, provenivano confessori, predicatori, maestri di spirito pronti a dare man forte nell'opera di insegnamento religioso e di riforma del comportamento morale che stava ugualmente al cuore delle strategie pastorali dell'arcivescovo e della sua Curia. Nelle chiese e nei collegi dei regolari prendevano a riunirsi confraternite e gruppi di devoti che si inserivano con apporti originali nelle reti dell'associazionismo laicale della città. Ai suoi abitanti e alla vasta corona di territorio che alla città guardava come modello da ricalcare i diversi gruppi di religiosi fornivano nuovi testi, catechismi, libri di canti e di preghiera da cui la Chiesa diocesana nella sua interezza poteva trarre giovamento. All'interno di essa proponevano forme di impegno caritativo e il sostegno di iniziative, soprattutto nel campo ospedaliero e assistenziale, che giungevano ad invadere la sfera della vita pubblica e in cui gli impulsi della generosità volontaria si combinavano con i doveri del prestigio e il mecenatismo sociale dei benestanti, portandoli ad entrare in contatto con individui e settori della realtà urbana in stato di difficoltà, esposti a situazioni di bisogno non ancora coperte da reti protettive e di aiuto.

Di tutto questo intreccio di influssi e di attività operose che si annodava intorno al mondo del clero regolare anche la piramide gerarchica che imbrigliava le strutture dell'organizzazione diocesana doveva tener conto. Non si poteva rinunciare al dialogo con i nuovi centri di attrazione per le pratiche religiose degli individui e trascurare la fitta trama di legami fra chierici e laici in cui si incanalava il potenziamento di un mondo ecclesiastico sottratto, per altro, al dominio totale ed esclusivo del vescovo. Di fronte alla pluralità dei soggetti che si dividevano la scena della religione collettiva, diventava necessario esigere il rispetto di alcune regole comuni, cercare di contenere la concorrenza che inevitabilmente si sprigionava sul fronte della spartizione delle elemosine e dei lasciti dei fedeli, nella cattura delle loro simpatie devozionali, in molti casi anche nella scelta dei percorsi cui avviare figli, figlie e nipoti destinati all'abbandono del « secolo ». Le gelosie e i conflitti di inte-

resse erano il sottofondo obbligato della convivenza in uno spazio chiuso fra enti istituzionali diversi e indipendenti l'uno dall'altro. Ma la coabitazione forzata aveva anche effetti benefici. Offriva alle alleanze familiari e alle istituzioni cittadine in competizione fra loro – anche alla costellazione degli organi del potere civile in lotta contro le autorità della Chiesa diocesana e i ministri della Curia stretti intorno alla figura dell'arcivescovo – la possibilità di procurarsi consiglieri e padri spirituali senza dipendere da un unico centro di controllo, scavalcando il condizionamento intransigente delle fazioni ecclesiastiche avversarie; con il risultato, quindi, di riuscire a mantenere un legame vitale con il mondo della pratica religiosa anche quando talune sue espressioni di potere e le prescrizioni normative che ne venivano fatte discendere erano criticate come obiettivi polemici e duramente combattute. Anche i servitori dello Stato che si scontravano con gli « ufficiali » e i giudici della Chiesa locale e rischiavano, nei casi più gravi, di incorrere nelle scomuniche potevano, a modo loro, coltivare uno spirito di devozione. Ed era fra le braccia protettive dei gesuiti, dei francescani, dei teatini, degli agostiniani (e via dicendo) che essi più facilmente erano in grado di trovare riparo, quando non un deliberato e fattivo sostegno contro ogni centralismo clericale che minacciasse di degenerare in pretesa di imposizione egemonica. Al di là dei momenti di tensione e dei frequenti conflitti fra istituzioni rivali, la stessa geografia ramificata dei luoghi di culto, la mappa delle devozioni e dei gruppi associativi patrocinati dalla folla eterogenea dei regolari contribuivano a dilatare e ad arricchire di intensi motivi di richiamo l'offerta del messaggio religioso proposto all'insieme della popolazione locale. Dei modelli trasmessi, l'articolata pastorale dei religiosi poteva più efficacemente illuminare le basi dottrinali e rafforzare quelle implicazioni etiche di fondo che non era sempre facile tenere unite alla pratica della vera pietà. Una feconda vena educativa e la padronanza di linguaggi comunicativi adattati alle esigenze di un pubblico il più possibile vasto e diversificato li spingevano ad adoperarsi per mettere in circolazione e far meglio conoscere modelli di santità e percorsi di perfezione che, almeno negli ambienti più ricettivi del popolo dei fedeli, favorivano il largo successo del richiamo agiografico e dei culti incentrati sui campioni delle virtù cristiane e sui grandi dispensatori di grazie e miracoli, nel medesimo momento in cui, ad un gradino più elevato di richiesta, si suggerivano le mete ultime del più radicale e deciso coinvolgimento interiore con i precetti della fede da tutti condivisa, ma non da tutti ugualmente assecondata fino alle sue estreme conseguenze.

Più ancora che il mondo delle confraternite devote influenzate dal clero e dai direttori di spirito reclutati fra i regolari, era quello delle comunità religiose femminili a mostrare con dinamica esuberanza quale forza di persuasione riuscisse a conquistare l'insieme delle proposte che si riversava sul territorio della diocesi muovendo dal mosaico dei suoi conventi e delle case di chierici regolari. I canali di influsso, come si è detto, erano molteplici e si incrociavano continuamente fra loro, amplificandosi a vicenda. In più di un caso, l'effetto era quello di giungere a far riecheggiare nell'ambito locale il fascino di esperienze di altissima qualità, non importa se avviate altrove, ricreando davanti a una cerchia di nuovi potenziali fruitori la loro fresca, vigorosa capacità di contagio. Il clima favorevole risentiva soprattutto della grande espansione cinquecentesca delle nuove famiglie di religiosi, dai movimenti osservanti alle congregazioni di vita attiva impegnate nell'opera di riforma del popolo cristiano. Il nesso con gli sviluppi della realtà religiosa locale si coglie molto bene nella vicenda dei carmelitani scalzi, che nel 1584, tramite padre Nicolò Doria, rientrato dalla Spagna in Italia, si insediarono in città a S. Anna, facendone il primo convento della riforma dell'ordine ispirata al magistero di Teresa d'Ávila aperto fuori dalla terra d'origine. La vita e gli scritti della mistica carmelitana indicavano la traccia precisa di uno fra i più prestigiosi modelli di perfezione che il rigoglio cinquecentesco delle «sante vive» e delle «divine madri», spesso legate ai circoli religiosi di indirizzo riformatore, andava imponendo all'attenzione di un vasto pubblico, soprattutto femminile – come è naturale, per simbiosi di gusti e di condizioni concrete di esistenza. Ma il modello carmelitano non era unico né esclusivo. Nell'ambiente genovese restava molto vivo anche il ricordo della santa cittadina Caterina: la «beata Caterinetta», come si prese l'abitudine di evocarla familiarmente, secondo quanto già suggeriva il frontespizio del suo *Libro de la vita mirabile et dottrina santa*, dato alle stampe per la prima volta in città solo nel 1551. Nella sua scia si inserì il magistero spirituale di Battistina Vernazza (1497-1587), figlia del fondatore del Divino Amore, le cui opere cominciarono a circolare a stampa a partire dal 1588. Le due menzionate, erano le glorie della santità e della religione cittadina dei tempi più recenti. Alle loro ali continuava a disporsi, nell'immaginario di una fervida pietà lanciata verso l'imitazione incondizionata e, anzi, la fisica immedesimazione con il supremo Maestro, la lunga teoria delle sante, delle mistiche e delle fondatrici di ordini e comunità di tutta la storia della Chiesa, dalle vergini eremite del primo Oriente cristiano fino a santa Chiara, santa Caterina da Siena, Angela da Foligno, Caterina da Bologna, e altre ancora: una galleria di

figure esemplari intorno a cui proliferavano storie mirabili e intense pratiche devote, che dovevano catturare il sentimento patetico e il cuore prima ancora che l'intelligenza partecipe dell'individuo attratto dalla vita di fede. Era questa la via attraverso la quale i lettori e le ammiratrici più docili dei santi e delle sante del passato erano incitati a tentare in ogni modo di ricalcare i passi già percorsi dai loro modelli, a riprodurne le gesta eroiche per farsi poi, a loro volta, maestri dei propri fratelli cristiani, creatori di nuove opere e di nuove comunità religiose da dilatare in uno spazio senza frontiere, ma che aveva sempre il suo centro pulsante nella patria cittadina di origine.

Il mondo monastico e claustrale femminile appare tutto attraversato, nella Genova del secondo Cinquecento, da un fermento sotterraneo che covava sotto la coltre della disciplina esteriore e al di là dell'imposizione di nuove regole più restrittive. Si assistette certamente, all'indomani del concilio di Trento, all'irrigidimento dei vincoli della clausura e al tentativo di riassorbire anche le esperienze più aperte ai contatti con il mondo esterno dentro gli schemi privilegiati della vita comunitaria fondata sulla stabilità dei voti solenni. Ciò che premeva era rinsaldare i controlli dell'autorità ecclesiastica, e in particolare dell'autorità vescovile, su un settore nevralgico dell'impianto della Chiesa cittadina, secondo una prospettiva che proprio il riordino legislativo della fase conciliare aveva incoraggiato. Se accendeva nuovi motivi di conflitto con lo spirito di autonomia degli ordini del clero regolare, nel medesimo tempo la nuova strategia di accerchiamento portava a maturazione quella volontà di lotta contro abusi e rilassamenti negli obblighi dell'osservanza che già a fronte dell'eclissi di potere dei vescovi rinascimentali aveva indotto le istituzioni del governo secolare a intervenire per tutelare da vicino i luoghi dedicati alla vita di preghiera e all'isolamento dal mondo delle donne costrette al nubilato. D'altra parte non si può dire che ci si trovasse, allora, davanti a una restaurazione dell'ordine che avanzava come un rullo compressore distruttivo. L'intransigente « serrata » di porte e finestre, le norme minuziose sulla preparazione delle novizie e per l'ammissione alla professione religiosa, i confessori e i direttori di coscienza trasformati in padri severi nelle cui mani si fissava l'insindacabile giudizio sulla fedeltà dei singoli alla legge stabilita, il filtro imposto a una letteratura edificante e ad una predicazione che si volevano rendere sicure nelle loro basi di dottrina, più controllate e di più universale accesso: tutte queste non erano, di per sé, barriere insormontabili, tali da bloccare ogni fermento di ricerca, le non scarse energie residue e persino qualche isolata sperimentazione originale. Proprio nel momento della massima pressione per far rientrare il mondo

della vita religiosa femminile nell'alveo del pieno controllo ecclesiastico, sullo scorcio conclusivo del Cinquecento, si registra il trapianto nell'ambito genovese delle compagnie di orsoline, ricalcate sull'innovativo modello di consacrazione verginale all'interno del « secolo », proposto da Angela Merici in terra lombarda. Viene avviata allora anche l'esperienza monastica delle cappuccine (1577), che estendeva al mondo claustrale femminile l'anelito del ritorno alla semplicità rigorosa della regola francescana primitiva. In espansione risultava pure il richiamo esercitato dalla tradizione del Carmelo. Già si è detto del precoce radicamento in città della riforma teresiana di matrice iberica, ed è a questa scuola che si affinò la sensibilità di suor Paola Maria di Gesù Centurione (1586-1646), avventuratasi sui sentieri impervi dell'esperienza mistica e della scrittura religiosa, ma nello stesso tempo attivamente impegnata nella propagazione della riforma degli « scalzi » al di fuori del paese natale, precisamente nelle terre austriache dell'impero, dove si trasferì nell'ultima parte della sua esistenza. Ai fermenti spirituali maturati negli ambienti femminili, in particolare dei ceti elevati dell'élite cittadina, ci riporta la coeva figura di Maria Vittoria de Fornari Strata (1562-1617). Essa pure non esente dall'influsso carmelitano e in rapporto con i gesuiti, sarà la protagonista, appena varcata la soglia del Seicento, della fondazione della nuova famiglia religiosa delle monache annunziate o celesti, familiarmente dette « turchine ». Già prima, nel 1594, in controtendenza rispetto al generale trionfo della clausura consacrata alla vita di contemplazione sotto lo stretto controllo del clero, si è testimoni della nascita, intorno a un'altra vedova, Medea Giglini Patellani (1559-1624), indicata dal gesuita Bernardino Zanoni come guida autorevole alla stessa Fornari, di una inconsueta « congregazione » delle sorelle di san Giovanni Battista e di santa Caterina da Siena: una comunità di devote dedite all'osservanza dei consigli evangelici ma inserite ancora nel mondo, dove si dedicavano generosamente, con la stessa creatività incisiva che aveva caratterizzato la santa domenicana dell'ultimo medioevo, alla cura dell'educazione della gioventù. L'anomalia delle maestre « medee » (come si prese a chiamarle, dal nome della fondatrice) fu più tardi ribadita dalla ricerca di una legittimazione non in direzione della Curia arcivescovile – come a noi sembrerebbe logico – ma presso la più affidabile autorità civile della Repubblica (1625). Come tale, l'originalità dell'istituto, di matrice cittadina e in ultima analisi laicale, si sarebbe perpetuata molto a lungo. Solo nel 1920, dopo l'entrata in vigore del nuovo Codice di diritto canonico, si giunse alla trasformazione in congregazione religiosa vera e propria di diritto diocesano, promossa poi a congregazione di diritto pontificio nel 1942.

3. *Vita religiosa locale e legame con il centro romano: gli esiti della svolta riformatrice*

Abbiamo già suggerito più volte che occorre mantenersi prudenti ed evitare di sovrapporre alla ricchezza dell'offerta religiosa più qualificata la realtà dei comportamenti praticati dal popolo dei fedeli nella sua generalità. Tra il modello ideale fissato dalla normativa ecclesiastica e l'inerzia consuetudinaria dei comportamenti collettivi c'è un salto di livello che non può essere mai dimenticato. Giunti al ventennio conclusivo del Cinquecento, una serie di fonti originali consente di mettere meglio a fuoco questo divario, documentando i modi in cui la comunità intera recepiva le richieste su di lei avanzate e fornendo, quindi, degli elementi per misurare il reale successo del progetto di rinnovamento perseguito nella seconda metà del secolo.

La prima di queste fonti più dirette, che ci restituiscono un quadro d'insieme della diocesi genovese dopo l'avvio dell'ondata riformatrice dell'età tridentina, è costituita dagli atti della visita apostolica – condotta, cioè, su mandato dell'autorità pontificia, prima destinataria della massa di informazioni da raccogliere con l'ispezione sul posto – effettuata dal vescovo di Novara Francesco Bossi nel 1582. Il *corpus* dei verbali della visita non è, però, solo una finestra aperta sullo scenario dell'organizzazione ecclesiastica e della vita religiosa locale. È anche uno degli esiti in cui si traduceva materialmente la volontà di controllo sul mondo della cattolicità, e in particolare sull'insieme delle diocesi italiane, che la Curia di Roma, potenziata nelle sue strutture e dotata di nuove funzioni di governo nel passaggio alla piena Controriforma, andava dispiegando dotandosi dei mezzi opportuni per farne sentire l'efficacia fino alla più lontana periferia da 'ricquistare'. Concluso a Trento il concilio, stabiliti metodi e obiettivi del rinnovamento interno delle istituzioni della Chiesa, occorre garantire che le diverse realtà locali venissero coinvolte in un processo di ammodernamento scandito da regole comuni. E il sistema delle visite apostoliche, affidate ai vescovi di migliore tempra nei territori diocesani della loro provincia o di territori limitrofi, caldegiate da quelli fra loro che più erano sensibili alle urgenze della riforma, offriva immediatamente la possibilità di avere un quadro generale della situazione e dei problemi più vistosi su cui intervenire, stringendo i legami di dipendenza di ogni realtà diocesana dal centro del governo pontificio. Quello che si cercò di realizzare attraverso l'estensione a tutta la realtà italiana delle visite su commissione papale era un altro passo in avanti sulla strada del coordinamento e della razionalizzazione (ben più che di una sem-

plice centralizzazione a senso unico, manovrata e diretta dispoticamente dall'alto) delle funzioni di guida della Curia romana. Le singole realtà territoriali non vennero solo inglobate, rinchiusse in una gabbia via via ramificata di potere e sottoposte a schemi rigidamente uniformi di obblighi e prescrizioni. Furono anche messe in più stretto raccordo fra loro, raggiunte da stimoli e incentivi nuovi che interagivano con i bisogni delle forze attive nel teatro locale e ne integravano le risorse a volte decisamente modeste. Dal rapporto con il centro romano, la vita nell'orizzonte circoscritto delle comunità particolari poteva anche trarre vistosi benefici. Al di là del piano culturale, della produzione libraria e della ricerca intellettuale, dell'influsso artistico, della disciplina del diritto, della teologia e della proposta dei modelli di pietà, nei meandri stessi della Curia come apparato burocratico-amministrativo si entrava in relazione con strutture di controllo e organi di giurisdizione che intervenivano per dirimere controversie, precisare diritti di incerta fondazione, correggere o tentare di bloccare abusi e prevaricazioni, a favore degli enti e di singoli individui che a Roma cercavano riconoscimenti e appoggi. Ma da Roma si diramavano anche le decisioni ultime sull'interpretazione della legislazione canonica, le nomine ai posti di maggiore responsabilità nella gerarchia ecclesiastica, le esazioni che colpivano gli interessi materiali delle diverse istituzioni religiose, non necessariamente componibili in modo armonico fra loro; così come sempre nella Curia romana si reggevano i fili di tutta la complessa opera di vigilanza sull'ortodossia delle credenze e sui costumi. Non restava che proseguire lungo la linea che già nei decenni precedenti il concilio di Trento aveva portato all'incremento dei legami fra il centro della cristianità e la periferia rimasta fedele al primato della sede papale, in particolare favorendo lo sviluppo dei poteri e del raggio di competenze degli uffici e dei tribunali della Curia pontificia, affiancati ora dai nuovi organismi specializzati delle congregazioni cardinalizie definite, sempre in età tridentina, nella loro rete organica da Sisto V, nel 1588, a partire da quella suprema della Santa Inquisizione, eretta con largo anticipo già nel 1542.

D'altro canto non si può dimenticare che il rafforzamento della dipendenza da Roma non passava solo attraverso le vie della burocrazia e dell'imposizione disciplinare. Da tempo, l'universo ecclesiastico e il più vasto mondo economico e politico che gravitava intorno alla corte del Sommo Pontefice agivano come una potente calamita che faceva sentire la sua forza di attrazione sull'élite della repubblica genovese. Chierici, giuristi e letterati di origine ligure e spesso nativi proprio della città dominante erano frequen-

temente coinvolti nelle correnti di afflusso che trascinavano verso le istituzioni della sede romana gli individui desiderosi di mettere a frutto le loro risorse e le loro competenze professionali al servizio della somma autorità della Chiesa. In più di un caso li troviamo giunti ad occupare posti significativi nei gangli vitali della Curia, nel governo dello Stato pontificio, alla testa della piramide gerarchica dell'episcopato. E dalle posizioni autorevoli in cui si erano ritagliati una nicchia, essi potevano anche garantire una funzione efficace di rappresentanza degli interessi della patria d'origine, raddoppiando la capacità d'influenza degli addetti ai canali diplomatici ufficiali e facendo, quindi, da filtri ulteriori di mediazione fra pretese del centro romano e aspettative (politiche, materiali, oltre che in senso stretto religiose) della realtà locale di provenienza. Ne è un esempio emblematico la cerniera fra Repubblica di San Giorgio e mondo curiale romano stabilita dalla nobile famiglia Cicala quanto meno a partire dalla fine del secolo XV. Nel Cinquecento, Giambattista Cicala incamerò, nella sua ascesa ai vertici della Curia papale, pingui benefici ceduti poi ai più stretti congiunti; ottenne il vescovato di Albenga, quindi quelli di Mariana e Accia in Corsica; partecipò al concilio di Trento svolgendovi un ruolo di primo piano quale esponente della fazione « zelante », decisa a sostenere le prerogative del potere pontificio e della sua corte; fu elevato alla porpora cardinalizia alla fine del 1551 e in tale veste espletò una preziosa opera di fiancheggiamento della Signoria nei suoi rapporti con la Curia romana fino alla morte, nel 1570. Alla sua ombra, si introdusse nella carriera ecclesiastica centrata sul servizio della corte papale il nipote Carlo, che pure si accaparrò il governo della diocesi di Albenga, fu a Trento per il concilio, ebbe la nunziatura di Toscana e collaborò alla riuscita di missioni diplomatiche per conto della Santa Sede (nel 1575 proprio a Genova, dove si cercava di ricomporre la crisi lacerante apertasi nel sistema del governo secolare della Repubblica). A fianco di questi ecclesiastici di primo piano, altri parenti meno in vista, uomini di finanza e dei commerci, esperti di arti militari e di navigazione sul mare, clienti e servitori di una più vasta gamma di mestieri e ranghi sociali, consentivano ai titolari delle cariche più prestigiose di affermare nel tempo il loro ruolo e ne facevano lo spunto per intessere, tra Roma e il resto della penisola, le trame di scambio economico, imprese produttive e carriere professionali che dalla sfera del governo sacerdotale si dilatavano a tutto il ventaglio dei bisogni, anche civili e profani, della società e degli Stati del tempo. Degno di nota particolare è qui il fatto che, sempre nel Cinquecento, questo mondo di alti ecclesiastici e dei loro satelliti, di banchieri e imprenditori, di lavoratori e di addetti alle mansioni

del servizio giuridico-burocratico, che in forme e a livelli diversificati ruotava intorno al vivace organismo della Roma papale, si dotò di un punto preciso di raccordo, nel cuore dei quartieri dell'Urbe, dando avvio, nel 1553, alla confraternita della « nazione » genovese. Insediata in Trastevere, in una zona di importanza nevralgica per l'approdo alla Città Eterna, essa fu posta sotto il patronato di san Giovanni Battista (segno evidente di attaccamento alla patria natale) ed ebbe in gestione, oltre a una serie di compiti elemosinieri e caritativi, l'omonimo ospedale dedito all'assistenza dei marinai poveri e malati, sorto sul tronco di una precedente fondazione finanziata dal mercante Meliaduce Cicala con il suo testamento del 1481. A dirigere la confraternita in qualità di « governatori », ecclesiastici e secolari, furono chiamati i rappresentanti di maggior spicco della colonia di liguri e di sudditi della Signoria immigrati o anche solo temporaneamente attivi nella capitale della cattolicità (Sauli, Pallavicini, Negroni, Spinola, Centurione, Grimaldi, e così via). E nella veste di « cardinali protettori » vediamo succedersi, alle loro spalle, i compatrioti che ebbero la fortuna di ascendere fino alla conquista del titolo inferiore in prestigio solo a quello papale: per primo, il già menzionato Giambattista Cicala, quindi Benedetto Lomellini, Vincenzo Giustiniani Banca, Filippo Spinola, dal 1593 al 1611 Domenico Pinelli.

Ma torniamo alla realtà cittadina di Genova, che qui ci interessa più da vicino, e dunque alla visita apostolica di Francesco Bossi del 1582. L'importanza ad essa riconosciuta, anche sul piano della messa a punto del modello normativo proposto alla sequela della Chiesa locale, è testimoniata dall'ampia scelta di estratti inserita nel volume dato alle stampe dalla tipografia arcivescovile, nel 1833, all'inizio di una nuova fase della storia religiosa che segnava l'uscita dal mondo dominato dagli ideali tipici della Controriforma cattolico-romana, allo scopo di riunire tutto il patrimonio superstite dei decreti dei sinodi diocesani e dei concili provinciali della città. Ma qual è l'immagine della Chiesa genovese cinquecentesca che il *corpus* della visita apostolica ci tramanda? Una lettura anche rapida delle parti rese più facilmente disponibili con l'edizione citata mostra in modo eloquente che il suo adattamento ai nuovi codici di decenza prescritti dall'autorità religiosa era stato certamente messo in moto, ma era anche lontano dall'essere giunto a risultati generali in tutto soddisfacenti.

I verbali della visita evidenziano senza remore lacune e disfunzioni ancora aperte. Gli ordini puntigliosamente imposti ad ogni parrocchia dalla scelta *équipe* del visitatore, formatosi alla scuola del severo modello vescovile

lombardo di Carlo Borromeo, fissano scadenze precise entro le quali rimediare alle infrazioni registrate. E il lungo testo dei *Decreta generalia* stilati per favorire l'«esecuzione» della visita, cioè l'attuazione pratica dei provvedimenti da essa dichiarati necessari, ribadisce in forma quasi di organico trattato i lineamenti cui doveva ispirarsi la vita concorde di una Chiesa resa più fedele allo spirito dei tempi. I «decreti generali» furono divulgati, per ragioni di pubblica utilità, raccogliendoli in un volumetto che vide la luce a Milano nel 1584, a diversi mesi di distanza dalla conclusione della visita. Prima ancora, una calorosa lettera di esortazione «al serenissimo duce, all'illustrissima Signoria, al clero, et popolo di Genova» era stata inviata dal Bossi, nuovamente da Milano, in data 4 dicembre 1582. In essa si incitavano le forze portanti della società e della Chiesa genovese, in nome della loro solidale vocazione, a una lotta senza tregua contro le «infirmità» venute allo scoperto, secondo le linee di un disegno di riforma riproposto qui, più sinteticamente, nei suoi contenuti essenziali. I due testi, i decreti generali e la lettera di commiato del visitatore, furono anch'essi più tardi accolti nella silloge ottocentesca della legislazione ecclesiastica diocesana: la ribadita attestazione di stima comprova l'alto valore mantenuto nel tempo dalle prescrizioni del visitatore apostolico, in stretta consonanza con gli schemi disciplinari autonomamente elaborati nel seno della Chiesa locale.

Sul finire del Cinquecento, lo spettro dei «disordini» e degli «abusi» che restavano da guarire copriva tutta la realtà della vita religiosa organizzata. Si andava dagli edifici di culto e dai loro beni (le «cose sacre») ai loro ministri (il clero, in modo particolare il clero parrocchiale impegnato nella cura d'anime) e alle istituzioni preposte (o non ancora totalmente capaci di presiedere) alla vita multiforme dei fedeli laici, secondo la tipica articolazione comune in genere a tutte le visite pastorali. Ciò che si prospettava come compito, su ogni fronte, non era che una più coerente e sistematica applicazione delle misure definite dalla legislazione della Chiesa tridentina nel suo insieme. Occorreva, in primo luogo, rimediare alle insufficienze della buona gestione delle chiese e dei loro arredi, presupposto irrinunciabile di ogni culto ben ordinato. Vi erano ancora edifici sacri dove i segni della devozione popolare convivevano con l'intrusione familiarmente tollerata di «nidi di colombe e giare di vino»; altri che funzionavano come depositi di granaglie o in cui l'accesso ai cimiteri era intralciato dalla vegetazione cresciuta nell'incuria generale, o dove le effigi e le statue dei santi, gli *ex voto* e la profusione delle reliquie lasciavano spazio a «bandiere, insegne militari, riproduzioni di triremi, serpenti e cose simili», affissi alle pareti in segno di

trionfo e come richiesta ulteriore di protezione. Al di là degli abusi più clamorosi, quasi dovunque vi era poi da sistemare la distribuzione degli altari e da tutelarne meglio la separatezza imposta dal contatto con le potenze divine, sacrificando i culti superflui o di dubbia legittimità e i corredi iconografici di più modesto decoro edificante. Bisognava completare la dotazione di paramenti e suppellettili liturgiche; procurarsi tutti i libri indispensabili per la celebrazione della preghiera comune, nelle loro ultime versioni aggiornate; collocare tabernacoli, balaustre e confessionali, dove ancora mancavano, per consentire alla massa dei fedeli di accostarsi ai sacramenti in modo solenne e pienamente rispettoso delle distanze gerarchiche che dovevano tenere lontana la realtà profana da quella del mistero celebrato. Responsabilità primaria nella riforma del culto parrocchiale aveva la schiera dei sacerdoti addetti al suo servizio. A loro furono riservate attenzioni particolari nel corso di tutta la visita apostolica. I sacerdoti venivano controllati scrupolosamente nella loro condotta morale, non sempre di inappuntabile rigore. Li si richiama al dovere della predicazione e dell'insegnamento della dottrina cristiana. Soprattutto se trovati deboli sul piano delle competenze culturali e della preparazione al ministero, li si invitava con energia a procurarsi il nuovo catechismo romano per i parroci e gli altri libri di formazione (raccolte di prediche, Bibbia e decreti del concilio in testa a tutti) e a ritagliarsi, quindi, tutto lo spazio necessario per tornare a quegli studi cui nessuno, dopo le raccomandazioni teoriche del primo sinodo provinciale, era evidentemente riuscito a sottoporli con sufficiente severità. Non mancavano, nei casi più gravi, punizioni e sospensioni temporanee dal servizio, quale mezzo estremo di pressione per costringere a un drastico cambiamento di rotta; sugli ostinati nell'errore e sugli individui comunque incapaci di rimediare alle loro lacune veniva fatta pendere la minaccia dell'intervento risolutore della giustizia ecclesiastica. La via della repressione si manteneva però sempre unita alla proposta in positivo dei modelli e dei doveri nuovi da ricalcare, nella linea del recupero di suggestioni che tornavano sempre ad annodarsi intorno all'idea della diversità dallo stile di vita dei laici e della più generosa dedizione pastorale. Non ci si accontentava delle esortazioni retoriche alla coerenza: tutto il campo dell'esercizio quotidiano del ministero ecclesiastico era inquadrato in una rete di norme minuziose, scendendo fino ai dettagli pratici delle funzioni più strettamente amministrative e persino 'burocratiche' connesse al governo del territorio. Non a caso, il testo dei decreti generali della visita apostolica si chiude proprio con una serie di « formule » facsimilari che mostrano concretamente come andavano compilati i registri parrocchiali di

battesimo, confessione e matrimonio, come stilare il censimento delle famiglie, tenuto costantemente aggiornato nel libro dello « stato delle anime », e da ultimo come regolarsi con il quinto libro, dei defunti e delle sepolture.

Prescrizioni severe, divieti e controlli punitivi si mescolavano all'intensificazione della proposta formativa e alla valorizzazione delle migliori forze già in campo anche sul versante della vita cristiana dei laici. In modo identico a quanto si registra per le chiese parrocchiali, la rete delle cappelle e degli oratori che davano nutrimento alla devozione collettiva disseminandosi in tutto lo spazio degli abitati e nel territorio rurale delle comunità fu ugualmente passata al setaccio e, in forme proporzionate alle risorse locali oltre che alle possibilità d'uso delle singole sedi, sottoposta alle medesime misure di ammodernamento previste per il culto parrocchiale. Ancora, il tessuto pluralistico delle confraternite, pur massicciamente ereditato dal passato, non venne rifiutato in blocco, così come in città continuava ad essere pacificamente riconosciuta la consuetudine di riunirsi per pratiche religiose comuni che vedeva il coinvolgimento degli uomini di molte « arti » professionali e dei loro « collegi »: dagli orefici fino ai fabbri e ai muratori, ai carpentieri, ai venditori di generi alimentari, agli osti, ai fornai, ai lavandai. Nel medesimo tempo, però, proseguì, anche con l'appoggio del visitatore apostolico, l'azione di propaganda volta a favorire l'istituzione in ogni parrocchia della « *societas Sanctissimi Sacramenti* » e a rilanciarla dove la sua presenza stentava a mettere radici, mentre le altre confraternite più tradizionaliste furono anch'esse incitate a mettersi in regola dotandosi al più presto (per esempio: entro due mesi) di nuovi statuti « approvati dall'ordinario » (cioè dall'arcivescovo in carica). Le casacce dei Disciplinati restavano un pilastro portante del sistema religioso basato sui gruppi multiformi e sulle parentele ramificate dei laici. Ma si dichiarava nuovamente intollerabile, dopo quanto già aveva sentenziato in materia il concilio provinciale del 1574, il sospetto attaccamento delle casacce ai riti di fraternità che sfociavano nei banchetti ispirati alla memoria liturgica dei giorni della Settimana Santa, e certamente si puntava a rafforzare il controllo sulla loro significativa sfera di autonomia.

Non disponiamo di dati sicuri sui modi in cui la somma di prescrizioni raccolta nei decreti della visita apostolica del 1582 poté essere tradotta nella realtà della vita religiosa genovese. Nonostante tutti i malumori che l'intervento esterno suscitò nell'ambito locale, specialmente ogni volta che il visitatore aveva cercato di sganciarsi dai lacci dell'autorità laica e di agire liberamente anche nella visita degli enti che rientravano nell'ampio territorio

della giurisdizione condivisa fra Stato e Chiesa (luoghi pii caritativi, monasteri soggetti al patronato patrizio), diventava ora meno agevole, sotto la vigilanza accresciuta di Roma e dei suoi più solerti servitori attivi in periferia, abbandonare la strada intrapresa delle riforme e scivolare verso il pigro ripristino delle vecchie abitudini sottoposte a contestazione. Comunque, il retaggio della tradizione non venne aggredito da una volontà di rottura totale, e molti dei suoi lineamenti poterono continuare a prosperare dentro il quadro istituzionale mutato. I provvedimenti di riforma, in particolare, non poterono impedire che il controllo della vita religiosa restasse gestito congiuntamente dall'autorità civile e da quella sacerdotale, intrecciate a vicenda e in perenne dialettica fra loro. Le riforme tendevano ad aumentare il peso del potere vescovile cittadino e allargavano i campi di ingerenza della giurisdizione ecclesiastica anche in direzione della società laica. Ma lo spostamento negli equilibri non sembra essere stato così rivoluzionario da mandare in crisi la presa che i gruppi sociali eminenti e le autorità profane continuavano a esercitare sulla sfera dei rapporti con il culto e le cose sacre. Per tutto il Cinquecento – e oltre – si perpetuò, ad esempio, la funzione di alta responsabilità che le magistrature della Repubblica genovese rivendicavano sull'amministrazione della cattedrale e sulla gestione del cerimoniale urbano, inclusi i riti di natura più marcatamente liturgica e devozionale che si legavano alla Settimana Santa, al santo patrono, alla festa-principe del *Corpus Domini*, cui non venne mai a mancare il concorso delle autorità civili e dei corpi professionali dei mestieri. Più clamorosamente ancora, la non emarginazione del potere laico dal governo della sfera religiosa si coglie sul versante del patronato a favore dei sodalizi, delle opere caritative e delle istituzioni attive nel vasto circuito di una pietà 'civica' la cui immediata rilevanza pubblica e il cui risvolto politico erano concordemente riconosciuti dalla mentalità del tempo.

Interventi a sostegno dell'ordine pubblico e della povertà cittadina, riconoscimento della legittimità di esistenza e formale approvazione giuridica degli statuti, diretta protezione degli enti di natura laicale ma animati da finalità di devozione creati dai sudditi della Repubblica: tutte queste intromissioni da parte delle magistrature civili continuarono ad interessare ampiamente, anche dopo il passaggio oltre l'età tridentina, la vita dei conservatori e dei collegi femminili, gli ospedali, le casacce e ogni genere di confraternita che sfuggiva al controllo esclusivo del clero e degli ordini regolari. La riconquista ecclesiastica, e più ancora vescovile, del monopolio di gestione della Chiesa diocesana si realizzò solo in parte e con esiti segnati

da ritardi, oscillazioni, compromessi; ma certo si stava ormai entrando in una stagione nuova, che lasciava più spazio di prima al consolidamento dei poteri di governo del ceto sacerdotale. Questa impressione di un cambiamento avviato e che cominciava a produrre i suoi frutti trova conferme negli indizi schematici che si ricavano da un'altra serie di fonti rese disponibili dalla svolta istituzionale tardo-cinquecentesca. Come nel caso delle visite apostoliche, si tratta, anche qui, di fonti doppiamente significative in quanto non solo forniscono descrizioni panoramiche della realtà diocesana colta nelle sue linee d'insieme; ma perché, per il semplice fatto di essere state prodotte, caricano di nuove implicazioni l'inserimento della Chiesa locale in un circuito di relazioni intensificate con il centro del governo romano della cattolicità. Ci riferiamo alle relazioni sullo stato della propria diocesi che i vescovi furono tenuti a far pervenire a Roma in occasione della visita periodica *ad limina sanctorum apostolorum*, cioè alla tomba dei santi fondatori Pietro e Paolo, e quindi anche alla figura del loro vicario regnante, il Sommo Pontefice in persona (in teoria: ogni tre anni per i prelati del territorio italiano). Se giustificati motivi impedivano al vescovo di recarsi a Roma al momento previsto, egli era tenuto a farsi sostituire da un delegato e a non dilazionare, comunque, il suo rendiconto, oggetto poi di esame nell'ambito della Congregazione «del Concilio». Questa era il consesso di cardinali creato per vigilare sulla generale attuazione della legislazione tridentina nonché, di conseguenza, sull'osservanza delle norme applicative fissate nei decreti dei concili provinciali e, su scala più circoscritta, diocesani, con il compito di intervenire in tutte le controversie che potevano accendersi intorno all'interpretazione e alla messa in opera del diritto ecclesiastico sul piano locale. L'obbligo della visita era stato sancito da Sisto V alla fine del 1585, con l'intenzione, ancora una volta, di ripristinare una prassi non sconosciuta alla più antica tradizione della Chiesa, ma caduta in declino e in pratica abbandonata negli ultimi secoli. L'uso assumeva ora nuove finalità conoscitive e si trasformava in un appuntamento d'ufficio, regolato da una precisa *routine* amministrativa.

Per la diocesi di Genova si conservano la relazione della prima visita *ad limina*, puntualmente effettuata dal cardinale Antonio Sauli nel 1588; quella del 1592, del successore Alessandro Centurione; poi quella affidata, con qualche più oggettivo ritardo, al procuratore dell'arcivescovo Matteo Rivarola nel 1598. La serie non si interruppe con la fine del Cinquecento, ed altre relazioni ancora continuarono ad essere presentate per tutto il periodo successivo, consentendoci di aggiornare nel tempo un sommario quadro

informativo che delinea l'impianto istituzionale della diocesi e ne quantifica i dati più appariscenti in termini statistici molto elementari.

L'ordine dell'esposizione è quello imposto dalla dignità gerarchica, sempre rispettata ripercorrendola dall'alto verso il basso. Al vertice della piramide troviamo, come è naturale, la cattedrale di S. Lorenzo, « ampia e sontuosa », con il suo prestigioso capitolo di canonici fissato, sul finire del Cinquecento, nella rosa di cinque « dignità » ecclesiastiche (il preposito, l'arcidiacono, l'arciprete, etc.), assistite da altri dodici prebendati, da chierici e cappellani in numero ancora maggiore. Si accenna alla vicina residenza arcivescovile, comoda, ben strutturata, ornata di eleganti rifiniture artistiche, e più di una volta alle altre prepositure cittadine, in particolare all'insigne collegiata di S. Maria delle Vigne (seconda nella scala di dignità). Più genericamente viene evocato il ventaglio delle chiese parrocchiali e degli oratori di rango ordinario: nella relazione del 1598 si riferisce che, escludendo la cattedrale, le parrocchie raggiungono il numero di 28 fra la città e i suoi sobborghi; grazie al loro servizio, « sono amministrati i sacramenti della Chiesa a circa 70.000 uomini » (stima in effetti pienamente realistica per la popolazione genovese dell'epoca).

Sulle parrocchie del territorio rurale l'interesse si mantiene più evasivo. E il dato è indubbiamente da mettere in rapporto con quanto detto in precedenza sul tardivo radicamento della consuetudine delle visite pastorali alla diocesi. Solo con la relazione del 1598 si comincia a precisare che il loro numero ammontava a 267, riunite in 33 pievi. Per la povertà diffusa dei benefici e le modeste capacità finanziarie di molte comunità di abitanti troppo esigue, in diversi luoghi non si riusciva a nominare un rettore stabile, costringendo i fedeli a rimanere privi dei sacramenti almeno per una parte dell'anno. Per ovviare ai rischi dell'abbandono, si prospettava la necessità, nelle zone più disagiate della diocesi, di accorpate più chiese parrocchiali sotto un unico titolare, ripristinando quel diritto alla doppia celebrazione festiva che il visitatore apostolico aveva invece dichiarato illecita nel 1582. Il problema della povertà soprattutto delle aree interne e montuose, che veniva a scontrarsi con i bisogni di restauro degli edifici sacri e rallentava l'aggiornamento della loro dotazione di suppellettili, libri e paramenti, ritorna nelle relazioni del primo Seicento. Ne veniamo informati che si tentò di aggirarlo varando iniziative di aiuto caritativo che mobilitarono i gruppi devoti dell'élite nobiliare cittadina, anche se i mezzi restavano probabilmente sproporzionati a fronte di un gregge di anime stimato, nel 1604, di oltre 130.000 individui,

per di più dispersi in un vasto territorio tutt'altro che prodigo di risorse agricole e spesso di disagiata accesso.

I progressi in ogni caso compiuti sono sempre un aspetto messo in grande risalto. Già nel 1588 il seminario per la cura delle nuove leve sacerdotali più qualificate è dichiarato eretto e funzionante in modo non solo formale; ma certo appariva ancora fermo a uno stadio embrionale di sviluppo, alle prese con il cronico bisogno di assestamento delle entrate poggianti in primo luogo sul contributo finanziario del clero diocesano. Se prima, a detta di Antonio Sauli, di «seminario» non aveva che il «nudo nome» e anche il visitatore apostolico aveva dovuto insistere sulla necessità di dotarlo di una sede stabile, per consentire l'educazione nelle «discipline ecclesiastiche» di un numero ben definito di ragazzi, ora il problema logistico della sede sembrava risolto e già una dozzina di alunni godeva dei benefici di una metodica istruzione specializzata all'interno di un recinto protetto (figureranno saliti a 30 nella prima relazione *ad limina* del nuovo secolo, quella del 1604). Alla folla ben più estesa degli altri ecclesiastici e alla massa dei fedeli comuni si rivolgevano altre attività formative e di insegnamento strutturate in modi meno pretenziosi e più diluite nel tempo: l'insegnamento festivo della dottrina cristiana nelle chiese parrocchiali, la predicazione della parola di Dio, le lezioni di teologia morale sui casi di coscienza, tenute da esperti in cattedrale per il clero già alle prese con le mansioni della cura d'anime (due volte la settimana nel 1588).

Dalle responsabilità e dal campo di azione del clero secolare, direttamente dipendente dall'ordinario della diocesi, l'attenzione degli estensori delle relazioni *ad limina* si allarga poi al mondo variegato e per molti versi sfuggente delle istituzioni regolari, a partire dal ventaglio dei monasteri femminili, sottoposti al restauro della clausura e al rispetto più rigoroso di tutto ciò che vi potesse favorire una «pia e santa vita»: 18 monasteri secondo la relazione del 1588, di cui solo 9 soggetti alla giurisdizione arcivescovile (10 stando a quella successiva del 1592). La relazione del 1604 preciserà che un altro monastero sorgeva a un paio di miglia dalla città; un altro ancora lo ospitava il borgo di Chiavari. È quindi la volta delle case maschili, con una rete di poco più larga e soprattutto più eterogenea di presenze. Nel territorio urbano – la città vera e propria e il suo immediato suburbio – la relazione del 1592 conta 14 conventi di frati mendicanti, 3 «cenobi» di monaci e altrettanti «collegi» di chierici regolari, nei quali «l'amore della pietà e l'osservanza della disciplina religiosa rifulgono con frutto apprezzato da tutti i

cittadini». La nota informativa del 1598 dichiara già elevato a 28 il numero di queste «famiglie religiose» maschili, mentre sulle case aperte nelle località del territorio extracittadino non si forniscono mai notizie puntuali.

Il cerchio più esterno che viene abbracciato nella parte conclusiva delle relazioni è quello delle istituzioni animate, e molto spesso anche autonomamente controllate dai laici. Si fornisce qualche dato scheletrico sull'insieme delle strutture ospedaliere e assistenziali. Quattro sono gli ospedali dichiarati esistenti in città, due dei quali governati dai rappresentanti del ceto patrizio, «scelti in seno alla prima nobiltà mediante pubblica assemblea» (il riferimento è, ovviamente, al grande ospedale di Pammatone e a quello, più specializzato, degli Incurabili; gli altri due minori erano gli ospedali di S. Antonio e di S. Giovanni Gerosolimitano dell'ordine dei cavalieri di Malta). Da ultimo, non si tralascia almeno di evocare il ricco panorama delle «società di laici, che si è soliti chiamare confraternite». Fermandosi di nuovo alla realtà privilegiata del distretto urbano, si dice che se ne contavano 23 (relazioni 1592 e 1598); ma il numero è con ogni evidenza da intendere ristretto alle sole confraternite dotate di sede in oratori indipendenti e più robustamente organizzate, cioè alle casacce dei Disciplinati. Ogni giorno di festa i loro aderenti si riunivano per la recita dei salmi nelle loro chiese, vi ascoltavano la messa e più volte nel corso dell'anno si accostavano alla santa Eucarestia. Raccogliendo offerte fra i «soci», integravano i proventi delle finanze del sodalizio e provvedevano alla buona tenuta del luogo di culto da loro gestito, premurandosi di abbellirlo con «ornamenti di qualità non disprezzabile». Anche attraverso questi segni materiali si esprimeva uno spirito di devozione che, sia pure nell'asciutto formulario di un resoconto predisposto per il controllo delle autorità romane, poteva essere cordialmente sottolineato, a fianco degli altri elementi più positivi della vita religiosa locale, per tutelarne l'immagine di onorabilità. Davanti a giudici esterni chiamati a vagliare la serietà degli sforzi per dare attuazione alle norme della legislazione tridentina, diventava quasi inevitabile relegare in secondo piano le tensioni che minavano la concordia esteriore dentro la grande casa comune. E si potevano anche ridimensionare, nella medesima scia, i problemi che restavano da risolvere, se non si trattava poi dei limiti che cominciavano a riaprirsi, in un contesto già a sua volta mutato, nella cornice del nuovo edificio ecclesiale che si stava cercando di costruire.

Nota bibliografica

Per un profilo generale della storia della Repubblica di Genova in età moderna, dall'inizio del XVI secolo alla crisi tardo-settecentesca, si dispone dell'ampio quadro di C. COSTANTINI, *La Repubblica di Genova nell'età moderna*, Torino 1978 (*Storia d'Italia* diretta da G. GALASSO, IX), rist. come volume a parte ivi, 1986 (dove però è scarsa l'attenzione riservata ai rapporti con il mondo della religione). Gli ultimi apporti della ricerca sono valorizzati nei recenti saggi di C. BITOSI, *Il governo dei Magnifici. Patriziato e politica a Genova fra Cinque e Seicento*, Genova 1990, e IDEM, « *La Repubblica è vecchia* ». *Patriziato e governo a Genova nel secondo Settecento*, Roma 1995. Sui lineamenti della storia della Chiesa cittadina e della diocesi non si dispone di guide aggiornate ed esaurienti. Una prima traccia, utili informazioni di base e ulteriore bibliografia si trovano all'interno della voce *Gênes*, a cura di R. AUBERT, V. POLONIO e G.B. VARNIER, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, a cura di R. AUBERT, XX, Paris 1984, coll. 360-408. Sui singoli arcivescovi sono da vedere inoltre le voci fin qui apparse nel *Dizionario biografico degli italiani* (Roma 1960 e sgg.): per il Cinquecento, *Cibo Innocenzo* (XXV, 1981, pp. 249-255, voce di F. PETRUCCI); *Centurione Alessandro* (XXIII, 1979, pp. 622-623, voce di G. NUTI); nel *Dizionario biografico dei Liguri* (Genova 1992 e sgg.): *Cibo Innocenzo* (III, 1996, pp. 386-387, voce di O. D'ALMEIDA); *Centurione Alessandro* (*Ibidem*, pp. 236-237, voce di O. D'ALMEIDA).

Sulla fase di passaggio dal Rinascimento al primo Cinquecento una valida sintesi è stata messa a punto da V. POLONIO, *La Chiesa genovese fra Quattro e Cinquecento*, in *Genova e Maria. Contributi per la storia, Quinto centenario dell'Apparizione di N.S. della Guardia*. Atti della Giornata di studio, a cura di C. PAOLOCCI, (« *Quaderni Franzoniani* », IV/2, 1991), pp. 7-34. Sulla continuità, in particolare, della tradizione del Divino Amore, oltre agli ormai classici studi di Pio Paschini e Cassiano Carpaneto (citati nel lavoro qui sopra segnalato della Polonio), un allargamento agli orizzonti generali della storia cittadina, anche politica e istituzionale, è stato tentato soprattutto da R. SAVELLI, *Dalle confraternite allo Stato: il sistema assistenziale genovese nel Cinquecento*, in « *Atti della Società Ligure di Storia Patria* », n.s., XXIV/1 (1984), pp. 171-216, e D. SOLFAROLI CAMILLOCCI, *La « carità segreta »*. *Ricerche su Ettore Vernazza e i notai genovesi confratelli del Divino Amore*, in *Tra Siviglia e Genova: notaio, documento e commercio nell'età colombiana*, a cura di V. PIERGIOVANNI, Milano 1994, pp. 393-434. Per l'ambiente culturale e i suoi fermenti innovatori: G.G. MUSSO, *La cultura genovese nell'età dell'umanesimo*, Genova 1985; S. SEIDEL MENCHI, *Passione civile e aneliti erasmiani di riforma nel patriziato genovese del primo Cinquecento: Ludovico Spinola*, in « *Rinascimento* », XVIII (1978), pp. 87-134; G. FRAGNITO, *Il cardinale Gregorio Cortese (1483?-1548) nella crisi religiosa del Cinquecento*, in « *Benedictina* », XXX (1983), pp. 129-171, 417-459 e XXXI (1984), pp. 79-134 (in particolare parte I, pp. 148-169). Sull'editoria e la circolazione libraria, cfr. ora O. CARTAREGIA, *Per un censimento delle edizioni uscite dall'officina tipografica della famiglia Bellone (1534-1579)*, in « *La Berio* », XXXVIII/2 (1998), pp. 5-64.

Sul classico tema dei fenomeni di dissenso religioso e sull'evoluzione del controllo inquisitoriale, che costringono a spingere in avanti lo sguardo fino al pieno Cinquecento e alla svolta della Controriforma: M. ROSI, *La riforma religiosa in Liguria e l'eretico umbro Bartolomeo Bartoccio*, in « *Atti della Società Ligure di Storia Patria* », XXIV (1892-1894), pp. 555-726; IDEM, *Storia delle relazioni tra la Repubblica di Genova e la Chiesa romana specialmente*

considerate in rapporto alla riforma religiosa, in «Atti della R. Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Memorie», s. V, VI (1898), pp. 170-231; G. BERTORA, *Il tribunale inquisitorio di Genova e l'Inquisizione romana nel '500 (alla luce di documenti inediti)*, in «La civiltà cattolica», CIV/2 (1953), pp. 173-187; L. CARCERERI, *Agostino Centurione mercante genovese processato per eresia e assolto dal concilio di Trento (a. 1563)*, in «Archivio trentino», XXI (1906), pp. 65-99. Indicazioni riassuntive si trovano riunite in M.E. WELTI, *Breve storia della Riforma italiana*, trad. it., Casale Monferrato 1985, pp. 56-58, e M. FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento. Un profilo storico*, Roma-Bari 1993, pp. 30-32.

Sulla nuova fase apertasi dopo il concilio di Trento non si dispone di un quadro panoramico utilizzabile per fissare una prima visione d'insieme. I decreti dei sinodi diocesani e del concilio provinciale dell'arcivescovo Pallavicini (1574?), insieme a una scelta di estratti dagli atti della visita apostolica del 1582, sono raccolti in *Synodi dioeclesanae et provinciales*. Sui sinodi si può inoltre consultare *I sinodi postridentini della provincia ecclesiastica di Genova, I, Le fonti (1565-1699). Testi inediti e indice degli editti*, Genova 1986. Sulle visite: V. POLONIO, *Le più antiche visite pastorali della diocesi di Genova (1597-1654). Presentazione di una fonte*, in *Serta antiqua et mediaevalia*, n.s., I, Roma 1997, pp. 423-464. Sul ruolo e le attività degli ordini religiosi e del clero regolare un piano coerente di iniziative di ricerca è stato promosso negli ultimi anni dalla Biblioteca Franzoniana: sempre a cura di C. PAOLOCCI, sono apparsi nella serie dei «Quaderni Franzoniani» gli atti dei convegni di studio dedicati ai gesuiti (V/2, 1992), agli agostiniani (VII/2, 1994), a Nicolò Doria e alla riforma carmelitana (IX/2, 1996). Alle congregazioni laicali femminili tra XVI e XVII secolo ha rivolto la sua attenzione il fasc. VIII/2 (1995) del medesimo periodico, mentre più in generale sul mondo monastico organizzato nelle forme tradizionali della clausura si è ancora costretti a fare ricorso al vecchio lavoro di M. ROSI, *Le monache nella vita genovese dal secolo XV al XVII*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», XXVII (1895), pp. 5-206. Dati quantitativi sul fenomeno delle comunità religiose nel loro insieme e ulteriori informazioni si ricavano ora da G. FELLONI e V. POLONIO, *Un sondaggio per le comunità religiose a Genova in età moderna*, *Ibidem*, n.s., XXXVI/2 (1996), pp. 143-166. Sugli ambienti femminili, la relativa produzione agiografica e devota e le inclinazioni verso i modelli elitari del misticismo ha condotto numerosi sondaggi P. FONTANA, ora in parte confluiti nel suo volume *Celebrando Caterina. Santa Caterina Fieschi Adorno e il suo culto nella Genova barocca*, Genova 1999. Sul mondo delle devozioni collettive, delle feste e della ritualità cerimoniale un prezioso repertorio di dati è sempre costituito da D. CAMBIASO, *L'anno ecclesiastico. Religiosità popolare e storia del rituale incrociano continuamente il mondo complesso e ramificato delle confraternite e delle forme associative su base corporativa*. Diversi aspetti del problema sono stati al centro delle ricerche di E. GRENDI, fra le quali ci limitiamo a segnalare quella di ambizioni più sintetiche: *Morfologia e dinamica della vita associativa urbana. Le confraternite a Genova fra i secoli XVI e XVIII*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», n.s., V (1965), pp. 239-311. Per altre voci e apporti più recenti: *La Liguria delle casacce. Devozione, arte, storia delle confraternite liguri*, Genova 1982, 2 voll.; da ultimo C. BERNARDI, *Corpus Domini: ritual metamorphoses and social changes in sixteenth and seventeenth century Genoa*, in *The politics of ritual kinship. Confraternities and social order in early modern Italy*, a cura di N. TERPSTRA, Cambridge 1999. Le più antiche relazioni *ad limina apostolorum*, che forniscono un quadro sommario della diocesi sul crinale del passaggio dagli anni estremi del Cinquecento al primo Seicento, sono edite in L. TACCHELLA, *Le più antiche*

visite ad limina apostolorum degli arcivescovi di Genova e del vescovo di Noli, in *I sinodi post- Tridentini della provincia ecclesiastica di Genova*, II, *Studi e indici*, Genova 1997, pp. 255-281. In senso più specifico, sull'intreccio complesso dei legami tra Genova e Roma, cfr. le voci dedicate alla famiglia Cicala in *Dizionario biografico degli italiani*, XXV, Roma 1981, pp. 293-348, insieme a M. MOMBELLI CASTRACANE, *La confraternita di S. Giovanni Battista de' Genovesi in Roma. Inventario dell'archivio*, Firenze 1971. Confraternite religiose e reti di mutua assistenza esistevano per i genovesi anche in altri grandi centri urbani meta di emigrazione, come ad esempio Firenze (qui almeno dalla fine del sec. XV).

I N D I C E

Prefazione di S. E. card. Dionigi Tettamanzi	pag. 5
<i>Dino Puncub</i> , Introduzione	» 7
<i>Maria Gabriella Angeli Bertinelli</i> , Le origini: l'età romana e tardoantica	» 33
<i>Valeria Polonio</i> , Tra universalismo e localismo: costruzione di un sistema (569-1321)	» 77
1. Chiesa vescovile	» 77
2. Chiesa arcivescovile	» 96
3. Monachesimo e altre forme di vita regolare	» 116
4. Cattedrale e chiese urbane. Residenze vescovili e capitolari. Reliquie insigni	» 140
5. Diocesi	» 156
6. Questioni economiche	» 169
<i>Sandra Macchiavello</i> , Sintomi di crisi e annunci di riforma (1321-1520)	» 211
1. Arcivescovi forestieri (1321-1382)	» 211
2. Giacomo Fieschi e il Grande Scisma (1382-1400)	» 228
3. Pileo de Marini tra scisma e conciliarismo (1400-1429)	» 234
4. Dall'episcopato di Pietro de Giorgi a quello di Giovanni Maria Sforza: resistenze e chiusure (1429-1520)	» 242
5. L'organizzazione delle esperienze religiose	» 249

<i>Danilo Zardin</i> , Prerogative della Chiesa e prestigio della Repubblica. Dal primo Cinquecento alle riforme tridentine	pag.	265
1. Glorie del passato e nuove promesse di sviluppo	»	265
2. L'ondata della riforma 'vescovile'	»	292
3. Vita religiosa locale e legame con il centro romano: gli esiti della svolta riformatrice	»	314
<i>Luigi Nuovo</i> , Cure pastorali e giurisdizionalismo: il Seicento	»	329
1. Gli arcivescovi	»	332
2. Le missioni parrocchiali	»	340
3. La riforma del clero	»	342
4. I religiosi	»	347
5. Le confraternite	»	349
6. Devozione e pietà popolare	»	350
7. La peste	»	352
8. Figure esemplari	»	354
<i>Paolo Fontana</i> , Tra illuminismo e giansenismo: il Settecento	»	361
I. Dall'episcopato di Lorenzo Fieschi a quello Saporiti (1705-1746)	»	361
1. La Chiesa e la Repubblica al di fuori dei loro limiti	»	361
2. Culto, cultura e devozioni	»	367
3. La canonizzazione di Caterina Fieschi Adorno	»	371
II. Riforme, rivolte e profezie. L'episcopato Saporiti (1746-1767)	»	374
III. Dall'episcopato Lercari a quello Spina (1767-1802)	»	378
1. Ordini e aggregazioni religiose tra giurisdizionalismo e rivoluzione. Devozione e formazione culturale	»	379
2. Giansenismo e rivoluzione	»	383
3. Cambiamenti strutturali tra antico e nuovo regime	»	391

<i>Bianca Montale</i> , Tra restaurazione e riformismo (1802-1869)	pag.	403
1. Giuseppe Spina	»	404
2. Luigi Lambruschini	»	410
3. Giuseppe Vincenzo Airenti	»	415
4. Placido Tadini	»	415
5. La sede vacante - Giuseppe Ferrari	»	423
6. Andrea Charvaz	»	425
<i>Giovanni Battista Varnier</i> , Continuità e rotture (1870-1915)		439
1. Le problematiche	»	439
2. I grandi arcivescovi Magiasco e Reggio	»	442
3. Il travaglio religioso del primo Novecento	»	449
4. Antica e nuova religiosità	»	454
5. Il movimento cattolico	»	459
<i>Danilo Veneruso</i> , Certezze e contraddizioni: l'età contemporanea	»	465
I. La prima guerra mondiale e l'episcopato di Ludovico Gavotti (1915-1918)	»	465
II. I brevi episcopati di Boggiani, Signori e Sidoli (1919-1924)	»	470
III. La Chiesa genovese durante l'episcopato di Minoretti (1925-1938)	»	476
1. Il clero secolare	»	476
2. Il clero regolare, i religiosi e le religiose	»	478
3. Il laicato	»	479
4. La centralità della parrocchia	»	484
5. La stampa cattolica	»	487
6. I fatti del 1931 a Genova. Fascismo e giovane laicato cattolico di fronte	»	489
7. Il ritorno e la valorizzazione di Giovanni Semeria	»	490
8. Il gruppo di sacerdoti e di laici riuniti attorno all'arcivescovo Minoretti	»	491

9. Il movimento liturgico	pag.	492
10. Il silenzio sulla politica	»	494
11. Il dibattito culturale, sociale e politico negli anni Trenta. La scoperta di Maritain e la polemica contro il nazional- socialismo	»	496
IV. L'episcopato del card. Pietro Boetto. La Chiesa genovese nella seconda guerra mondiale	»	498
V. Giuseppe Siri arcivescovo di Genova	»	502
1. L'attività pastorale tra il 1946 e il 1958	»	504
2. Le istituzioni sociali della diocesi	»	505
3. Le istituzioni religiose	»	507
4. L'organizzazione pastorale. Le parrocchie	»	509
5. Il contenuto del culto	»	510
6. Il culto divino e la questione liturgica	»	515
7. La partecipazione dell'arcivescovo di Genova al Concilio Vaticano II. L'intreccio con il giudizio sul comunismo e la democrazia	»	516
8. La vita della Chiesa genovese nel secondo dopoguerra	»	518
9. Punti teologici e storici di riferimento	»	521
Serie dei vescovi e arcivescovi	»	527



Associazione all'USPI
Unione Stampa Periodica Italiana

Direttore responsabile: *Dino Puncuh*, Presidente della Società
Editing: *Fausto Amalberti*

Autorizzazione del Tribunale di Genova N. 610 in data 19 Luglio 1963
Stamperia Editoria Brigati Glauco - via Isocorte, 15 - 16164 Genova-Pontedecimo