

NOTA SULLA RELIGIOSITÀ DI CELIO SECONDO CURIONE (1503-1569) IN RELAZIONE AL «NICODEMISMO»

Mario Turchetti

Prendere a trattare del pensiero religioso di Celio Secondo Curione, una fra le più celebri figure della «via evangelica» italiana, significa affrontare un tema grave e difficile, specie quando colui che ne tratta non può dirsi, propriamente, uno specialista. I miei interessi per Curione hanno preso le mosse dallo studio della sua bibliografia – una produzione vasta e composita – ma si sono irresistibilmente rivolti al suo pensiero, ricchissimo sotto gli aspetti: religioso, storico, filologico, letterario, pedagogico e filosofico.

1. Difficoltà di una definizione. Curione umanista cristiano.

La ricchezza e l'eclettismo del suo pensiero sono tali da renderlo quasi indefinibile. Curione mistico, aristotelico, panteista, pitagorico, spiritualista; ai margini dell'anabattismo; con spunti di antitrinitarismo; Curione nicodemita, etc. Luci e ombre della sua fisionomia intellettuale fanno spesso intravedere soltanto figure sfumate, quasi che l'autore avesse deliberato di lasciarle nella penombra.

In effetti, la varietà e la diversità delle componenti del suo pensiero, la molteplicità degli elementi culturali presenti e fusi nelle sue dense pagine, nel suo stile forbito, di fattura ciceroniana, hanno lasciato perplessi i contemporanei che cercarono di collocarlo in una precisa posizione confessionale. Quel certo imbarazzo non manca agli storici del suo pensiero religioso che tentano di sistemarlo in una categoria definita sulla base di osservazioni, riflessioni, relazioni interpersonali e intellettuali, elaborate prevalentemente col criterio dell'analogia.

Non v'è dubbio che le fatiche degli storici negli ultimi 40 o 50 anni – mi limito a menzionare gli studi magistrali di Delio Cantimori, proseguiti con rinnovato talento critico da Antonio Rotondò – hanno contribuito a porre con chiarezza il problema della sua religiosità. Ma nei casi come questo del Curione, nulla si risolve definitivamente; poco si precisa inconfutabilmente, anche se certamente oggi il margine di errore si è ristretto, e alcune interpretazioni possibili, dopo attente verifiche, sono state scartate.

Riguardo al «nicodemismo», ad esempio, uno dei più acuti studiosi della questione, Carlo Ginzburg, è dell'opinione che Curione sia stato in qualche modo sostenitore della liceità della simulazione e dissimulazione religiose per ragioni di persecuzione; ma questa opinione non sembra condivisa da un altro valente studioso dell'argomento, Albano Biondi, il quale sulla base di altri testi curioniani arriva alla conclusione di un Curione antinicotemita¹. Ecco, dunque, uno dei casi in cui la questione non può dirsi chiusa una volta per tutte. Merita la pena risvegliarla nell'ambito del presente convegno, data anche la sua relativa attualità (che fa al

caso nostro non necessitandosi di lunghi preamboli). Essa, inoltre, è fra le più idonee a introdurci nel mondo curioniano, per saggiarne alcuni pensieri sulla religione.

Fra le definizioni probabili, consideriamo quella meglio accertata: Curione umanista «italiano»² – non teologo di formazione, come i suoi compagni d'esilio, Gerolamo Zanchi, Agostino Mainardi, Bernardino Ochino –, Curione umanista cristiano, proselito della Riforma protestante.

2. Humanitas, religio, fides, cognitio Dei.

Nella orazione losannese *De ingenuis artibus*, il letterato, il professore delle *humaniores litterae* non dubita che l'essere precipuo dell'uomo, la sua *humanitas*, deriva dall'apprendimento delle arti liberali o *ingenuae artes*, nel linguaggio ovidiano. Senza di esse l'uomo non potrebbe sollevarsi dallo stato ferino in cui si trova per natura, non si distinguerebbe dalle bestie mute e incolte. *Humanitas* si dice da uomo, come virtù da *vir*. «Questa umanità non è ciò che i greci chiamano filantropia (benevolenza operosa verso tutti gli uomini), ma ciò che essi stessi chiamano paideia». Curione, nella pretta tradizione classica, squisitamente ciceroniana, privilegia il momento dell'apprendimento, della formazione e della preparazione alla cultura, rispetto al momento successivo degli effetti benefici derivati dalla cultura, in quanto per lui è chiaro che «la filantropia sembra emanare dalla paideia».

Per Curione, l'*humanitas* è un dono divino; essa deve pertanto essere volta innanzitutto «al culto di Dio, indi al diritto degli uomini (dare a ciascuno ciò che gli è dovuto); diritto che è posto nella società del genere umano». «In virtù della *humanitas* siamo inclini alla moderazione e alla magnanimità»³. L'*humanitas* non è dunque, per Curione, circoscritta all'attività intellettuale, ma si forma e si manifesta in due aree di azione complementari, la religione e la morale. Riguardo all'una, niente è più «salubre ad ascoltarsi e a conoscersi che la vera e santissima religione»; «nulla di meglio, in una vita onesta e felice, che attestare la religione di Dio, custodirne la dottrina e celebrarne i sacramenti». Riguardo all'altra, niente è «più divino, celeste e santo, che sopportare il dovere con sofferenza, consolare i bisognosi, dare pace agli animi, liberare dagli errori e mantenere gli uomini nell'onestà»⁴. Sulla tradizione classica greca, pitagorica, platonica e aristotelica, Curione innesta l'insegnamento agostiniano e tomista dove rileva l'importanza delle arti liberali, il cui apprendimento ha valore propedeutico alla conoscenza della religione.

L'animo umano senza cultura non può elevarsi a conoscenze superiori; esso è paragonabile a «un campo che, nonostante sia fertile, non dà frutti se non viene coltivato». Infatti, l'uomo sul quale Iddio aveva inizialmente «irradiato la sapienza, la verità e tutte le virtù», è caduto poi, a causa del peccato, nell'ignoranza e nell'animalità. Ebbene egli non potrebbe rialzarsi da quella condizione, «se non fosse plasmato dalle arti liberali (*bonae artes*)». «Cultura autem animi eruditio est». «È l'istruzione che prepara gli animi ad accogliere le sementi», scrive Curione, riproponendo l'immagine ciceroniana. «Queste cose – egli precisa – sono state accordate all'uomo da Dio, fonte perenne di ogni bene»⁵. Pensieri in cui il motivo neoplatonico, plotiniano, dell'emanatismo divino si armonizza con quello stoico dell'irraggiamento della sapienza.

Il privilegiamento del momento conoscitivo, necessario per avvicinarsi a Dio, è ribadito nella definizione di religione e di pietà cristiane come «cognizione di Dio». «Et d'onde hai tu cotesta cognizione di Dio?», chiede il padre, il maestro, alla figliuola che risponde: «Prima da un certo natural istinto da Dio in noi riposto et risvegliato; poi da una ferma fede et persuasione di tutte quelle cose, che nelli oracoli di Dio et sante scritture si contengono»⁶. Due momenti distinti: nel primo è Dio a risvegliare quel «certo natural istinto», germe della religione naturale di risonanza ficiniana; nel secondo è l'uomo che si avvicina a Dio tramite la conoscenza delle sacre lettere. Conoscenza che, per essere validamente cristiana, non

può fondarsi sull'opinione degli uomini, ma deve essere costantemente suscitata dallo Spirito santo. È questa l'idea espressa da Curione in *Una familiare et paterna institutione della Christiana religione*. Idea chiarita nel «Sermone della giustificazione». «La vera fede – egli scrive – è una persuasione, che habbiamo di Christo, fatta a l'anima nostra da lo spirito santo, il quale ci certifica, che Giesu Christo è vero huomo, et vero Dio»⁷. La vera fede è, dunque, apprendimento delle cose di religione, solo quando esso è ispirato da Dio.

Con riferimento alla definizione di Curione quale umanista cristiano, sembra potersi inferire che è proprio l'essere cristiano, l'ispirazione cristiana, a qualificare positivamente, religiosamente, il momento umanistico dell'apprendimento nelle cose di fede. Ecco perché Curione mette in guardia contro una fede basata sull'autorità umana attraverso una cultura libresca.

Vi sono, infatti, due tipi di fede, l'una «insegnata», l'altra «ispirata». La prima è falsa perché «fondata ne la mera relatione de gl'huomini et de libri»; perché «può bene ingannare l'huomo persuadendoli che egli crede, ma non può già fare che egli confidi interamente in Christo»; e inoltre perché essa «crede contra l'autorità de l'Evangelio molte cose false et superstitiose». La seconda è vera perché, al contrario, «discerne tutte l'opinioni che repugnano a la verità de l'Evangelio, et le rifiuta come false et superstitiose»; «essa persuade l'huomo a la verità de l'Evangelio», ed è veramente «fondata ne la relatione et persuasione de lo spirito di Dio».

In relazione al progresso o al regresso dell'apprendimento, a seconda che esso si svolge separatamente o congiuntamente con l'ispirazione divina, Curione conclude che la fede «insegnata» «è una fede morta», che «non cresce mai et ne le tentationi decresce»; mentre la fede «ispirata» «è una fede viva», che «sempre va crescendo, et quanto è più tentata, tanto più cresce»⁸. Al culmine del processo di ascesa, che Curione configura altrove con la scala di Giacobbe⁹, l'uomo si congiunge finalmente con Dio, divenendo pienamente, in virtù di questo legame, *homo religiosus*. Infatti, spiega Curione, l'etimologia riconduce il termine *religio* al verbo *religare*, nel senso di vincolarsi strettamente a Dio¹⁰.

Nel nesso di *humanitas* e *religio* si concretizza l'ideale metodologico della speculazione curioniana, che consiste appunto nel congiungere e armonizzare le *bonae artes et studia politiora* con la *syncerioris germanaque theologia*¹¹.

3. Imparar Christo. Simulare e dissimulare. La temporaneità.

Questo rapido sguardo sulle idee religiose di Curione permette di passare speditamente al problema del nicodemismo, ossia la teorica curioniana relativa alla simulazione e alla dissimulazione religiose.

L'autore ne tratta specificamente in due lettere scritte su richiesta intorno al 1550. La prima, indirizzata «A fratelli i quali per tutto il Regno di Babilonia sono sparsi», ebbe un'ampia diffusione, essendo stata anche tradotta in francese e in inglese¹¹. In che modo Curione pone il problema del nicodemismo? Qual è il consiglio riservato ai nicodemiti?

Dopo aver esposto le due finalità dell'agire umano, in forma più sintetica di quanto abbiamo fatto noi poc'anzi (aspetto religioso: culto di Dio; aspetto morale: rispetto degli uomini), Curione attira l'attenzione dei lettori sul momento conoscitivo della religione di Cristo. Dove egli insiste maggiormente (in maniera più estesa rispetto alla nostra presentazione basata su altri testi) è sulla importanza della conoscenza di Cristo. Dal grado, maggiore o minore, di quella conoscenza egli fa addirittura dipendere l'atteggiamento di chi simula, come pure, ad esempio, l'azione di colui che perseguita. Siamo giunti al cuore del problema. Sentiamo Curione.

«Se noi havessimo veramente imparato Christo, e credessimo fermamente che egli è la nostra sapienza, la santità, la giustitia, la redentione... non ci fariano mestieri questi nostri consigli... Questa adunque sia la prima cura, di bene imparar Christo, di esser ricchi de la sua eccellente cognitione, da la qual nasce la fermezza del animo, e la costanza». Si noti come l'argomentare di Curione sia imperniato sui

concetti di «imparare» e di «eccellente cognizione», la cui portata – da quanto detto più sopra – sappiamo non essere limitata all'aspetto meramente razionale, dal momento che la cultura e l'erudizione dell'animo debbono concrescere con la fede «ispirata». Ma quando questa cultura fa difetto, allora anche la fede degrada. Ecco l'origine della pratica nicodemitica: l'insufficiente conoscenza di Cristo. Portato alle estreme conseguenze, questo fenomeno di degradazione spiega l'atteggiamento dei persecutori, imputabile alla completa ignoranza della religione di Cristo. «Imperoché – spiega Curione, con riferimento a tre casi diversi – se alcuni perseguivano Christo ne le membra sue; se altri essendo menati avanti a magistrati, niegano Christo; altri volontariamente dissimulano, e cuoprono quel tanto di cognizione che hanno di Christo, di onde crediamo noi che tutto ne venga, se non che non hanno ancora bene imparato Christo? Non conoscono in modo alcuno Christo, quei che fanno guerra a Christo». «Non ben ancora lo conoscono, quegli che over lo niegano, overo fingono di non conoscerlo: avegna che si fatta simulazione è pure di non conoscerlo: avegna che si fatta simulazione è pure una maniera di negazione»¹³.

Trovata l'origine e spiegata la causa della pratica nicodemitica nelle sue diverse manifestazioni, si passa a considerare le ragioni di coloro che teorizzano e giustificano tale pratica. Curione è categorico nella sua disapprovazione. «Vorrei che qui mi dicessero un poco, quei che credono esser lecito ne le cose de la religione nostra, simulare e dissimulare, dove sarà la gloria di Christo?...

Qua non vi veggio già la gloria di Christo, conciosiaché essi tacendo e simulando la oscurino, e quanto è in loro sepeliscono». I simulatori offendono «co'l mal esempio» le coscienze dei fratelli, e le «confermano ne le superstizioni e idolatrie». Similmente, coloro che non confessano Cristo «a la presenza de gli huomini», «peccano contro a Christo istesso»¹⁴.

Da questo punto, Curione inizia a esaminare diligentemente i passi della Scrittura solitamente addotti per giustificare la simulazione, negandone ogni valore probante per quelle tesi. Gli esempi ormai classici di Nicodemo, di Giuseppe d'Arimatea, del siro Naaman e di altri, a cui si ricorreva a sostegno della liceità della simulazione, sono esposti e interpretati in modo da renderli inservibili a quello scopo. Quanto all'argomento più sfruttato, che la religione, o meglio la religiosità, individuale rimaneva pura e intatta nell'interiorità del credente anche nel caso che egli avesse partecipato a un culto diverso da quello confessato, essendo le pratiche esterne giudicate «indifferenti», Curione confuta quest'argomentazione con cui si separa il cuore dal corpo, e si vorrebbe sostenere che «Iddio ricerca il cuore» ed è perciò disposto a scusare quanti accomodano il corpo «al di fuori per qualche necessità a le superstitioni». Basta un esempio, spicciolo ma assai efficace. «Se una donna maritata fusse tutto il di co'l suo adultero, e quando la fosse ripresa, dicesse al marito: "non ti curar marito mio, che quantunque così sia, che co'l tale e tale, io mi trovi spesso, sappia che co'l corpo solo con esso lui sono; ma con l'animo e co'l cuore sempre son teo". Io vorrei che costoro mi dicessero se essi accetterebbero una si fatta escusatione, o se egli parrebbe degna che dal quel marito la fosse admissa? Io non tengo già alcun di vio vi sciocho»¹⁵.

Chiara ed inequivocabile la condanna dei nicodemiti da parte di Curione. Qual è la risposta al quesito richiestogli dai fratelli sparsi in tutto il regno di Babilonia? Il martirio o l'esilio: «sofferir ogni asprezza» nel nome di Cristo, «se sarà ispediente»; oppure, se la fede è insufficiente, «uscir di una si fatta servitù e tirannia, ed irsene in loco dove liberamente e sicuramente servir gli possano ed honorarlo»¹⁶. Tale era stato, invero, il consiglio di colui che nel corso del dibattito sul nicodemismo si era distinto per rigore ed inflessibilità: Giovanni Calvino, che nei suoi scritti sull'argomento, culminati nella celebre *Excuse à Messieurs les Nicodémistes, su la complainte qu'ilz font de sà trop grand' rigueur* del 1544, non aveva lasciato che l'alternativa fra martirio o esilio. Ma Curione non è Calvino. Molte ragioni lo distinguono e spesso lo oppongono al riformatore francese, soprat-

tutto una diversa concezione dell'uomo, che si ripercuote su una differente concezione della religione, e viceversa. Curione, inoltre, a differenza di Calvino, sembra avere e mantenere un atteggiamento assai meno rigido di fronte agli errori del peccatore, e una considerazione molto più comprensiva della realtà religiosa del suo tempo. Per queste ragioni – che per brevità indichiamo solo in generale – Curione non resta, come Calvino, intransigente nell'imporre il rispetto di un principio tanto assoluto – come a molti appariva – quanto inadeguato a una situazione realmente diffusa e inquietante. Curione indica una strada per correggersi e ravvedersi: a quanti glielo hanno richiesto, egli offre un consiglio che potrà davvero aiutarli. È qui che l'argomentare di Curione si distingue nell'insieme del dibattito sul nicodemismo per la sua impronta originale e relativamente atipica.

Ancora una volta egli si rifà al momento conoscitivo della fede, la cui scarsità e insufficienza è, l'abbiamo visto, causa di debolezza e di incostanza nelle manifestazioni esteriori della religione. «Ma perciocché alcuni sono tanto infermi, ed hanno si pocca fede e cognition di Dio, che non ardiscono palesemente dispregiar queste impietà ed abusi, a costoro io consiglio che essi non tentino cosa alcuna, né si movino facilmente, ma che a guisa di Nicodemo vadano di notte al Signore (che qui tale esempio vale) e si tratenghino tra i limiti della fede loro, imparino a casa, legano la scrittura santa, dimandino, odino la parola dell'Evangelio con gran desiderio di crescere ne la cognition di Christo... Preghino continuamente iddio padre del nostro Signor Giesu Christo, che aumenti loro la fede». Notiamo come le nozioni dell'aumentare e del crescere nella fede trovano esatto riscontro nelle idee di progresso o regresso in relazione alla fede «ispirata» o alla fede «insegnata», considerate più sopra. Grazie ad esse è dato osservare che, secondo Curione, con l'aumento della fede, con la crescita della conoscenza di Dio, i nicodemiti hanno la possibilità di ravvedersi gradualmente, fino a cessare in qualche modo la loro pratica, diventando «finalmente huomini perfetti come debbono essere, e discepoli di Christo»¹⁷.

È questo l'unico caso in cui Curione ammette la simulazione religiosa, ma, si badi, in un regime di consapevole provvisorietà. Cioè fintantoché «fede e persuasione» o «fede e cognitione» non abbiano raggiunto un livello adeguato al vero credente.

Se non considerassimo attentamente l'elemento temporale nell'argomentare di Curione, potremmo essere indotti a pensare che l'autore, nelle ultime pagine della sua lettera dove la perentorietà del suo dire si attenua, abbia inteso lasciare una porta semiaperta ai sostenitori della simulazione. Mentre, secondo la nostra interpretazione, è proprio la clausola della temporaneità – a cui non si è finora prestata attenzione –, è il carattere passeggero di quella pratica, a rendere tollerabile la debolezza del nicodemita che desidera accrescere la fede. Solo in questo caso l'esempio di Nicodemo «vale».

D'altronde è lo stesso Curione a dichiarare di aver patito quella «medesima servitù e angoscia»¹⁸, egli che nel 1542 scelse l'esilio. Curione dà, col suo comportamento, l'esempio pratico del consiglio che adesso propone, sapendo perfettamente di «dire qualche cosa alquanto dura, e non troppo al senso dell'infermità vostra grata»¹⁹.

Non mi sembrano sussistere dubbi sulla posizione speciale di Curione che, al di fuori di questo caso particolare, non lascia incertezze, non insinua ambiguità, nella sua netta disapprovazione della pratica nicodemitica e della sua pretesa giustificazione. Coloro che per qualche motivo, «fragilità», «paura», si lasciano fuorviare e sono indotti «a qualche superstizione over idolatria – ribadisce Curione – si guardino di non iscusarlo in modo veruno», tanto più che la Scrittura «non solamente non permette o comanda» che «noi in quelle cose simuliamo, e tal cose facciamo attorno al colto di Dio», «ma severa e gravemente riprende e proibisce»²⁰.

Non è necessario, a questo punto, prendere in esame l'altra lettera di Curione

«ne la qual si tratta se sia lecito communicar de la cena del signore, con quegli che l'hanno corrotta e guasta», in quanto essa non fa che confermare, con toni più gravi, i risultati cui siamo giunti per altra via.

La conclusione del nostro discorso, se per un verso ci riconduce al suo inizio, ossia alla difficoltà d'interpretazione di alcuni aspetti del pensiero di Curione, per un altro permette di chiarire la questione tolta in esame, la quale sembra oggi rappresentare un punto controverso di critica storica.

Infatti, l'interpretazione qui definita e precisata attraverso una lettura «interna» dell'insieme dell'opera curioniana, ancorché non trascuri i riferimenti al comportamento della persona, alla condotta dell'uomo, né i dati forniti da un esame dei suoi rapporti interpersonali, vigila a tenere distinti tali riferimenti e dati, i quali non sempre sono per giovare all'analisi ermeneutica dell'opera, quando non intervengono, in taluni casi estremi, a inquinare di psicologismo un giudizio interpretativo, che si vorrebbe fondato su basi essenzialmente storiche.

Certo, la considerazione che la nostra conclusione è in parte diversa in parte discordante dalle acquisizioni anche recenti degli studi sull'argomento²¹, vuole rendere avvertiti gli studiosi sulla gravità e sulla problematicità di autori come Celio Secondo Curione, il cui atteggiamento religioso, come ha osservato Rotondò, «rimane ancora uno dei tanti e forse il più indecifrabile enigma della vita e dell'attività»²² degli esuli italiani del Cinquecento *religionis causa*. Nondimeno, i diversi scritti che Curione concepì, elaborò e pubblicò su l'argomento qui trattato, restano aperti all'indagine critica, grazie alla quale si può uscire dalle ombre dell'enigma ove l'interpretazione aderente al dato testuale si sforzi di penetrare la concretezza storica in cui quegli scritti furono generati.

Note

1) A. BIONDI, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Miscellanea I, Firenze-Chicago, 1974, p. 38: «Il Pasquino è un libello dell'ala intransigente della Riforma: è antinicodemitico ed antimelantoniano: l'intransigenza dell'ala radicale italiana qui si dà la mano con la lotta al compromesso condotta da Calvino». C. GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, 1970, p. 189: «Curione scelse una via in un certo senso ancora più nicodemistica... Così, pur condannando in termini vivacissimi la partecipazione simulata all'obbrobrio della messa... egli finiva poi col consigliare ai deboli di non esporsi, di rimanere "tra i limiti della fede loro"... se poi nel frattempo la fragilità umana o la paura li inducevano a commettere qualche superstizione o qualche idolatria, dovevano chiederne perdono a Dio, non cercare di scusarle. Qualche anno prima, Viret si era espresso negli stessi termini. Ma alla luce della teorizzazione della chiesa clandestina proposta dal Curione nel *De amplitudine* (1554, ma redatto nel 1545) la doppiezza di questo parere sembra indubbia». Cfr. sotto n. 21.

2) D. CANTIMORI, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, 1975, p. 126: «Anche nell'esilio, a Losanna, poi a Basilea, il Curione mantenne sempre una posizione autonoma, e che per molti lati non sapremmo definire che come «italiana»: umanesimo letterario, ambizione di primeggiare, spregiudicatezza nella discussione religiosa, e così via».

3) C. S. CURIO, *De ingenuis artibus*, in *Araneus, seu de Providentia Dei*, Basileae, 1544, pp. 209-11. La frase tra parentesi è tratta da CURIONE, *Una familiare et paterna institutione della Christiana religione*, Basilea, s.d. [1550], A5 r..

4) C. S. CURIO, *Adhortatio brevissima ad veram Religionem*, in *Araneus*, pp. 200 e 199.

5) CURIO, *De ingenuis artibus*, pp. 208-9.

6) CURIONE, *Una familiare institutione*, A5 r.

7) CURIONE, *Sermone o ver discorso de la giustificatione*, in *Quattro lettere christiane*, Bologna, 1552, p. 145; cfr. T. BALMA, *Il pensiero religioso di C. S. Curione*, Roma, Ed. di «Religio», 1935, p. 26.

8) CURIONE, *Sermone della giustificatione*, pp. 145-8.

9) CURIO, *Paraphrasis in principium EAvangelii Sancti Ioannis, quae pro commentario esse potest*, in *Araneus*, p. 196, con riferimento al mistero dell'Incarnazione; cfr. D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze, 1967, p. 102.

10) CURIO, *De liberis pie christianeque educandis*, in *Araneus*, p. 142; cfr. LACT., *Div. inst.*, IV, 28. L'espressione «homo religiosus» è mia.

11) CURIO, *De ingenuis artibus*, pp. 219-20.

12) Editori, traduttori, curatori, circostanze storiche, in GINZBURG, pp. 186-97; da vedere, ivi, il cap. VI, «Dramazioni italiane». La versione francese, che presenta omissioni e varianti di un certo interesse, è riprodotta da E. DROZ, *Chemins de l'hérésie*, t. I, Genève, 1970, pp. 248-52.

13) CURIONE, *Quattro lettere christiane*, pp. 24-6.

14) *Ibid.*, p. 28.

15) *Ibid.*, pp. 29-39.

16) *Ibid.*, p. 49.

17) *Ibid.*, pp. 47-8.

18) *Ibid.*, p. 22.

19) *Ibid.*, p. 23.

20) *Ibid.*, pp. 37 e 48.

21) Vedi sopra n. 1. Rilevo adesso che le deduzioni di Biondi sono tratte da fonti curioniane pasquillesche – diverse da quelle prese qui in esame – e concernenti la questione dei mediatori, più che il problema del nicodemismo strettamente considerato. In proposito, le sue conclusioni sono più sfumate nella voce «C. S. Curione», di prossima pubblicazione nel *Dizionario Biografico degli Italiani*. Quanto alle affermazioni di Ginzburg, esse sono tratte dalla stessa lettera da noi analizzata. Ma dall'esame contestuale della frase curioniana del *De amplitudine* (p. 164: «Interea tamen dum dies illa expectatur, sapiens ac prudens noster Rex cum suis clandestina habet colloquia; eosque solatur, et hortatur in fide perseverent; affirmans se hanc fidem, hocque sui desiderium et conatum perfectae obedientiae loco accipere»), in cui Cantimori ha creduto ravvisare un «insieme di idee che uniscono il «nicodemismo» allo spiritualismo religioso anabattistico» (*Eretici*, p. 192), non sembra potersi inferire una teorizzazione della chiesa clandestina. Ancora sulla stessa lettera qui studiata si basa il giudizio di BALMA, p. 17: «Curione non dà una risposta immediata, un sì od un no

categorico»; e il più ponderato giudizio di SALVATORE CAPONETTO (*A. Paleario et la Riforma protestante in Toscana*, Torino, 1979, p. 110) che considera questa lettera di Curione «una violenta requisitoria contro i nicodemiti... Tuttavia, nel ricordo di essere stato anco io della medesima servitù ed angoscia», l'autore concludeva con l'esortare costoro ad andare a Gesù di notte come Nicodemo... Un discorso pienamente condiviso dal Paleario, e forse anche sollecitato, dove il vero nicodemita è chi attende la piena maturità spirituale per prendere le decisioni conseguenti».

22) A. ROTONDÒ, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Torino, 1974, p. 60, relativamente al «suo atteggiamento dopo il processo per la supposta collaborazione con Gribaldi nella formulazione di proposizioni antitrinitarie». Cfr. ID., *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemitica* («Riv. storica italiana», 79 (1967), p. 999: «...né altre sparute testimonianze valgono a farci penetrare oltre l'enigmatico e accademico silenzio in cui il Curione si chiuse, per stanchezza o per una forma estrema di nicodemismo, dopo il processo di Gribaldi. Solo la ricerca assidua e il vaglio di ogni notizia che contribuisca a collegare quegli uomini tra loro e nella loro attività e nei loro intenti varrà a toglierli da quel nimbo di astrattezza quando non addirittura di romantica inquietudine in cui molti di essi ancora rimangono avvolti».