
Dizionario storico dell'Inquisizione

vol. II

diretto da
Adriano Prosperi

con la collaborazione di
Vincenzo Lavenia e John Tedeschi



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

Comitato scientifico

Michele Battini, Università di Pisa
Jean-Pierre Dedieu, LARHRA CNRS – Lyon
Roberto López Vela, Universidad de Cantabria
Grado G. Merlo, Università Statale di Milano
José Pedro Paiva, Universidade de Coimbra
Adriano Prosperi, Scuola Normale Superiore di Pisa
John Tedeschi, University of Wisconsin – Madison WI

Comitato editoriale

Matteo Al Kalak, Scuola Normale Superiore di Pisa
Vincenzo Lavenia, Università di Macerata
Adelisa Malena, Università Ca' Foscari di Venezia
Giuseppe Marcocci, Scuola Normale Superiore di Pisa
Francesco Mores, Scuola Normale Superiore di Pisa
Stefania Pastore, Scuola Normale Superiore di Pisa

Redazione

Francesca Di Dio

Traduzioni

Paolo Broggio (spagnolo)
Andrea Pardi (portoghese)
Katia Pischedda (tedesco)
Martina Urbaniak (francese, inglese)

Indici

Gian Mario Cao
Marco Cavarzere
Francesca Dell'Omodarme
Letizia Pellegrini

Apparato iconografico

Chiara Franceschini

© 2010 Scuola Normale Superiore Pisa
ISBN 978-88-7642-323-9 (opera completa)

La copia digitale dell'opera è a uso esclusivo degli autori.
Vietata la riproduzione e la vendita.

Elenco delle voci - Il volume

Ebrei, età medievale	K. STOW
Ebrei in Italia	P.C. IOLY ZORATTINI
Ebrei in Spagna	P. HUERGA CRIADO
<i>Ecclesia Viterbiensis</i>	v. Pole, Reginald; Valdesianesimo
Editto	A. DEL COL
Effigie	W. MONTER
Eguía, Miguel de	C.A. GONZÁLEZ SÁNCHEZ
Emanuele I, re di Portogallo	B. FEITLER
Enciclopedia	P. DELPIANO
Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo	G. MARCOCCI
Enrico IV, re di Castiglia	v. Castiglia
Enrico IV, re di Francia	O. PONCET
Enzinas, Francisco de	C.A. GONZÁLEZ SÁNCHEZ
Erasmismo	S. SEIDEL MENCHI
Erasmismo, Portogallo	v. Barros, João de, et al.
Erasmismo, Spagna	T.A. MANTECÓN MOVELLÁN
Erasmus da Rotterdam	S. SEIDEL MENCHI
Eresia formale	D. BURKARD
Eresia, sospetto di	K. SIEBENHÜNER
Eretico, rappresentazione, età moderna	L. SIMONUTTI
Esorcismo	V. LAVENIA
Espina, Alonso de	S. PASTORE
Espinosa, Diego de	J. MARTÍNEZ MILLÁN
Espulsione degli ebrei, Portogallo	M.J. FERRO TAVARES
Espulsione degli ebrei, Spagna	V. PARELLO
Estaço, Baltasar	M. RUSSO
Estradizione, Inquisizione romana	V. LAVENIA
Estradizione, Inquisizioni iberiche	G. MARCOCCI
Évora	F. OLIVAL
Eymerich, Nicolau	A. BORROMEIO
Ezzelino III da Romano	G.M. VARANINI
Fabbroni, Francesca	A. MALENA
Fabrizi, Flaminio	V. LAVENIA
Faenza	A. PROSPERI
Familiari, Italia	E. BRAMBILLA
Familiari, Portogallo	J.E. WADSWORTH
Familiari, Spagna	A.C. CUADRO GARCÍA
Fanini, Fanino	L. FELICI
Farinacci, Prospero	S. FECI
Fautoria	J.H. ARNOLD
<i>Febronius</i> , febronianesimo	D. BURKARD
Fecondazione artificiale	E. BETTA
Federico II di Svevia, imperatore	F. MORES
Ferdinando il Cattolico, re di Aragona	M. RIVERO RODRÍGUEZ
Fermo	A. DEL COL

- Fernandes, Isabel
 Ferrara
 Ferrazzi, Cecilia
 Ferreira, Bartolomeu
 Ferrer, frate domenicano
 Fiamma, Gabriele
 Fiandre
 Fiascaris, Marta
 Figli dello Spirito Santo
 Filippo II, re di Spagna
 Filippo III, re di Spagna
 Filippo IV, re di Spagna
 Filippo V, re di Spagna
 Filippo Neri, santo
 Finanze
 Finzione di santità
 Fiorentini, Girolamo
 Firenze
 Fiscale
 Flaminio, famiglia
 Flaminio, Marcantonio
 Florio da Vicenza
 Follia
 Fonseca, Bartolomeu da
 Fontana, Vincenzo Maria
 Fontanini, Benedetto
 Fonti inquisitoriali
 Fonzio, Bartolomeo
 Foreiro, Francisco
 Fornicazione
 Foscarari, Egidio
 Franca Contea (Franche Comté, Besançon)
 Francescani, età medievale
 Francescani, età moderna
 Franchetta, Judith
 Franchismo
 Francia, età medievale
 Francia, età moderna
 Francisco de Borja, santo (san Francesco Borgia)
 Francken, Christian
 Franco, Nicolò
 Franco, Veronica
 Fratelli modenese
 Fraticelli
 Frattina, Isabella della
 Fregoso, Federico
 Frohschammer, Jakob
 Fulcodius, Guido (Gui Foucois)
 Fumi, Bartolomeo
 Furió Ceriol, Fadrique
 Gaetano, cardinale (Cajetanus)
 Gagliardi, Achille
 Galateo, Girolamo
 Galeota, Mario
 G. MARCOCCI
 G. DALL'OLIO
 A.J. SCHUTTE
 V. TOCCO
 J. DUVERNOY
 E. BONORA
 J.-P. DEDIEU
 G. PAOLIN
 M. BENEDETTI
 J. MARTÍNEZ MILLÁN
 A. GONZÁLEZ POLVILLO
 R. LÓPEZ-VELA
 M. TORRES ARCE
 D. FENLON
 v. *Confisca dei beni; Pene pecuniarie, et al.*
 A.J. SCHUTTE
 A. PROSPERI
 A. PROSPERI
 L. PICCINNO
 A. PROSPERI
 A. FERRI
 v. *Marca Trevigiana*
 L. ROSCIONI
 E. CUNHA DE AZEVEDO MEA
 M. PALUMBO
 G. CARVALE
 A. DEL COL
 F. AMBROSINI
 A.C. DA COSTA GOMES-J.A. MOURÃO
 P. VILAS BOAS TAVARES
 S. FECI
 W. MONTER
 R. LAMBERTINI
 G. PAOLIN
 A. PROSPERI
 P. MARTÍN DE SANTA OLALLA
 L. ALBARET
 A. TALLON
 S. PASTORE
 M. BIAGIONI
 P.F. GRENDLER
 A. MEDICO
 M. AL KALAK
 G.G. MERLO
 F. AMBROSINI
 P. FONTANA
 E. PAHUD DE MORTANGES
 v. *Clemente IV, papa*
 V. LAVENIA
 A. PROSPERI
 v. *De Vio, Tommaso*
 S. PAVONE
 A. PROSPERI
 C. DONADELLI

- Galera
Galilei, Galileo
Galizia
Gallicanesimo
Galluzzi, Maria Domitilla
Gambara, Giovan Francesco
Gambona, Lucia
García de Trasmiera, Diego
Gardi, Giovanni Battista
Gargnano, Domenico da
Gassendi, Pierre
Gemelli, Agostino
Genova
Genovesi, Antonio
Gentile, Deodato
Gentile, Giovanni
Gentili, Alberico
Geoffroy d'Ablis
Gerardo da Borgo San Donnino
Germania
Geronimiani
Gesuitesse
Gesuiti, Italia
Gesuiti, Portogallo
Gesuiti, Spagna
Ghetto
Ghislieri, Antonio (Michele)
Giacomo I, re d'Inghilterra e Scozia
Giacomo della Marca, santo (Domenico Gangala)
Giannetti, Guido
Giannone, Pietro
Giansenismo
Gibbon, Edward
Gil, Juan (dottor Egidio)
Ginammi, Marco
Ginocchio, Giovanni Maria
Giacchino da Fiore, e gioachimismo
Gioberti, Vincenzo
Giolito de' Ferrari, Gabriele
Giorgio, Francesco
Giorgio Siculo
«Giornale de' Letterati d'Italia»
Giovanna d'Arco, santa
Giovanni III, re di Portogallo
Giovanni IV, re di Portogallo
Giovanni XXII, papa (Jacques d'Euse)
Giovanni XXIII, papa (Angelo G. Roncalli)
Giovanni da Capestrano, santo
Giovanni da Vicenza
Giovanni Paolo II, papa (Karol Wojtyła)
Girolamo da Praga (Jeroným Pražský)
Giubileo e *cruzadas*
Giubileo del 2000 e Dichiarazione delle colpe
Giudaizzanti
- K. SIEBENHÜNER
F. BERETTA
J.-P. DEDIEU
A. TALLON
P. FONTANA
A. KOLLER
P. VISMARA
M. RIVERO RODRÍGUEZ
G.L. D'ERRICO
T. HERZIG
J. SEITZ
E. BETTA
S. FECI
v. *Illuminismo*
S. FECI
G. VERUCCI
D. PIRILLO
L. ALBARET
A. EMILI
A. BURKARDT-G. SCHWERHOFF
S. PASTORE
G. ZARRI
S. PAVONE
G. MARCOCCI
S. PASTORE
K. STOW
v. *Pio V, papa*
S. TUTINO
v. *Francescani, età medievale*
G. DALL'OLIO
A. DEL COL
C. MAIRE
v. *Illuminismo*
S. PASTORE
P.F. GRENDLER
F.P. RAIMONDI
V. DE FRAJA
L. MALUSA
P.F. GRENDLER
G. BARTOLUCCI
A. PROSPERI
D. GENERALI
L. ALBARET
P. DRUMOND BRAGA
L. FREIRE COSTA
S. PAGANO
v. *Concilio Vaticano II*
L. PELLEGRINI
L. CANETTI
A. MELLONI
v. *Boemia; Concilio di Costanza, et al.*
P. BROGGIO
H. WOLF
R. MUÑOZ SOLLA

- Giulio III, papa (Giovanni M. Ciochi del Monte)
 Giulio da Milano
 Giuramento
 Gnosticismo
 Goa
 Godoy, Manuel
 Góis, Damião de
 Gomes, Duarte
 Gonzaga, Ercole
 Gonzaga Colonna, Giulia
 González de Cellorigo, Martín
 González de Mendoza, Pedro
 González de Montes, Reginaldo (Montano)
 Goya, Francisco (Francisco José Lucientes)
 Grajal, Gaspar de
 Granada
 Granada, Luis de
 Graz
 Grégoire, Henri-Baptiste
 Gregorio IX, papa (Ugolino dei conti di Segni)
 Gregorio XIII, papa (Ugo Boncompagni)
 Gregorio XV, papa (Alessandro Ludovisi)
 Gregorio XVI, papa (Bartolomeo A. Cappellari)
 Gregorio Barbarigo, santo
 Grillando, Paolo (Grillandi, Grillandus, Ghirlandi)
 Grimani, Giovanni
 Grisoni, Marina Teresia
 Grozio, Ugo (Huig van Groot)
 Guadalupe, roghi di
 Gualandi, Ranieri (Ranieri Gualano)
 Guanzelli, Giovanni Maria
 Guazzini, Sebastiano
 Gubbio
 Guerrero, Pedro
 Guevara, Antonio de
 Guglielma da Milano
 Guglielmi, Pier Girolamo
 Gui, Bernard
 Guidiccioni, Bartolomeo
 Guzmán, Diego de
 Heckius, Ioannes (Jan Eck o van Heeck)
 Hefele, Karl Joseph von
 Helvétius, Claude-Adrien
 Henriques, Leão
 Herculano, Alexandre
 Hernández, Francisca
 Hilgers, Joseph
 Hinschius, Paul
 Holbach, Paul-Henri Thiry, barone di
 Homem, António
 Huarte de San Juan, Juan
 Hudal, Alois
 Huesca, Durand de
 Hume, David
 E. BRAMBILLA
 G. DALL'OLIO
 V. LAVENIA
 S. ADORNI BRACCESI
 C. AMIEL
 M. TORRES ARCE
 J.P. PAIVA
 A.M.L. ANDRADE
 A. PROSPERI
 G. ZARRI
 v. *Arbitristas*
 v. *Vescovi, Spagna*
 M. BOEGLIN
 v. *Arti figurative: il controllo, et al.*
 v. *Biblisti, processi ai, Spagna*
 J.J. GARCÍA BERNAL
 C.A. GONZÁLEZ SÁNCHEZ
 S. CAVAZZA
 S. LUZZATTO
 F. MORES
 S. PAGANO
 S. PAGANO
 S. PAGANO
 P. GIOVANNUCCI
 G. ERNST
 G. PAOLIN
 G.L. D'ERRICO
 G. BARTOLUCCI
 v. *Geronimiani*
 C. DONADELLI
 M. PALUMBO
 J. TEDESCHI
 A. PROSPERI
 S. PASTORE
 L. CERIOTTI
 M. BENEDETTI
 C. CANONICI
 L. CANETTI
 S. RAGAGLI
 v. *Gesuiti, Spagna*
 S. RICCI
 H. WOLF
 v. *Illuminismo*
 F. PALOMO
 P. DRUMOND BRAGA
 v. *Ortiz, Francisco*
 H. SCHWEDT
 K. UNTERBURGER
 v. *Illuminismo*
 B. FEITLER
 J. ARRIZABALAGA
 D. BURKARD
 J. DUVERNOY
 D. LUCCI

- Hus, Jan
 Iconografia
 Idolatria
 Ignazio di Loyola, santo
 Illuminismo
 Illuminismo, Portogallo
 Illuminismo, Spagna
 Immacolata Concezione
 Imola
Imprimatur
 Incapacità legali
In Coena Domini
 Indici dei libri proibiti, Cinquecento
 Indici dei libri proibiti, Portogallo
 Indici dei libri proibiti, Roma
 Indici dei libri proibiti, Spagna
Indios
 Indulgenze
 Infallibilità papale
 Infamia
 Inferno
 Inghilterra, età medievale
 Inghilterra, età moderna
 Innocenzo III, papa (Lotario de' Segni)
 Innocenzo IV, papa (Sinibaldo Fieschi)
 Innocenzo VIII, papa (Giovanni Battista Cybo)
 Innocenzo XII, papa (Antonio Pignatelli)
 Inquisitore
 Inquisitori di distretto, Spagna
 Inquisitori generali, Portogallo
 Inquisitori generali, Spagna
 Inquisizione del Mare
 Inquisizione medievale
 Inquisizione portoghese
 Inquisizione romana
 Inquisizione spagnola
 Institor, Henricus
Instructio pro formandis processibus [...]
 Interdetto contro Venezia
 Isabella la Cattolica, regina di Castiglia
 Isenbiehl, Johann Lorenz
 Islam
 Istruzioni spagnole
 Jaén
 Janis, Maria
 Jean de Beaune
 Jean de Saint-Pierre
 Jovellanos, Baltasar Gaspar Melchor María de
 Juan de Ávila, santo
 Kant, Immanuel
 Kiev, omicidio rituale di
 Kramer, Heinrich
 Küng, Hans
 La Matina, Diego
 A. COMI
 v. *Arti figurative: la rappresentazione, et al.*
 P. BROGGIO
 S. PAVONE
 P. DELPIANO
 Z. SANTOS
 F. CAMPESE GALLEG0
 A. PROSPERI
 A. FERRI
 V. FRAJESE
 B.J. LÓPEZ BELINCHÓN
 S. PAGANO
 J.M. DE BUJANDA
 J.M. DE BUJANDA
 J.M. DE BUJANDA
 J.M. DE BUJANDA
 P. BROGGIO
 R. PACIOCCO
 E. COLOMBO
 J.H. ARNOLD
 D. PFANNER
 J.H. ARNOLD
 S. VILLANI
 W. MALECZEK
 R. MICHETTI
 N.H. MINNICH
 F. CIAPPARA
 A. DEL COL
 J.-P. DEDIEU
 G. MARCOCCI
 R. LÓPEZ-VELA
 G. CIVALE
 J.H. ARNOLD
 E. CUNHA DE AZEVEDO MEA
 A. PROSPERI
 R. LÓPEZ-VELA
 v. *Kramer, Heinrich; Malleus maleficarum*
 O. DI SIMPLICIO
 P.F. GRENDLER
 J.J. GARCÍA BERNAL
 D. BURKARD
 A. VANOLI
 M. GAMERO ROJAS
 A.C. CUADRO GARCÍA
 A.J. SCHUTTE
 L. ALBARET
 J. DUVERNOY
 M. TORRES ARCE
 F.J. ÁLVAREZ AMO
 K. UNTERBURGER
 T. CALIÒ
 O. DI SIMPLICIO
 L. CECI
 M.S. MESSANA

- Lamego
 Lamennais, Félicité Robert de
 La Mettrie, Julien Offroy de
 Lamine di Granada
 Landa, Diego de
 Landi, Bassiano
 Lando, Ortensio
 Lanzoni, Francesco
 Las Casas, Bartolomé de
 Lassismo
 Laymann, Paul
 Lea, Henry Charles
 Lebbrosi
 Ledesma, Martín de
 Lefebvrismo
 Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola
 Leibniz, Gottfried Wilhelm
 Lencastre, José de
 Lencastre, Pedro de
 Lencastre, Veríssimo de
 Lentolo, Scipione
 León, Lucrecia de
 León, Luis de
 Leonardo da Vinci
 Lérída
 Lerri, Michelangelo
 Leti, Gregorio
 Letteratura: la rappresentazione
 Letteratura giuridica
 Letteratura italiana
 Letteratura portoghese
 Letteratura spagnola
 Lettere circolari (*cartas acordadas*)
 Lettere degli inquisitori, Italia
 Liberalismo
 Libertinismo
Licet ab initio
 Lima
 Limbo
 Limborch, Philippus van
Limpeza de sangue, Portogallo
Limpieza de sangre, Spagna
 Limpo, Baltasar
 Lincei, Accademia dei
 Linguadoca (Languedoc)
 Lippomano, Alvise
 Lipsius, Justus (Joest Lips)
 Lisbona
Litterae apostolicae
 Livornina
 Livorno
 Llerena
 Llorente, Juan Antonio
 Llull, Ramon
 E. CUNHA DE AZEVEDO MEA
 P. BERNARDINI
 v. *Illuminismo*
 A. PROSPERI
 R. PIAZZA
 S. FERRETTO
 P.F. GRENDLER
 F. MORES
 J.M. DÍAZ BLANCO
 J.-L. QUANTIN
 v. *Spee, Friedrich von*
 S. VILLANI
 M.G. PETTORRU
 G. MARCOCCI
 N. BUONASORTE
 C. GILLY
 M. PALUMBO
 J.P. PAIVA
 J.P. PAIVA
 J.P. PAIVA
 S. PEYRONEL RAMBALDI
 A. FERNÁNDEZ LUZÓN
 J. VILLANUEVA
 D. LAURENZA
 I. FERNÁNDEZ TERRICABRAS
 L. ROVERI
 D. SOLFAROLI CAMILLOCCI
 S. ADAMO
 v. *Du Moulin, Charles*
 U. ROZZO
 Z. SANTOS
 R. LÓPEZ-VELA
 R. LÓPEZ-VELA
 S. FECI
 v. *Costituzionalismo, et al.*
 J.-P. CAVAILLÉ
 G.L. D'ERRICO
 R. MILLAR CARVACHO
 C. FRANCESCHINI
 L. SIMONUTTI
 J. DE FIGUEIRÔA-RÊGO
 R. LÓPEZ-VELA
 E. CUNHA DE AZEVEDO MEA
 S. RICCI
 L. ALBARET
 A. KOLLER
 G. BARTOLUCCI
 B. FEITLER
 v. *Bolle e documenti papali*
 L. FRATTARELLI FISCHER
 L. FRATTARELLI FISCHER
 A. GONZÁLEZ POLVILLO
 M. BOEGLIN
 L. SPRUIT

- Loaysa, García de
 Lobo, Alonso de (Alfonso Lupo)
 Locatelli, Eustachio
 Locati, Umberto
 Locke, John
 Lodi
 Logroño
 Loisy, Alfred
 Lollardi
 Lopez, Giovanni
 López de Vivero, Juan (Juan López de Palacios Rubios)
 Lovanio
 Loyola, Íñigo de
 Lucca
 Lucca, processi di stregoneria
 Lucena, Juan de
 Lucio III, papa (Ubaldo Allucingoli)
 Luna, Beatriz de
 Lupi, Ignazio
 Luteranesimo, Italia
 Luteranesimo, Portogallo
 Luteranesimo, Spagna
 Luz, Valentim da
 Macanaz, Melchor de
 Machiavelli, Niccolò, e machiavellismo
 Madera
 Madrid
 Madruzzo, Cristoforo
 Maestro del Sacro Palazzo
 Maffei, Scipione
 Magia naturale
 Magnetismo animale
 Mainardi, Agostino
 Malagrida, Gabriele
 Malebranche, Nicolas
 Maleficio
Malleus maleficarum
 Mallorca
 Malta
 Malvasia, Girolamo e Luigi
 Manelfi, Pietro
 Manrique de Lara, Alonso
 Mantova
 Manuali per inquisitori
 Manzolli, Pier Angelo
 Marca Trevigiana
 Marcello II, papa (Marcello Cervini)
 Marchio del diavolo
 Marguerite Porète
 Maria da Visitação
 Mariana, Juan de
 Marino da Venezia
 Marino, Giovan Battista
 Marranesimo
 T. SÁNCHEZ RIVILLA
 S. PASTORE
 G. DALL'OLIO
 S. RAGAGLI
 G. COSTA
 L. CERIOTTI
 M. TORRES ARCE
 C. ARNOLD
 J.H. ARNOLD
 A. LEONI
 v. *Manuali per inquisitori*
 I. GARCÍA PINILLA
 v. *Ignazio di Loyola, santo*
 S. RAGAGLI
 V. ANTONELLI
 S. PASTORE
 F. ANDREWS
 Z. SANTOS
 v. *Manuali per inquisitori*
 L. BIASIORI
 v. *Protestantesimo, Portogallo*
 v. *Protestantesimo, Spagna*
 G. MARCOCCI
 R. LÓPEZ-VELA
 V. FRAJESE
 I. DRUMOND BRAGA
 v. *Tribunal de Corte*
 M.T. FATTORI
 A. BORROMEO
 v. «*Giornale de' Letterati d'Italia*», et al.
 V. PERRONE COMPAGNI
 D. ARMANDO
 R.A. PIERCE
 G. MARCOCCI
 G. COSTA
 O. DI SIMPLICIO
 O. DI SIMPLICIO
 D. MORENO MARTÍNEZ
 F. CIAPPARA
 A. PROSPERI
 S. RAGAGLI
 H. PIZARRO LLORENTE
 A. DEL COL
 A. ERRERA
 v. *Stellato, Marcello Palingenio*
 G.M. VARANINI
 A. PROSPERI
 V. LAVENIA
 M. BENEDETTI
 J.A. MOURÃO
 I. GARCÍA AGUILAR
 S. SEIDEL MENCHI
 C. CARMINATI
 C.B. STUCZYNSKI

Marsilio da Padova
 Martinengo, Massimiliano Celso
 Martínez de Cantalapiedra, Martín
 Martínez Silíceo, Juan
 Mártires, Bartolomeu dos
 Martiri di San Francisco Cajonos
 Martirologi
 Marxismo
 Mascarenhas, Ferñao Martins
 Masini, Eliseo
 Massacro di Lisbona
 Massari, Girolamo
 Massoneria
 Matrimoni misti
 Mazzolini, Silvestro (Prierias)
 Medaglie
 Medicina
 Medrano, Antonio de
 Megalio, Marcello
 Melantone, Filippo (Philipp Schwarzerdt)
 Mellini, Angela
 Melo, José Maria de
 Mendes, Beatriz
 Mendes, Diogo
 Menéndez Pelayo, Marcelino
 Meneses, António Teles de
 Menghi, Girolamo
 Menghini, Tomaso
 Menocchio (Domenico Scandella *detto*)
 Mercader, Luis
 Merry del Val, Rafael
 Messianismo *converso*, Portogallo
 Messianismo *converso*, Spagna
 Messico
 Michele da Bologna
 Michele da Calci
 Milano, età medievale
 Milano, età moderna
 Millenarismo
 Millini, Giovanni Garzia
 Minorenni
 Miracolo
 Miranda, Bartolomé de
Mirari vos
 Missanelli, Nicola Francesco
 Missioni
 Misticismo
 Misto foro
 Mitra
 Mocenigo, Filippo
 Modena
 Modena, Accademia
 Modernismo
 Molcho, Shelomo (Diogo Pires)

R. LAMBERTINI
 S. PEYRONEL RAMBALDI
 R. MUÑOZ SOLLA
 F.J. ÁLVAREZ AMO
 G. MARCOCCI
 R. PIAZZA
 D. SOLFAROLI CAMILLOCCI
 v. *Comunismo*
 J.P. PAIVA
 P. FONTANA
 E. CUNHA DE AZEVEDO MEA
 M. VALENTE
 A. TRAMPUS
 I. PAVAN
 S. FECI
 L. SIMONATO
 O. DI SIMPLICIO
 J. PÉREZ ESCOHOTADO
 J. TEDESCHI
 S. PEYRONEL RAMBALDI
 E. BOTTONI
 S. BASTOS MATEUS
 v. *Luna, Beatriz de*
 A. LEONI
 B. LÓPEZ GUTIÉRREZ
 S. BASTOS MATEUS
 V. LAVENIA
 A. MALENA
 A. DEL COL
 v. *Aragona, età moderna*
 G. VIAN
 G. MARCOCCI
 C.B. STUCZYNSKI
 R. PIAZZA
 M. DONATTINI
 A. PROSPERI
 M. BENEDETTI
 M.C. GIANNINI
 v. *Campanella, Tommaso, et al.*
 M. GOTOR
 J. TEDESCHI
 A. BURKARDT
 E. MARCHETTI
 F. MORES
 G. CARAVALÉ
 F. PALOMO
 v. *Alumbradismo, et al.*
 v. *Tribunali secolari*
 G.M. PANIZZA
 E. BONORA
 F. FRANCESCONI
 M. AL KALAK
 C. ARNOLD
 D.L. GRAIZBORD

- Moldenhawer, Daniel Gotthilf
 Molina, Luis de
 Molinier, Charles
 Molinos, Miguel de
 Molitor, Ulrich
 Monacazioni forzate
 Monache giudaizzanti di Coimbra
Monarchia
 Monarchia Sicula
 Mondovì
Monita secreta
 Montaigne, Michel Eyquem de
 Montaillou
 Monteiro, Pedro
 Monterenzi, Giulio
 Montesquieu, Charles Louis de Secondat, barone di
 Morata, Olimpia
 Morellet, André
Moriscos, Spagna
 Morone, Giovanni
 Mortara, Edgardo
 Moura, Manuel do Vale de
Mouriscos, Portogallo
 Muñoz y Peralta, Juan
 Muratori, Lodovico Antonio
 Murcia
 Murri, Romolo
 Musica
 Muzio, Girolamo
 Muzzarelli, Girolamo
 Napoleone I, imperatore
 Napoli
 Nasi, Gracia
 Navarra
 Nazione portoghese in Europa: secoli XVI-XVII
 Nazione portoghese in Italia: secoli XVI-XVII
 Nazismo
 Nebrija, Elio Antonio de
 Negri, Francesco
 Negri, Paola Antonia
 Negromanzia
 Neofiti
 Neri, Filippo
 Neri, Giovanni Battista
 Newton, Isaac, e newtonianesimo
 Nicodemismo
 Nider, Johannes
 Niño de Guevara, Fernando
 Niño de la Guardia
 Nithard, Juan Everardo
 Noronha, António Matos de
 Notaio
 Nouvel, Arnaud
 Novara
- G.W. KNUTSEN
 v. *Disputa De auxiliis; Domenicani, Spagna*
 J. DUVERNOY
 A. MALENA
 M. DUNI
 P. VISMARA
 G. MARCOCCI
 A. PROSPERI
 N. BAZZANO
 V. LAVENIA
 S. PAVONE
 S. RICCI
 A. BURKARDT-J. FEUCHTER
 B. FEITLER
 R. DECKER
 P. DELPIANO
 S. PEYRONEL RAMBALDI
 C. MAIRE
 M. GARCÍA-ARENAL
 S. PEYRONEL RAMBALDI
 F. FRANCESCONI
 G. MARCOCCI
 I. DRUMOND BRAGA
 J. PARDO TOMÁS
 P. VISMARA
 J.-P. DEDIEU
 M. GUASCO
 M. BERTOLINI
 M. FAINI
 G. DALL'OLIO
 C. CANONICI
 G. FONSECA
 v. *Luna, Beatriz de*
 M. TORRES ARCE
 A. LEONI
 A. LEONI
 H. WOLF
 I. GARCÍA AGUILAR
 S. PEYRONEL RAMBALDI
 R. BACCHIDDU
 O. DI SIMPLICIO
 S. DI NEPI
 v. *Filippo Neri, santo*
 J. TEDESCHI
 D. LUCCI
 J.J. MARTIN
 O. DI SIMPLICIO
 T. SÁNCHEZ RIVILLA
 J.I. PULIDO SERRANO
 I. MENDOZA GARCÍA
 J.P. PAIVA
 A. DEL COL
 J. DUVERNOY
 A. DEL COL

Nunziature apostoliche
 Nuovi Cristiani, Portogallo
 Occulto
 Ochino, Bernardino
 Olavide y Jáuregui, Pablo de
 Olivares, conte-duca di (Gaspar de Guzmán)
 Oliveira, Fernando
 Olmo, Joseph del
 Omicidio rituale
 Orán
 Orazione
 Ordalia
 Ordini militari, Portogallo
 Ordini militari, Spagna
 Ordini religiosi
Ordo Processus Narbonensis
 Orsini, Camillo
 Orta, Garcia de
 Ortiz, Francisco
 Ory, Matthieu
 Osma
 Osuna, Francisco de
 Ottaviani, Alfredo
 Oviedo, Andrés de

C. DONADELLI
 E. CUNHA DE AZEVEDO MEA
 v. *Processo inquisitoriale; Segreto*
 M. GOTOR
 M. TORRES ARCE
 B.J. LÓPEZ BELINCHÓN
 J.E. FRANCO
 v. *An Authentick Narrative*
 T. CALIÒ
 J.I. PULIDO SERRANO
 G. CARVALE
 M. PIFFERI
 F. OLIVAL
 R. LÓPEZ-VELA
 G. PAOLIN
 J.H. ARNOLD
 C. DONADELLI
 A.M.L. ANDRADE
 F.J. SEDEÑO RODRÍGUEZ
 A. TALLON
 J.-P. DEDIEU
 A. GONZÁLEZ POLVILLO
 F. MORES
 v. *Gesuiti, Spagna*

Sigle

Archivi:

AAB	Archivio Arcivescovile di Bologna
AAPi	Archivio Arcivescovile di Pisa
AAUd	Archivio Arcivescovile di Udine
ACAF	Archivio della Curia Arcivescovile di Firenze
ACAFé	Archivio della Curia Arcivescovile di Ferrara
ACDF	Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede
CL	<i>Censura Librorum</i>
Index	Archivio della Congregazione dell'Indice
R.V.	<i>Rerum Variarum</i>
S. O.	<i>Sanctum Officium</i>
St. St.	<i>Stanza Storica</i>
ACPVe	Archivio della Curia Patriarcale di Venezia
ADBá	Arxiv Diocesá de Barcelona
ADV	Archives Dipartimentales de Vaucluse, Avignon
AGOP	Archivum Generale Ordinis Praedicatorum, Roma
AGS	Archivo General de Simancas
E	<i>Estado</i>
AHN	Archivo Histórico Nacional, Madrid
Inq	<i>Inquisición</i>
ANTT	Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa
CC	<i>Corpo Cronológico</i>
CGSO	<i>Conselho Geral do Santo Ofício</i>
IC	<i>Inquisição de Coimbra</i>
IE	<i>Inquisição de Évora</i>
IL	<i>Inquisição de Lisboa</i>
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu
Epp. NN	<i>Epistolae Nostrorum</i>
Instit.	<i>Institutum</i>
Opp. NN	<i>Opera Nostrorum</i>
Rom.	<i>Romana</i>
ASAn	Archivio di Stato di Ancona
ASB	Archivio di Stato di Bologna
ASBg	Archivio di Stato di Bergamo
ASCo	Archivio di Stato di Como
ASDM	Archivio Storico Diocesano di Milano
ASDN	Archivio Storico Diocesano di Napoli
ASFi	Archivio di Stato di Firenze
ASG	Archivio di Stato di Genova
ASL	Archivio di Stato di Lucca
ASM	Archivio di Stato di Milano
ASMo	Archivio di Stato di Modena
ASMt	Archivio di Stato di Mantova

ASMAE	Archivio Storico del Ministero Affari Esteri, Roma
ASR	Archivio di Stato di Roma
AST	Archivio di Stato di Torino
ASV	Archivio Segreto Vaticano
ASVe	Archivio di Stato di Venezia
S.U.	Sant'Uffizio
ASVR	Archivio Storico del Vicariato di Roma
AVB	Archivio Vescovile di Belluno
AVF	Archivio Vescovile di Feltre
PRO	Public Record Office, London

Biblioteche:

BA	Biblioteca Ambrosiana di Milano
BAB	Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio di Bologna
BAUd	Biblioteca Arcivescovile di Udine
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana
BBg	Biblioteca Comunale "A. Mai" di Bergamo
BCAFé	Biblioteca Comunale Ariostea di Ferrara
BCP	Biblioteca Comunale di Palermo
BCR	Biblioteca Casanatense di Roma
BCoR	Biblioteca Corsiniana di Roma
BdA	Biblioteca da Ajuda, Lisboa
BIHSI	Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu Romae
BLL	British Library, London
BLO	Bodleian Library, Oxford
BMA	Bibliothèque Municipale, Avignon
BMS	Biblioteca Municipal, Sevilla
BMV	Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia
BNCR	Biblioteca Nazionale Centrale di Roma
FG	<i>Fondo Gesuitico</i>
BNF	Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze
BNL	Biblioteca Nacional, Lisboa
BNM	Biblioteca Nacional, Madrid
BNN	Biblioteca Nazionale di Napoli
BNP	Bibliothèque Nationale, Paris
BNRJ	Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro
BQB	Biblioteca Queriniana di Brescia
CUL	Cambridge University Library
NLC	The Newberry Library, Chicago
NYPL	New York Public Library
RAH	Real Academia de la Historia, Madrid
RBE	Real Biblioteca de San Lorenzo, El Escorial
TCD	Trinity College, Dublin

Opere in sigla

AAS	<i>Acta apostolicae Sedis</i> . Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1909-
BCJ	De Backer, Augustin-Sommervogel, Carlos. <i>Bibliothèque de la Compagnie de Jésus</i> , 12 voll. Bruxelles, Schepens, poi Paris, Picard, 1890-1932 (rist. anast. Louvain, Éditions de la Bibliothèque S. J., Collège Philosophique et Théologique, 1960)
BL	Machado, Diogo Barbosa. <i>Biblioteca Lusitana historica, critica e cronologica na qual se comprehende a noticia dos authores portuguezes, e das obras, que compuserão desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo prezente</i> , 4 voll. Lisboa Occidental, na Officina de Antoni Isidoro da Fonseca, 1741-1759 (rist. anast. Coimbra, Atlântida, 1965-1967)
CI	Kroll, Wilhelm-Kruger, Paul-Mommsen, Theodor-Scholl, Rudolf (eds.). <i>Corpus Iuris Civilis</i> , 3 voll. Berlin, Weidmann, 1963 (rist. anast. Hildesheim, Weidmann, 1993-2000)
CIC	Richter, Æmilius Ludwig-Friedberg, Emil Albert (eds.). <i>Corpus Iuris Canonici. Editio Lipsiensis secunda</i> , 2 voll. Lipsiae, ex officina Bernhardi Tauchnitz, 1879-1881 (rist. anast. Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1959)
CODOIN	<i>Colección de documentos inéditos para la historia de España</i> , 113 voll. Madrid, Imprenta de la Vuida de Calero, poi Imprenta de Miguel Ginestra, poi Imprenta de José Perales y Martínez, 1842-1895
CCED	Alberigo, Giuseppe-Dossetti, Giuseppe A.-Jedin, Hubert-Joannou, Perikles P.-Leonardi, Claudio-Prodi, Paolo (eds.). <i>Conciliorum Oecumenicorum Decreta</i> . Bologna, Istituto per le Scienze Religiose, 1973
CPNPP	de Witte, Charles-Martial (éd.). <i>La correspondance des premiers nonces permanents au Portugal, 1532-1553</i> , 2 voll. Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1980-1986
CSL	Sanceau, Elaine (ed.). <i>Colecção de São Lourenço</i> , 3 voll. Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973-1983
CSP	
<i>Foreign</i>	Turnbull, William B., et al. (ed.). <i>Calendar of State Papers. Foreign</i> , 28 voll. London, Longman, 1861-1950
<i>Spain</i>	Hume, Martin A. S. (ed.). <i>Calendar of State Papers. Spain (Simancas)</i> , 4 voll. London, Longman, 1892-1899
CT	<i>Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Nova Collectio</i> . Friburgi Bresgoviae, Societas Görresiana, 1901-
DBI	<i>Dizionario Biografico degli Italiani</i> . Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960-
DDC	Naz, Raoul (éd.). <i>Dictionnaire du Droit Canonique, contenant tous les terms du droit canonique avec un sommaire de l'histoire et des institutions et de l'état actuel de la discipline</i> , 7 tt. Paris, Letouzey et Ané, 1935-1965
DHCJ	O' Neill, Charles E.-Domínguez, Joaquín M. (eds.). <i>Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático</i> , 4 voll. Roma-Madrid, Institutum Historicum Societatis Iesu-Universidad Pontificia Comillas, 2001
DHEE	Aldea Vaquero, Quintín-Marín Martínez, Tomás-Vives Gatell, José (eds.).

- DHGE *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, 5 voll. Madrid, Instituto Enrique Flórez-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972-1987
- DHIP Baudrillart, Alfred-Rouziès, Urbain-Vogt, Albert (éds.). *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastique*. Paris, Letouzey et Ané, 1912-
- DI Andrade, António Alberto Banha de (ed.). *Dicionário de História da Igreja em Portugal*. Lisboa, Resistência, 1980-
- DS Wicki, Josef-Gomes, John (eds.). *Documenta Indica*, 18 voll. Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1948-1988
- DThC *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, 16 voll. Paris, Beauchesne, 1937-1995
- ED Vacant, Alfred-Mangenot, Eugène-Amann, Émile (éds.). *Dictionnaire de Théologie Catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leur preuves et leurs histoire*, 24 voll. Paris, Letouzey et Ané, 1903-1976
- EP *Enciclopedia del Diritto*. Milano, Giuffrè, 1958-
- EUBEL-GULIK *Enciclopedia dei Papi*, 3 voll. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000
- EW Eubel, Konrad-Gulik, Wilhelm, et al. *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi. Sive Summorum Pontificum, S. R. E. Cardinalium, Ecclesiarum Antistitum series e documentis tabularii praesertim Vaticani collecta, digesta, edita*, 9 voll. Monasterii, sumptibus et typis Librariae Regensbergianae, poi Patavii, «Il messaggero di S. Antonio», 1898-
- GEPB Golden, Richard (ed.). *The Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, 4 voll. Santa Barbara (CA), ABC-CLIO, 2006
- ILI *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, 56 voll. Lisboa - Rio de Janeiro, Editorial Enciclopédia-Resomnia Editores, 1936-
- LM De Bujanda, J. M. (éd.). *Index des livres interdits*, 11 voll. Sherbrooke-Genève, Centre d'Études de la Renaissance Université de Sherbrooke-Droz, 1984-2002
- MARIENLEXIKON *Lexikon des Mittelalters*, 10 voll. München, Artemis und Winkler, 1977-1999
- ODB Bäumler, Remigius-Scheffczyk, Leo (eds.). *Marienlexikon*, 6 voll. St. Ottilien, Eos, 1988-1994
- QUÉTIF-ÉCHARD Matthew, Henry Colin Gray-Harrison, Brian (eds.). *Oxford Dictionary of National Biography. From the Earliest Times to the Year 2000*, 60 voll. Oxford, Oxford University Press, 2004
- WADDING Quétif, Jacques-Échard, Jacques. *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, 2 voll. Lutetiae Parisiorum, apud J.B. Christophorum Ballard et Nicolaum Simart, 1719-1721 (rist. anast. Torino, Bottega d'Erasmus, 1961)
- Wadding, Luke et al. *Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, 32 voll. Florentiae, Ad Claras Aquas (Tip. Barbera), poi Romae, Schola Typographica Pax et Bonum, 1931-1964

Elenco delle abbreviazioni

<i>ad ind.</i>	ad indicem
anast.	anastatico/a
app.	appendice
art., artt.	articolo/i
b., bb.	busta/e
c., cc.	carta/e
ca.	circa
cad., cads.	caderneta/s
can.	canone
cap., capp.	capitolo/i
cfr.	confronta
cit., citt.	citato/a/i/e
cod., codd.	codice/i
col., coll.	colonna/e
cx., cxs.	caixa/s
doc., docc.	documento/i
ed., eds.	edizione/i
exp.	expediente
f., ff.	foglio/i
f.t.	fuori testo
facs.	facsimile
fasc.	fascicolo
fig., figg.	figura/e
<i>i.e.</i>	id est
<i>ibid.</i>	ibidem
Id., Ead., Eaed.	Idem, Eadem, Eaedem
introd.	introduzione
l., ll.	libro/i
leg., legs.	legajo/s
liv., livs.	livro/s
m.	mazzo
mç., mçs.	maço/s
misc.	miscellanea
ms., mss.	manoscritto/i
n., nn.	numero/i
n.d.a.	nota dell'autore
n.s.	nuova serie
op., opp.	opera/e
orig., origg.	originale/i
p., pp.	pagina/e
pref.	prefazione
proc.	processo
r	recto
rist.	ristampa
s.	serie
s.d.	senza data
s.e.	senza indicazione di editore
s.l.	senza luogo di stampa
s.n.t.	senza indicazione di tipografo
s.v.	sub voce

<i>scil.</i>	scilicet
sec., secc.	secolo/i
sez.	sezione
sg., sgg.	seguito/i
suppl.	supplemento
t., tt.	tomo/i
tit., titt.	titolo/i
trad.	traduzione
<i>v</i>	verso
v., vv.	verso/i
vol., voll.	volume/i
§	paragrafo

II
—
E-O

Ebrei, età medievale - Ci sono almeno tre fasi nella storia dei rapporti fra l'Inquisizione e gli ebrei. La prima e la terza sono quelle dell'Inquisizione papale fondata nel XIII secolo e resuscitata nel XVI secolo. Il compito principale di questa Inquisizione consisteva nel far fronte alla presunta apostasia degli ebrei convertiti e a coloro che li aiutavano nell'apostasia. Con il passare del tempo, e in particolare dal XVI secolo, l'Inquisizione papale dovette misurarsi anche con le violazioni delle leggi e dei canoni che regolavano il comportamento degli ebrei. La seconda fase è quella dell'Inquisizione spagnola, fondata negli anni Settanta del XV secolo, che dedicò i propri sforzi all'azione contro i cristiani lapsi in Spagna e nel suo impero (quasi tutti *conversos* o loro discendenti, soggetti che personalmente o attraverso i propri antenati erano un tempo stati ebrei). Prima dell'espulsione del 1492, l'Inquisizione spagnola, come quella papale, perseguì gli ebrei accusati di avere incoraggiato il ritorno dei *conversos* al giudaismo. Proprio sfruttando tale accusa nel 1492 gli inquisitori spagnoli persuasero i re spagnoli a espellere gli ebrei rimasti in Spagna. L'Inquisizione spagnola fu un'istituzione strettamente nazionale, proprio come lo fu la sua controparte portoghese fondata alcuni anni dopo. Ambedue queste istituzioni erano indipendenti da Roma, e fu per questa ragione che la loro fondazione incontrò una resistenza considerevole da parte del papa.

Questa voce si concentrerà sull'Inquisizione papale in età medievale. Da dove trasse l'autorità per operare? Durante il medioevo, gli ebrei erano normalmente soggetti alla giurisdizione dei signori locali, che difendevano gelosamente le loro prerogative. Nel 1284 il re Filippo III di Francia protestò che gli ebrei non dovevano essere condotti davanti a un tribunale inquisitoriale senza il suo permesso. Da parte sua, la Chiesa romana insisteva che c'erano alcune aree in cui essa poteva avere giurisdizione diretta sopra tutti gli ebrei. Papa Innocenzo IV tornò ripetutamente sul problema del giudaismo in seno a una società *naturaliter* cristiana. L'obiettivo era chiaro: controllare il giudaismo, le sue dottrine e la sua applicazione, rassicurando nel contempo gli ebrei circa il loro posto in una società cristiana guidata dalla Chiesa romana. Il riferimento paolino di papa Fieschi era evidente, come evidente era l'intento di 'correggere' gli ebrei, misurandone la probità rituale sul metro del ritualismo romano. Le occasioni di potenziale devianza ebraica erano molte: prestito con interesse eccessivo, al di sopra di quanto permesso dalla Chiesa; testimonianza che portasse alla condanna di cristiani; preti citati davanti alle corti secolari perché la controparte o il querelante era un ebreo; esercizio di pubblici poteri da parte di ebrei, sia come esattori di imposte, specialmente nella Penisola iberica, sia come funzionari minori. C'era anche il problema della (supposta) magia ebraica. Esso era forse strumentale, mirando a spingere (temporaneamente) papa Giovanni XXII a espellere gli ebrei dai domini avignonesi nel 1322. Più fastidiose erano le (supposte) violazioni di natura meno tangibile. Entro il secolo XIII ci si interrogò sui riti ebraici: erano autenticamente ebraici o rappresentavano 'innovazioni' che la Chiesa romana non era obbligata a rispettare, visto che sembravano sfidare l'insegnamento cristiano?

Gli ebrei in quanto tali non potevano mai essere ritenuti eretici. Come stabili nel 1376 l'inquisitore Nicolau Eymerich, essi potevano essere processati per avere negato l'esistenza di tre persone in

un solo Dio, ma solamente per questo. Il *Talmud* conteneva eresie, ma il giudaismo in sé non poteva mai essere tacciato di eresia, o gli ebrei (non battezzati) di rappresentare una setta ereticale. A chi competeva dunque di agire contro tali 'offese'? Nessuna autorità era la sola responsabile. Come giudici potevano agire i papi, le corti ecclesiastiche, i vescovi e i Concili, con l'aiuto del braccio secolare. E ci si poteva appellare a ognuno di essi. A Barcellona, nel 1354, alcuni ebrei si appellarono a Pietro IV d'Aragona affinché richiedesse al papa di applicare una decisione di Bonifacio VIII, che imponeva agli inquisitori di rivelare l'identità degli accusatori di ebrei e di limitare l'azione degli inquisitori contro gli ebrei a causa delle loro credenze. Il *dictum* del già menzionato inquisitore aragonese Eymerich fu probabilmente la risposta ufficiale dell'Inquisizione all'appello e fu registrato nel suo manuale, il *Directorium inquisitorum* (EYMERICH-PEÑA 1587).

Anche se gli ebrei non potevano essere processati per eresia, potevano essere accusati di avere fomentato l'eresia o, ancora peggio, di avere persuaso i *conversi* a ritornare al giudaismo. Inoltre, alcune fra le persone indotte all'apostasia erano stati volentieri convertiti. Non abbiamo modo di sapere molto su di loro. Ci fu il caso clamoroso di Nicholas Donin (1240), e quello, avvolto nelle spire dell'agiografia e della ricostruzione *ex post*, di Ermanno di Colonia (XII secolo). La maggior parte dei *conversi* volontariamente erano ricevuti dai cristiani in malo modo, e le loro aspettative riguardo agli effetti della conversione restavano quanto meno insoddisfatte, come dimostra il caso di maestro Andreas. Ma questi non fu l'unico *converso* a cambiare idea. Nel 1298 Bonifacio VIII stabilì finalmente che coloro i quali erano stati costretti a convertirsi ed erano stati battezzati contro la loro volontà potessero tornare al giudaismo. L'inquisitore e futuro papa Benedetto XII, Jacques Fournier, interrogò un certo Baruch a più riprese: aveva mai acconsentito alla conversione o era stato minacciato e aveva accettato il battesimo solo per salvare la vita? Il condizionamento poteva anche essere sottile. Nell'*Histoire de Philippe Auguste* il cronachista medievale Rigord ci racconta che a Parigi, ai tempi dell'espulsione ordinata nel 1182, spinti dalla disperazione alcuni ebrei si convertirono. Episodi simili accaddero in Francia durante il XIII secolo. La Spagna sperimentò lo stesso fenomeno, anche se la vera ondata di conversioni e riconversioni ebbe luogo alla fine del XIV e nel XV secolo, in particolare dopo il 1391, quando grandi *pogrom* generarono molti *conversi*. Anche l'espulsione del 1492 produsse *conversos* riluttanti e pronti a ritrattare, tra cui coloro che si convertirono per evitare la deportazione. Furono in gran parte tali persone a essere perseguite dall'Inquisizione spagnola.

Il numero di coloro che si convertirono in seguito agli attacchi contro gli ebrei in Renania dopo il 1096 potrebbe aver raggiunto le centinaia: quasi tutti ritornarono al giudaismo con il consenso dell'imperatore Enrico IV. Conversioni e ritrattazioni devono essere avvenute anche in Germania dopo i massacri del 1298. La discussa conversione di Baruch ebbe luogo dopo la 'crociata dei pastorelli' del 1320 nella Francia meridionale e ci si può interrogare sulla sorte di quei bambini ebrei di Valréas (nell'attuale Provenza), la cui violenta conversione fu condannata nientemeno che da Innocenzo IV. Tuttavia, diversamente da Enrico IV, il papa non avrebbe certamente permesso il ritorno dei bambini al giudaismo. Clemente IV era della stessa opinione. La sua lettera apostolica

Turbato corde del 1267 (sulla quale ritorneremo) fornì all'Inquisizione i fondamenti legali per perseguire coloro che sceglievano di ritrattare. In sostanza, durante il medioevo il numero totale degli apostati di discendenza ebraica non fu certamente grande: perché affannarsi allora a perseguitarli?

Il problema risiedeva nel significato attribuito al ritorno al giudaismo. Come la promiscuità sessuale, esso rappresentava una sfida alla purezza cristiana. Le preoccupazioni riguardanti il mantenimento di tale 'purezza' motivarono la maggior parte delle restrizioni introdotte dalla Chiesa romana nei confronti degli ebrei. Il punto di partenza era un passo paolino (1 Cor 10, 17: «*unus panis, multi sumus*»): i cristiani diventavano una sola cosa nell'eucaristia, erano uniti in Cristo; ma cosa accadeva se un cristiano diventava corrotto, impuro per via di azioni come il contatto con ciò che era proibito? Nel III secolo Cipriano aveva chiamato lapsi i preti contaminati da sacrifici tributati agli idoli, che potevano anche trasmettere tale contaminazione agli altri in una reazione a catena. Agobardo di Lione nel IX secolo aveva trasferito le idee di Cipriano agli effetti del contatto con gli ebrei, specialmente nella condivisione della tavola, e più tardi Giovanni il Teutonico avrebbe affermato che la commensalità con «ebrei corrompeva tra un piatto e l'altro». Gli ebrei, aveva affermato Giovanni Crisostomo verso la fine del IV secolo, a partire da Matteo 15, 26, erano i cani che cercavano di rubare il pane – ossia l'eucaristia – dei bambini. Ancora nel 1871 Pio IX riteneva che gli ebrei liberati dal ghetto *latrassero* per le strade di Roma; nel folklore cileno è diffusa ancora oggi una filastrocca che sembra riecheggiare le idee del Crisostomo: «chi ha rubato il pane dal forno? I cani ebrei».

Fu nell'ambito di questa matrice colta e folklorica che gli ebrei furono accusati di fabbricare immagini in cera e di crocifiggerle. La cera rappresentava uno e tutti i cristiani, parte dell'*unus panis*. Con la presunta uccisione di cristiani, gli ebrei venivano anche incolpati di attaccare l'eucaristia e la stessa persona di Cristo. Come disse Guglielmo il Bretone, gli ebrei annualmente «*immolabant et eius corde se communicabant*», il che voleva dire che essi annualmente «facevano sacrifici e si comunicavano con il cuore di un giovane cristiano». Una variante di tali accuse è la storia di Werner di Oberwessel, del quale si diceva che fosse stato ucciso dagli ebrei nel 1287. Werner era raffigurato come una sorta di sostituto vivente del *corpus verum*, l'eucaristia, e del *corpus mysticum*, la Chiesa romana; l'ebreo era di conseguenza il cane famelico pronto ad attaccare, mutilare e contaminare l'eucaristia. Che cosa accadeva quando l'ebreo diventava anche «il lupo nell'ovile» (da 2 Tim, 3, un passo che Agobardo aveva citato con riferimento all'imperatore Ludovico il Pio e al suo trattamento verso gli ebrei)? Che cosa succedeva quando un ebreo osava presentarsi sotto le mentite spoglie di un cristiano? Il riferimento era evidentemente a coloro che si erano falsamente convertiti al cristianesimo e a coloro che avevano ritrattato. Non stupisce che tali persone fossero fonte di grande ansietà, indipendentemente da quante fossero in realtà. In più, nessuno sapeva per certo chi erano tali soggetti e con chi avessero avuto contatti. Di conseguenza, anche se non dovremmo esagerare il numero di persone che queste generalizzazioni coinvolgevano, dobbiamo riconoscere come l'ansietà potenzialmente prodotta anche da un piccolo numero di 'apostati' fosse enorme. Chi era sempre stato ebreo, e chi era ritornato a esserlo, dopo essere stato battezzato? Il contatto con essi corrompeva anche quando chi veniva corrotto non aveva alcuna nozione di ciò che stava accadendo. Il risultato della corruzione, come aveva affermato Agobardo, era la riduzione del beneficio eucaristico. Il contatto illecito (sessuale) aveva lo stesso effetto. Fu proprio per evitare tale contatto che Innocenzo III nel 1215 decretò che gli ebrei portassero abiti speciali: la sua immagine dell'ebreo era quella degli ebrei romani, che egli vedeva ogni giorno e non poteva fino ad allora distinguere attraverso il vestito e l'aspetto.

In questo contesto va collocata la promulgazione della lettera *Turbato corde* di papa Clemente IV. La lettera autorizzò l'Inquisi-

zione a intervenire contro i cristiani che avevano «deviato verso il giudaismo» e gli «ebrei che hanno indotto costoro a questo passo». La ripubblicazione della lettera nel 1274 da parte di Gregorio X servì a riaffermare che tali devianti erano a volte dei «cristiani per nascita», erano dunque figli di coloro che si erano convertiti, erano rimasti cristiani per un periodo sufficiente per avere figli nel frattempo battezzati, ma che, alla fine, erano tornati al giudaismo. Bernard Gui ci ha lasciato un'elaborata descrizione del rito che gli ebrei avrebbero celebrato per reintegrare i *conversi*. I precedenti alla *Turbato corde* tuttavia non mancavano. Già nel 1144 Luigi VII di Francia aveva ordinato che i *conversi* relapsi venissero puniti severamente, e perfino giustiziati. Tale ordine può essere rimasto lettera morta, ma fornì di fatto alla Chiesa romana un precedente tanto forte quanto le politiche reali francesi sui prestiti concessi da ebrei, che avevano preceduto e superato i canoni dedicati alla materia. Il Concilio Laterano IV consentì agli ebrei di percepire «interessi non smodati». E più in generale, il papato si mostrò rispettoso dell'idea che, anche nel caso di appartenenti al giudaismo, il «giusto processo legale» dovesse essere osservato. Il canone *Sicut Iudeis non* del Laterano IV affermava che gli ebrei avevano il diritto di vivere nella cristianità liberi. Innocenzo III qualificò il suo ordine di portare abiti speciali affermando che non c'era «intenzione di danneggiare gli ebrei [fisicamente]». Né all'Inquisizione furono concessi poteri illimitati. Niccolò IV proibì i rinvii ingiustificati dei processi ad altre corti e Bonifacio VIII sostenne che gli ebrei non erano «uomini potenti», e di conseguenza avevano il diritto di conoscere l'identità dei loro accusatori. L'osservanza delle norme spiega perché Fournier chiese più volte a Baruch se egli avesse consentito, a prescindere dalle circostanze, al battesimo. Tuttavia, è stato affermato che anche un'Inquisizione legalista sapeva come usare il proprio potere, ricorrendo a tattiche come un prolungato fermo in attesa del processo.

La maggior parte degli inquisitori osservò le norme canoniche relative alla 'benevolenza' da accordare agli ebrei. Questo spiega forse perché nella condanna del *Talmud* avvenuta a Parigi negli anni Quaranta del XIII secolo, i firmatari del decreto furono secolari e dottori, e non membri degli Ordini mendicanti (tra i quali si reclutavano gli inquisitori delegati dalla Sede Apostolica). Quando i frati predicatori passarono all'offensiva contro il *Talmud* in Catalogna, negli anni Sessanta del Duecento, essi mirarono soprattutto a espurgare il testo e a dare prova della superiorità del cristianesimo sulla base delle stesse fonti rabbiniche. Affatto diverse le ragioni della precedente condanna parigina: il *Talmud* costituiva una *nova lex*, dunque tradiva il giudaismo biblico, considerato una prefigurazione del cristianesimo e perciò tollerato. Si è sostenuto che il presunto dibattito avvenuto a Parigi nel 1240 tra Nicholas Donin e i rabbini, che determinò la sorte del *Talmud*, potesse essere stato un procedimento inquisitorio; l'Inquisizione poteva essere stata coinvolta anche nel rogo delle opere di Maimonide negli anni Trenta del Duecento; tuttavia le informazioni a riguardo sono scarse. Coloro che presiedettero il dibattito e furono i principali protagonisti del successivo rogo del *Talmud* erano il re Luigi IX e la sua regina, ambedue sostenitori convinti della necessità di inasprire i rapporti tra cristiani ed ebrei. Per contro papa Innocenzo IV insistette successivamente che i testi ebraici leciti non dovessero essere condannati. L'accusa di *nova lex* scomparve. Secondo Bernard Gui, il *Talmud* fu in seguito attaccato solo per le sue presunte blasfemie. Nello stesso spirito, l'ordine dato all'Inquisizione da Niccolò IV di procedere contro apostati, giudaizzanti e coloro che li aiutavano, non contraddice la lettera inviata sempre da Niccolò IV al clero romano nel 1290, che rimproverava il medesimo per aver ingiustamente multato e in altri modi oppresso gli ebrei della città. Allo stesso modo, l'inquisitore domenicano Arnold Dejean, che era anche signore di Pamiers, promise nel 1295 di non modificare i privilegi degli ebrei della città a loro detrimento. Fino all'epoca immediatamente precedente al 1492, e forse dal 1290 (ma quest'ultima data è discutibile), nell'Italia meridionale

l'Inquisizione sembra avere rispettato scrupolosamente le direttive papali, non fomentando processi fondati su accuse di omicidio rituale o di profanazione del sangue. Innocenzo IV aveva messo in chiaro che gli ebrei «non fanno sacrifici e non si comunicano» con un cuore strappato dal petto di un cristiano: si trattava di risposta indiretta, quasi una generazione dopo, a quanto detto da Guglielmo il Bretone?

Non tutto però andò liscio. Il manuale di Bernard Gui propose di censurare la preghiera ebraica. Durezze eccessive da parte dell'Inquisizione ebbero luogo, e furono esse che, ad esempio, spinsero Niccolò IV ad ammonire gli inquisitori affinché non pregiudicassero le cause con ingiustificati rinvii. Molto dipendeva dal singolo inquisitore, e alcuni di loro erano particolarmente severi. Furono impiegati anche dei sotterfugi. Il numero di ebrei battezzati a forza era in apparenza abbastanza alto da facilitare accuse di proselitismo nei confronti di qualsiasi ebreo che avesse a che fare con i *conversi*. Tale pretesto fu sfruttato nel 1315 per ordinare la confisca (cosa che quasi ebbe luogo, grazie al coinvolgimento reale) dell'intero patrimonio degli ebrei di Mallorca. Una simile accusa costrinse nel 1320 molti ebrei di Tarragona all'esilio, mentre quelli che rimasero dovettero pagare una multa. C'erano fatti veri dietro all'ammoneimento di Martino IV perché gli inquisitori non forzassero gli ebrei a confessare e non perseguissero quanti di loro potevano avere avuto involontariamente dei contatti sociali (*familiaritas*) con i *conversi* (1281). Un altro espediente consisteva nel perseguire gli ebrei prima di avere il consenso del re. Filippo III protestò nel 1284 che tali iniziative ignoravano il diritto reale. Similmente, Giacomo II d'Aragona si lamentò nel 1323 che l'inquisitore Bernardus de Podio Certosa, eludendo la sua autorità, «aveva fatto sì che le comunità ebraiche del re venissero distrutte senza alcuna ragione». Allo stesso tempo, i re potevano sollecitare l'azione inquisitoriale, come fece Luigi IX nel 1240 contro i libri ebraici e come i reali francesi avrebbero continuato a fare nel corso del XIV secolo. Alleati con Carlo II d'Angiò, gli inquisitori operanti nell'Italia meridionale all'inizio degli anni Novanta del XIII secolo costrinsero più della metà degli ebrei residenti in quella regione a convertirsi, mentre il resto fuggì in Sicilia o nell'Italia del Nord. Questi avvenimenti sono stati ricollegati alle rivolte ispirate dagli inquisitori in seguito alla presunta profanazione del sangue: la vicenda è confusa, ma non c'è dubbio che gli inquisitori si sovrapposero, superandola in durezza, all'iniziativa reale di Carlo.

Possediamo una documentazione relativamente scarsa dei procedimenti inquisitoriali contro gli ebrei, specialmente per quanto riguarda l'area a Nord dei Pirenei. Nonostante i numerosi procedimenti inquisitoriali di iniziativa papale nella Francia del Sud, abbiamo a disposizione solo tre trascrizioni dei processi inquisitoriali contro gli ebrei tenuti in quella regione all'inizio del XIV secolo. Sappiamo che ci furono delle assoluzioni formali, come pure che i papi rimasero fedeli al «giusto processo legale». La ripubblicazione della *Sicut Iudaeis* non impedì un ordine emanato da Niccolò III a Pamplona nel 1281 e mirante a limitare le predicazioni antiebraiche dei frati minori. Martino V ripubblicò la lettera appena menzionata e vi incluse un ammonimento rivolto a coloro che calunniosamente accusavano gli ebrei davanti all'Inquisizione. In parecchie occasioni, e in particolare dopo il 1267, la *Sicut Iudaeis* non fu ripubblicata di pari passo con la riaffermazione della *Turbato corde*. Questa ambivalenza caratterizza il concetto di giustizia nei confronti degli ebrei proprio del cristianesimo medievale.

Dal punto di vista ebraico, il principale fallimento dell'Inquisizione medievale riguardò meno la sua azione che l'ansia e i timori che essa riuscì a creare. Quando, nel 1354, gli ebrei di Barcellona chiesero una definizione dei reati che l'Inquisizione poteva perseguire, essi gettarono quanto meno una certa luce nella vita della loro comunità. Nei decenni precedenti si era tentato di definire una sorta di pubblica professione di fede. Attorno al 1354, le discussioni intorno ad essa cessarono. È lecito sospettare che l'Inquisizione, arrogandosi il ruolo di supervisore della pratica reli-

giosa ebraica, avesse iniziato a intervenire. Con grande timore, gli ebrei abbandonarono le discussioni dottrinali e si rivolsero al papa chiedendo aiuto. Le definizioni presenti nel manuale di Eymerich probabilmente fecero tirare un sospiro di sollievo. Ancora più forti erano le preoccupazioni quando si trattava di presunta apostasia. Nel caso di Baruch Fournier fu scrupoloso sotto il profilo giuridico. Tuttavia, secondo Baruch, un inquisitore gli aveva detto – riguardo al battesimo forzato di un altro ebreo, Solomon di Ondes – che ove venisse usata la forza, il battesimo non era valido. Era una posizione decisamente minoritaria. È interessante il fatto che essa sarebbe stata riesumata da Clemente VII attorno al 1530, come parte della sua opposizione alla nascita dell'Inquisizione portoghese e probabilmente in risposta ai battesimi forzati di massa degli ebrei portoghesi nel 1497. Ma la disciplina stabilita da Bonifacio VIII nelle Decretali del *Liber Sextus* (5, 2, 13), con un codicillo interpretativo che distingueva tra forza assoluta e condizionale, chiuse formalmente ogni ulteriore discussione sulla validità dei battesimi forzati. Le preoccupazioni non cessarono di crescere, poiché i contatti con gli ebrei battezzati erano spesso inevitabili per ragioni di famiglia, di affari o semplicemente di amicizia. I contatti di qualunque natura potevano condurre gli inquisitori ad accusare gli ebrei di incoraggiare l'apostasia, il che veniva seguito dall'umiliazione ove l'accusato fosse costretto a prestare il giuramento contenuto nel manuale di Bernard Gui: «Giuro e prometto – sulla legge di Mosè che ho davanti, che ho baciato e che sto toccando – di non invitare né indurre d'ora in poi nessun cristiano a giudaizzarsi, e cioè ad osservare riti ebraici. In alcun modo inviterò o indurrò un *converso* battezzato a regidaizzarsi, e cioè a ritornare al giudaismo o a negare la fede nella quale è stato battezzato [o anche ad aiutare gli eretici cristiani]» (Gui 1886).

Il punto di vista cristiano sugli ebrei e sul giudaismo non fu dunque univoco. Dopo la nascita dell'Inquisizione medievale, il mondo cristiano divenne sempre più turbato, timoroso di devianze al proprio interno e pieno di ansietà per la purezza del *corpus mysticum* e dei suoi membri. Le sfide poste dall'apostasia, e specialmente dagli ebrei convertiti che ritornavano alla loro fede originaria, richiedevano soluzioni speciali. Una di esse era la corte papale inquisitoriale, la cui *incoerenza* fu fonte di un costante disagio tra gli ebrei.

(K. Stow)

Vedi anche

Benedetto XII, papa; Bolle e documenti papali; Bonifacio VIII, papa; Censura, sequestri e roghi di libri ebraici; *Conversos*, Spagna; Diritto canonico; Eymerich, Nicolau; Gui, Bernard; Innocenzo IV, papa; Omicidio rituale; *Talmud*

Bibliografia

BAER 1946, COHEN 1982, EYMERICH-PEÑA 1587, FINKELSTEIN 1924, GRAYZEL 1958, GRAYZEL 1977, GRAYZEL 1989, GUI 1886, KEDAR 1979, KRIEGLER 1978, MILANO 1963, PALÈS-GOBILLARD 1977, STARR 1946, STOW 2006

Ebrei in Italia - La presentazione dell'attività del Sant'Uffizio romano nei riguardi degli ebrei nell'Italia dell'età moderna non può che essere problematica, frammentaria e purtroppo incompleta, per questo si è scelto di discuterla per sommi capi. Numerose ne sono le cause, principalmente la particolare conformazione degli Stati italiani di Antico Regime, il gran numero dei tribunali, la mutilazione, la dispersione o la scomparsa di molti archivi inquisitoriali tra cui gran parte dell'Archivio vaticano del Sant'Uffizio (oggi Congregazione per la Dottrina della Fede), la loro parziale catalogazione quando esistono e, infine, lo stato degli studi che pure ha conosciuto un notevole sviluppo a partire dagli anni Ottanta del Novecento. La data da cui prendere le mosse è il 1542, anno di istituzione della Congregazione del Sant'Uffizio da parte

di Paolo III. L'Inquisizione romana nacque per contrastare il diffondersi della Riforma e fu rivolta contro le eresie cristiane, non contro gli ebrei, i quali, in quanto infedeli, erano ritenuti *extra gremium Ecclesiae*. Infatti, pur sottoposti a limitazioni (i ghetti, i segni distintivi) e a vessazioni, eccetto sporadiche espulsioni da singole località – ad esempio il 26 febbraio 1569 Pio V li bandì da tutti gli insediamenti dello Stato della Chiesa all'infuori di Roma e di Ancona –, gli ebrei continuarono a risiedere negli Stati dell'Italia centro-settentrionale fino all'arrivo delle armate francesi a fine Settecento, mentre vennero definitivamente espulsi dalle aree soggette alla Spagna (Sicilia, Sardegna, Vicereame di Napoli e Stato di Milano) tra l'ultimo decennio del Quattrocento e la seconda metà del Cinquecento.

Se gli ebrei non rientravano nelle competenze dell'Inquisizione, vi ricadevano in caso di atteggiamenti lesivi del cristianesimo con le parole e con i fatti (la normativa cinquecentesca al riguardo è contenuta nelle bolle *Antiqua Iudaeorum improbitas* di Gregorio XIII, 1 luglio 1581, e nella *Cum Hebraeorum malitia*, 28 febbraio 1593, di Clemente VIII). Vi ricadevano anche, e soprattutto, come giudaizzanti, ovvero come apostati dal cristianesimo. Dalla prima categoria di reati provenivano i procedimenti per offese ai dogmi, alle credenze e ai simboli spirituali e materiali del cristianesimo. Un settore particolare fu il controllo e l'eventuale persecuzione della stampa ebraica. Quanto ai giudaizzanti, secondo la manualistica inquisitoriale, essi venivano distinti in coloro che «transseunt ad ritum Iudaeorum», ovvero cristiani originari (i vecchi cristiani) che si convertivano al giudaismo, e «qui redeunt ad ritum Iudaeorum», cioè i cristiani di ascendenza ebraica (i nuovi cristiani) che tornavano alla pratica della religione ancestrale. Questi ultimi formavano quella massa di apostati che tra la fine del Quattrocento e durante il Cinquecento si diffuse in Europa e nell'area mediterranea per effetto di due eventi epocali: l'espulsione degli ebrei dalle terre dei Re Cattolici (1492) e la conversione forzata in Portogallo (1497). Per i giudaizzanti iberici l'Italia non fu solo una terra di transito ma anche di inserimento; ne consegue che il maggior numero di cause si rinviene nelle aree di immigrazione dei nuovi cristiani, spagnoli e portoghesi. Sotto il profilo religioso, il marrano iberico, generalmente dedito alla mercatura o ad attività di tipo finanziario, rientra in una delle seguenti categorie: 1) un individuo che vive formalmente come cristiano e clandestinamente da ebreo; 2) un individuo che vive come ebreo ma che, un tempo, era vissuto come cristiano; 3) un individuo che non è né cristiano, né ebreo, cioè senza 'legge' religiosa, immerso in una dimensione agnostica. Quest'ultima, a volte, fu prevalente nell'immaginario degli Stati di Antico Regime italiani. Sintomatico al riguardo fu l'atteggiamento di Venezia che promulgò due bandi di espulsione nei confronti dei marrani (13 novembre 1497 e 8 luglio 1550) definiti «gente infedele, senza religione». La tipica linea di difesa dei giudaizzanti, spesso individuati in quanto seguivano norme dell'ortoprassi tradizionale quali i riti funebri ebraici, i digiuni, e palesavano credenze peculiari del mondo ebraico (tipico il rifiuto della verginità di Maria), fu di proclamarsi ebrei costretti a fingersi cristiani per motivi di opportunità, obbligando l'Inquisizione a produrre le prove dell'effettiva somministrazione del sacramento battesimale valido, seppure illecito, in base alla normativa del IV Concilio di Toledo (633, canone 57) trasfusa nel *Decretum Gratiani* (*Decretum, Prima pars, dist. 45, c. 5*). L'onere della prova veniva tuttavia a cessare con il decreto di Paolo IV (30 aprile 1556). Secondo il pontefice, dal momento che erano ormai trascorsi quasi sessant'anni dalla conversione forzata avvenuta nel 1497, gli ebrei originari del Portogallo o che vi avessero risieduto dopo questa data dovevano essere considerati apostati anche se, sotto tortura, avessero negato di aver ricevuto il battesimo. La drastica disposizione annullava i privilegi concessi da alcuni signori italiani, tra cui Ercole II d'Este, Cosimo I de' Medici, e perfino da due pontefici, Paolo III e Giulio III, ai nuovi cristiani iberici affinché potessero trasferirsi nei loro Stati in qualità di ebrei non convertiti,

anche se prima, per motivi di utilità, si fossero 'finti' cristiani. Un espediente che, in pratica, aveva permesso di eludere i controlli del Sant'Uffizio il quale, in Italia, a differenza che nelle Inquisizioni iberiche, non ebbe come interlocutore un potere statale centrale, bensì una serie frammentata di poteri politici con cui dovette misurarsi in un complesso, e a volte difficile rapporto. Per questa ragione si è scelto di presentare l'argomento per singoli Stati.

La Repubblica di Venezia. Nella Repubblica di Venezia furono in funzione 14 tribunali, metà gestiti dai domenicani (Venezia dopo il 1560, Vicenza, Verona, Brescia, Bergamo, Crema e Zara per la Dalmazia) e metà dai minori conventuali francescani (Venezia fino al 1560, Padova, Adria-Rovigo, Treviso, Ceneda, Aquileia e Concordia, Belluno e Capodistria). Un aspetto distintivo di tutti questi tribunali è la presenza, accanto ai giudici ecclesiastici (vescovo e inquisitore, a Venezia anche il nunzio apostolico), di rappresentanti dello Stato con funzioni di controllo: a Venezia i Tre Savii sopra l'eresia e negli altri tribunali il rettore veneto o un suo delegato. Si sono conservati sostanzialmente interi solo i fondi di Venezia (ASVe) e di Aquileia e Concordia (Udine), e i fondi parziali di Ceneda, di Belluno, di Adria-Rovigo, depositati presso gli Archivi delle Curie vescovili delle rispettive città; l'Archivio vescovile di Capodistria è depositato presso il Seminario vescovile di Trieste. Non risultano reperibili i fondi di Treviso, Padova, Vicenza, Verona e Brescia. Nei fondi di Capodistria e di Ceneda non sono conservati procedimenti contro ebrei. Non si è avuto modo di effettuare controlli diretti a Bergamo, Crema e a Zara. Tra la seconda metà del Cinquecento e la prima metà del Settecento il Sant'Uffizio di Aquileia e Concordia celebrò contro ebrei e giudaizzanti otto procedimenti che, per la maggior parte dei casi, non diedero luogo a procedere. Il caso più interessante è quello di Leandro Tisanio, un giovane calzolaio di San Vito al Tagliamento convertitosi all'ebraismo e fuggito a Salonicco. Contro di lui e contro Mosè Belgrado, il banchiere ebreo accusato di averne favorito l'apostasia, fu celebrato un processo tra il 1611 e il 1616 che si concluse con la condanna in contumacia di Leandro alla scomunica maggiore e alla confisca dei beni, mentre il Belgrado fu scarcerato a Bologna dietro cauzione. Del Sant'Uffizio di Belluno si conosce un unico processo, celebrato contro il neofito Marco nel 1587 per vendita di false indulgenze e conclusosi con la sua condanna al remo sulle galere per due anni; di quello di Adria e Rovigo ci restano non più di una decina di procedimenti. Il caso più interessante è quello di Francesco Ziliberti dei Marescalchi processato due volte per giudaismo, ma sempre assolto: la prima volta dal Sant'Uffizio di Venezia il 4 novembre 1559, quindi ad Adria il 5 agosto 1568. Le sue idee, tuttavia, non sembrano influenzate dal pensiero ebraico; piuttosto vi si avvertono echi della religiosità degli ambienti anabattisti attivi in Polesine. Infine citiamo il caso del rabbino Ezechia, figlio di Elia da Asti, processato nel 1595 e, dopo l'abiura, bandito in perpetuo dalla diocesi di Adria per aver sostenuto la tesi dell'eternità della materia. Senza dubbio il fondo inquisitoriale più rilevante è quello di Venezia conservato in 164 buste che coprono un arco di tempo che va dal 1541 al 1797. Su un totale di 2.910 procedimenti, se ne contano 126 per reati attinenti al mondo ebraico, di cui 76 celebrati nella seconda metà del Cinquecento e 50 tra il Seicento e la prima metà del Settecento, da me integralmente editi in 14 volumi tra il 1980 e il 1999 e oggetto di una monografia di Brian Pullan nel 1983. In circa due secoli e mezzo di attività non si rinvennero condanne a morte eseguite ma due comminate in contumacia per rottura del bando a Josè Naar e Abram Benarogie, circoncisori clandestini di giudaizzanti (14 novembre 1586). Si contano sei condanne al remo sulle galere e altre pene detentive di diversa entità. Nella seconda metà del Cinquecento su 76 casi ve ne sono solo due in cui venne applicato l'interrogatorio sotto tortura.

In effetti nelle terre della Serenissima il Sant'Uffizio incontrò sempre difficoltà a processare e condannare ebrei e giudaizzanti a causa della ferma difesa da parte della Repubblica delle preo-

gative dello Stato nei confronti delle pretese ecclesiastiche ben prima dell'intervento di fra' Paolo Sarpi con il suo *Sopra l'ufficio dell'Inquisizione* (18 novembre 1613). Basti pensare all'istituzione, il 20 dicembre 1537, prima della creazione della Congregazione del Sant'Uffizio, degli Esecutori contro la bestemmia che, tra l'altro, avevano competenza su reati contro la religione, la morale e il buon costume e anche in materia di forestieri e di ebrei. I molteplici e complessi equilibri politici internazionali della Serenissima, in particolare la sua attenta politica verso l'Impero ottomano, ostacolarono l'effettiva capacità di repressione del Sant'Uffizio che dovette misurarsi non solo con limiti di carattere giurisdizionale e con il controllo al suo interno da parte dei Savi all'eresia ma anche con i privilegi ottenuti dagli ebrei di cui la Serenissima era gelosa custode. La Ricondotta accordata dal Senato il 27 luglio 1589 ai mercanti levantini sudditi del Turco, e ai ponentini, in gran parte *ex conversos*, che concedeva loro di insediarsi come ebrei nel ghetto di Venezia, «sicuri per detto tempo di non esser molestati per causa di religione da qual si voglia Magistrato», finì in pratica col sanzionare tacitamente il diritto di apostasia per i giudaizzanti iberici che, presentatisi come ebrei, avessero voluto far ritorno esplicitamente alle pratiche della loro religione ancestrale. Pertanto, se fino a quel tempo non era stato facile per il Sant'Uffizio perseguire il reato di giudaismo, da allora divenne quasi impossibile. L'atteggiamento di Sarpi fu determinante anche per sottrarre ulteriormente gli ebrei alla giurisdizione inquisitoriale. Egli infatti ne sostenne l'estraneità al foro ecclesiastico in quanto «infedeli», negando sia la validità della bolla *Antiqua Iudaeorum improbitas* di Gregorio XIII, sia la facoltà del tribunale di procedere contro di loro per delitti commessi fuori dello Stato veneto.

Il *corpus* dei *Processi* ci permette di cogliere *à part entière* l'universo ebraico sostanzialmente integrato nel clima del tempo – si vedano al riguardo i procedimenti per uso di arti magiche – e le sue molteplici relazioni con il mondo cristiano in settori chiave quali l'editoria che, grazie a una serie di intensi rapporti e di collaborazioni fra ebrei e cristiani, contribuì a fare di Venezia la capitale del libro ebraico in Europa nel Cinquecento. Durante il Seicento vediamo mutare la fisionomia dei giudaizzanti che non furono per lo più di origine iberica ma di estrazione italiana. L'ultimo processo è quello celebrato nel 1734 per 'affettata santità' contro la neofita Alvisa Zambelli *alias* Lea Gaon. Alla fine del Settecento il sacerdote Giovanni Battista Rossi venne denunciato per 'proposizioni ereticali' in quanto, in occasione delle esequie dell'ebreo Bonfil, aveva sostenuto che un uomo di così elevata moralità non poteva essere destinato alla dannazione eterna solo per essere ebreo; ma il Sant'Uffizio non diede luogo a procedere.

Lo Stato di Milano. Lo Stato di Milano comprendeva i tribunali di Alessandria, Como, Cremona, Milano, Novara, Pavia e Tortona, tutti gestiti dai domenicani. Per Milano finora, nei fondi archivistici, non si sono reperiti processi contro ebrei o giudaizzanti; rimane solo, nell'Archivio Arcivescovile di Pisa, la copia di un processo per giudaismo celebrato a Milano nel 1625 contro la famiglia portoghese dei Dias-Teixeira (IOLY ZORATTINI 1980-1999: X, 215-356).

Ducato di Mantova. Il Ducato di Mantova comprendeva i tribunali di Casale Monferrato e di Mantova, gestiti rispettivamente dai domenicani e dai minori conventuali francescani. La grande comunità ebraica mantovana è scarsa di storia per quanto riguarda l'Inquisizione a causa della perdita di gran parte dell'archivio. Ma il tribunale esercitò sempre uno stretto controllo: nel 1617 vietava ai cristiani di svolgere attività servili nelle case degli ebrei, di frequentare le sinagoghe e di ascoltare i loro sermoni. Evidentemente l'istituzione del ghetto nel 1612 non aveva troncato i rapporti tra le due comunità. Inoltre è nota l'attività della censura sulla produzione di testi ebraici sia manoscritti che stampati: il neofito Domenico Gerosolimitano asserì di avere esaminato, tra Mantovano e Monferrato, nel 1595, l'enorme cifra di 22.000 volumi ebraici e di 4.311 manoscritti posseduti da ebrei.

Ma gli episodi di repressione più drammatici nella storia degli ebrei mantovani non furono opera dell'Inquisizione bensì del potere ducale che, il 22 aprile 1600, condannò al rogo Giuditta Franchetti, 'strega' ebrea di 77 anni accusata di «aver magliato molte et diverse persone» compresa una monaca di origine ebraica (SIMONSOHN 1977). Nell'agosto del 1602 il duca fece giustiziare sette ebrei (Jacob Sacerdoti, Salamon Melli, Salamon Furlani, Lucio Soave, Yosef de Nati, Mosè di Lazzaro da Fano e Raffaele Franciosi), e bandiva in perpetuo le loro famiglie, colpevoli di avere inscenato una parodia blasfema della predica di fra' Bartolomeo dei Cambi che aveva caldeggiato l'istituzione del ghetto e l'obbligo per gli ebrei di portare il segno distintivo.

Il Ducato di Savoia. Il Ducato di Savoia comprendeva i tribunali di Asti, Mondovì, Saluzzo, Torino e Vercelli, Casale Monferrato dal 1703 e Alessandria dal 1707, tutti gestiti dai frati domenicani. Anche in questo caso le notizie non abbondano. Ad ogni modo la pressione ecclesiastica fu determinante nel costringere il duca Emanuele Filiberto a revocare (27 novembre 1573) il salvacondotto concesso l'anno precedente (4 settembre 1572) a «tutta la nazione hebraea», compresi gli «spagnoli e portoghesi» (quindi anche ai marrani o ai discendenti di marrani); una espulsione confermata definitivamente dal figlio Carlo Emanuele I (7 agosto 1581). Si ricorda inoltre che nel marzo del 1626 l'inquisitore di Mondovì avviò un procedimento contro un ebreo di Savigliano, reo di aver tentato di dissuadere una parente dal farsi cristiana. Nel 1740, su ordine della Congregazione romana del Sant'Uffizio, veniva arrestato Vittorio Treves, residente ad Alpignano, per apostasia e 'proposizioni ereticali'.

Repubblica di Genova. Il tribunale di Genova era gestito dai domenicani; parte della superstite documentazione si conserva presso l'Archivio di Stato della città. Si conosce anche un procedimento per giudaismo: nel 1660 l'inquisitore Agostino Cermelli fece arrestare due famiglie di agiati *conversos* spagnoli in viaggio verso Livorno. Tuttavia, grazie agli interventi presso papa Alessandro VII del residente genovese a Roma, Giovanni Pietro Spinola, i marrani vennero scarcerati e poterono proseguire alla volta di Livorno.

Il Ducato di Modena. Il Ducato di Modena comprendeva i tribunali di Modena e di Reggio Emilia gestiti dai domenicani. Rimane per gran parte l'archivio del Sant'Uffizio di Modena conservato presso l'Archivio di Stato. Su un totale di 2.793 fascicoli, ne restano 194 relativi ad ebrei per gli anni tra il 1599 e il 1670, 195 tra il 1700 e il 1785 di cui solo 7 tra il 1750 e il 1785; la casistica è quella contemplata dalla bolla *Antiqua Iudaeorum improbitas*. Modena cominciò la sua attività come sede principale del Sant'Uffizio nel 1598, mentre prima, come Reggio Emilia, era sede vicaria di Ferrara, con una severità che diffuse il panico tra gli ebrei, e a buon diritto. Continuo fu il controllo sui rapporti tra cristiani ed ebrei con l'applicazione delle norme dei canoni per impedire la 'sociabilità spontanea', in occasione di «pasti, conviti, feste, nozze, sponsalities, balli, Commedie d'hebrei».

Ducato di Ferrara. L'archivio del Sant'Uffizio di Ferrara, gestito dai domenicani, è andato perduto, se si eccettua parte della documentazione di carattere amministrativo conservata nell'Archivio vescovile. Tuttavia dalla copia di un procedimento conservata nel fondo del Sant'Uffizio di Venezia si può verificare che, tra l'agosto e l'ottobre del 1572, l'Inquisizione istruì un processo per giudaismo contro alcuni portoghesi appartenenti alla famiglia Vaz. Nel 1578 Alfonso II permise l'arresto e l'extradizione di quattro giudaizzanti portoghesi, tra i quali Gabriel Henriquez *alias* Yosef Saralvo, concisore clandestino di marrani, poi giustiziato a Roma il 19 febbraio 1583. Dopo la devoluzione del Ducato alla Chiesa (1598) il Sant'Uffizio ebbe modo di giudicare ebrei durante il Seicento anche per vilipendio della religione cristiana.

Granducato di Toscana. Il Granducato di Toscana annoverava i tribunali di Firenze, Pisa e Siena gestiti dai minori conventuali francescani. Quanto resta degli archivi di Pisa e Firenze si conserva nei rispettivi Archivi diocesani; tuttavia parte della documentazio-

ne fiorentina si trova anche negli Archives Générales du Royaume di Bruxelles dove sono confluiti 4 volumi di documenti già custoditi nella *Bibliothèque Royale* e provenienti da Firenze. L'archivio di Siena si trova in ACDF. Va anzitutto sottolineato come i privilegi accordati dai Medici ai portoghesi, e mai revocati, furono per gli ebrei una garanzia decisiva nei confronti dell'Inquisizione. Il primo passo fu compiuto da Cosimo I che favorì l'immigrazione dei 'portoghesi' in qualità di cristiani. Nel 1547 il duca concedeva alcuni salvacondotti *ad personam* (tra gli altri al giurista Sebastiano Pinto e ad altri sei portoghesi), quindi, il 15 gennaio del 1549, estendeva la protezione promettendo a chiunque l'impunità in caso di delitti di eresia commessi fuori del suo Stato (disposizione che, dato il palese contrasto con la normativa canonica, rimase segreta e non fu trascritta nel *Libro dei privilegi* [1539-1739]). Infine nel 1551, e stavolta pubblicamente, offriva, oltre ad una serie di garanzie, il diritto al processo accusatorio in luogo di quello inquisitorio. La svolta avvenne con l'istituzione dell'emporio livornese: tra il 1591 e il 1593 con le leggi dette Livornine Ferdinando I concedeva ai mercanti 'ponentini e levantini' (definizioni che includevano l'intera gamma dei mercanti stranieri, dai nordici di area protestante ai musulmani dell'Oriente ottomano) una serie di privilegi, tra cui l'immunità per coloro che, prima di trasferirsi a Livorno, avessero «vissuto in abito da cristiano o avutone nome», ovvero i giudaizzanti iberici. Nonostante l'atteggiamento dei Medici, i tribunali di Pisa, Firenze e Siena celebrarono processi sia contro giudaizzanti iberici sia contro ebrei. Nel 1624 a Pisa si svolse il processo contro alcuni lusitani denunciati da un portoghese 'pentito', Simone Rodriguez Navarro, quali fautori della sua apostasia. Una vicenda complessa e tormentata di cui fu informata la Congregazione ma di cui non si conosce l'esito. Si concluse invece tragicamente il caso di Fernando di Giovanni Alvarez *alias* Abram da Porto che per essere ricaduto nell'apostasia a Livorno, dopo sei anni di carcere a Coimbra, venne processato a Pisa tra il 1634 e il 1638. Tradotto a Roma, dopo due anni di prigione, venne impiccato e poi bruciato il 19 marzo 1640. Per quanto concerne Firenze, nel secondo volume dei documenti conservati a Bruxelles vi sono 24 decreti, tra cui i mandati di cattura contro i 'pretesi' marrani «Giuseppe e Grison [sic] Israeli» (1601) e i processi contro la famiglia di Jacob Ispriel. Relativamente a Siena, è stato rilevato che, tra il 1580 e il 1721 furono celebrati trenta processi contro ebrei, in prevalenza per proposizioni e bestemmie ereticali e tre per magia (DI SIMPLICIO 2003: 433).

Stato pontificio. Lo Stato pontificio comprendeva i tribunali di Roma, Ancona, Avignone (Francia), Bologna, Faenza, Fermo, Ferrara (dopo il 1598), Gubbio, Perugia, Rimini e Spoleto tutti gestiti dai domenicani. Per quanto riguarda la città di Roma, tra il XVI e XVIII secolo, stando all'elenco parziale edito da Orano, vi furono sei condanne a morte: i giudaizzanti fra' Giovanni Buzio da Montalcino, il portoghese Gabriel Henriquez *alias* Yosef Saralvo, il portoghese Ferdinando Alvarez; e, quanto agli ebrei, il siciliano Salomone, Nunzio *alias* Servadio, e Iacobo di Elia da S. Lorenzo. Ad Ancona si conosce solo la persecuzione nei confronti dei giudaizzanti nel 1556, l'episodio più cruento contro i marrani nell'Italia dell'età moderna. Grazie ai privilegi concessi loro da Paolo III nel 1547 e nel 1549 e confermati nel 1552 da Giulio III, i giudaizzanti di origine portoghese vivevano ormai ad Ancona come ebrei a partire dalla promulgazione del breve di Paolo III (21 febbraio 1547), quando il carattere ebraico del loro insediamento era stato definitivamente riconosciuto. Tuttavia, con l'elezione di Paolo IV si verificò un radicale mutamento di atteggiamento: non vennero più considerati ebrei ma cristiani apostati, e per questo furono arrestati e processati tra il luglio e l'agosto del 1555. La questione fu oggetto di un approfondito dibattito all'interno della Congregazione, come ci hanno permesso di cogliere i *Decreta* del Sant'Uffizio romano. Prevalse l'ala più rigorista: i giudaizzanti pentiti vennero considerati eretici «poenitentes», quindi riconciliati e puniti in parte con la pena del remo sulle galere, in parte con la carcerazio-

ne; quelli invece che perseverarono «in judaica perfidia» vennero considerati apostati impenitenti e per questo condannati a morte. Tra l'aprile e il giugno del 1556 salirono sul rogo, a seconda delle fonti, 23 o 26 persone, a cui va aggiunto il suicida David Romero.

A Bologna (da cui gli ebrei vennero espulsi nel 1593), i fondi del Sant'Uffizio sono ripartiti tra la Biblioteca dell'Archiginnasio, l'Archivio di Stato e quello Generale Arcivescovile. I procedimenti riguardano per lo più casi di giudaizzanti, ma troviamo anche ebrei accusati di atti di spregio contro la religione cristiana e di detenzione di libri proibiti. Tra il 1553 e il 1574 il Sant'Uffizio di Bologna perseguì non solo i detentori del *Talmud*, condannato da papa Giulio III con la bolla *Cum sicut nuper* (29 maggio 1554), ma anche di libri ebraici sottoposti a censura e bruciati nel 1574, di cui restano frammenti riciclati come fogli di guardia e copertine, oggetto, da alcuni anni, di raccolta e di studio da parte di Mauro Perani. Interessante il caso di Leone Giuda Vega, arrestato nel 1652 per contrabbando dal tribunale secolare del Torrione e quindi identificato con il neofita Emmanuel Passarino, originario di Siviglia dove era stato battezzato. Il Passarino, processato dal Sant'Uffizio come giudaizzante, riuscì ad evadere nel 1654 e, vent'anni dopo, il 4 marzo 1675, fu condannato in effigie al rogo.

L'Inquisizione romana continuò ad agire nello Stato pontificio fino al 1870. In una recente ricerca è stato ricostruito il ruolo giocato dal Sant'Uffizio nel tenere vive norme e pratiche antiggiudaiche ben oltre l'età della Restaurazione (KERTZER 2001).

Il Vicereame di Napoli. L'Inquisizione spagnola mantenne il controllo sulla Sicilia e la Sardegna fino al Settecento, ma, per quanto riguarda la parte peninsulare del vicereame, tutti, dalle autorità fino al popolino, furono contrari alla sua introduzione. Tra il 1540 e il 1550 il controllo dell'eterodossia fu deputato ai tribunali vescovili assistiti dai poteri politici locali. Nel 1553 venne affidato al vicario dell'arcivescovo di Napoli il compito di commissario del Sant'Uffizio per sovrintendere ai tribunali del vicereame. Nel 1585 fu nominato a Napoli il primo ministro delegato del Sant'Uffizio con un tribunale dipendente dalla Congregazione che rimase in vita fino alla fine del Seicento, creando così, di fatto, una situazione in cui operavano due tribunali, quello delegato e quello arcivescovile. Nel 1541 si consumò l'espulsione degli ebrei dal vicereame. Dopo quella data gli ebrei fecero una breve ricomparsa tra il 1740 e il 1747, durante il regno di Carlo IV di Borbone. Secondo il nuovo inventario del Sant'Uffizio, curato da Romeo, tra il 1549 e il 1647, fra nuovi e vecchi cristiani, vi sarebbero stati 243 imputati per giudaismo e altri crimini concernenti il mondo ebraico. Il 9 febbraio 1572 quattro donne e tre uomini, rei di giudaismo, vennero tradotti a Roma e qui giustiziati. Secondo Scaramella le principali accuse mosse ai giudaizzanti furono: 1) il complotto contro la cristianità grazie alle collusioni tra cristiani nuovi e mondo islamico; 2) lo stereotipo di una comunità compatta e ricchissima potenzialmente in grado di corrompere il clero; 3) il vilipendio dei riti cristiani con azioni iconoclaste, accusa che fu alla base dell'espulsione del 1541.

Nell'ultimo ventennio del Cinquecento vennero processati a Napoli per il reato di giudaismo perfino alcuni vecchi cristiani quali il medico Giuseppe Perrotta (1584-1585), Giulio Cesare Gambardella (1579) e Giovanni Leonardo Gatto (1591-1593). Le cause contro i giudaizzanti continuarono anche nel Seicento. Emblematico al riguardo il processo celebrato nel 1659 contro Duarte Vaaz, conte di Mola e giudice criminale della Vicaria, detenuto fino al 1671. Stando all'inventario curato da Galasso e Russo, l'ultimo processo celebrato per il reato di giudaismo fu quello contro Giuseppe Grazia tra il 1690 e il 1693.

(P.C. IOLY ZORATTINI)

Vedi anche

Ancona; Archivi e serie documentarie: Bruxelles; Archivi e serie documentarie: Italia; Archivi e serie documentarie: Vaticano; Battesimo forzato, Italia; Battesimo forzato, Spagna; Bolle e documenti papali; Clemente VIII, papa; Confisca dei beni; Espulsione

degli ebrei, Portogallo; Franchetta, Judith; Ghetto; Giudaizzanti; Gregorio XIII, papa; Livornina; Livorno; Marranesimo; Neofiti; Paolo IV, papa; Pio V, papa; Roma; Saralvo, Yoseph; Sarpi, Paolo; Savi all'eresia; Vaaz, Duarte; Venezia

Bibliografia

BIONDI 2008(e), CAFFIERO 2004, CANOSA 1986-1990, DALL'OLIO 2003, DEL COL 2003, DEL COL 2006, DI SIMPLICIO 2003, FRATTARELLI FISCHER 2000, FRATTARELLI FISCHER 2008, GALASSO-RUSSO 1978, INQUISIZIONI EBREI 2003, IOLY ZORATTINI 1980-1999, IOLY ZORATTINI 1984(a), IOLY ZORATTINI 1986, IOLY ZORATTINI 2000, IOLY ZORATTINI 2001-2002, IOLY ZORATTINI 2003, IOLY ZORATTINI 2003(a), IOLY ZORATTINI 2005, IOLY ZORATTINI 2007, IOLY ZORATTINI 2008, IOLY ZORATTINI 2009, KERTZER 2001, LARAS 1978, LEONI 1998, LOEVINSON 1938, LUZZATI 1994, MONTER-TEDESCHI 1986, ORANO 1904, PERANI 1994, PERANI 2000, PROSPERI 1994, PULLAN 1983, RAVID 2003, ROMEO 1994, ROMEO 2003, RUSPIO 2007, SCARAMELLA 2003, SEGRE 1986-1988, SEGRE 1996, SIMONSOHN 1977, SIMONSOHN 1988-1991, SIMONSOHN-CONSONNI 2007, TEDESCHI 2003, TRENTI 2003, VIVANTI 1996

Ebrei in Spagna - Fondato tra 1478 e 1480, il tribunale dell'Inquisizione spagnola non perseguì mai gli ebrei in quanto tali. Finché restarono nei regni iberici, essi poterono praticare liberamente la propria religione sotto la protezione della Corona di Castiglia e Aragona. D'altra parte, il tribunale non aveva giurisdizione su di loro, in quanto non facevano parte della Chiesa. Ebrei e inquisitori poterono dunque convivere nello stesso territorio per un breve periodo durato circa dieci anni, ossia fino all'editto di espulsione del 1492. È vero che gli inquisitori perseguirono quanti praticavano la religione ebraica, ma ufficialmente non si trattava più di ebrei, bensì di *conversos*, dal momento che avevano ricevuto il battesimo. Tuttavia, questi ultimi continuarono spesso a essere chiamati 'ebrei' (*judíos*), con riferimento all'origine etnica e religiosa, un appellativo dispregiativo che favoriva una certa confusione. Di fatto, l'Inquisizione fu creata quando ancora gli ebrei vivevano nei Regni di Castiglia e di Aragona, con l'obiettivo di procedere non contro di essi, bensì contro i *cristianos nuevos*, i convertiti che continuavano a praticare l'ebraismo, sebbene avessero ricevuto il battesimo. Chiaramente ebrei dal punto di vista etnico, i *conversos* avevano cessato di appartenere all'ebraismo e pertanto rientravano sotto la giurisdizione dei tribunali ecclesiastici.

L'esistenza dei *cristianos nuevos* come ragion d'essere dell'Inquisizione ha suscitato una lunga polemica storiografica. Da una parte, gli apologeti cattolici e la maggior parte degli storici ebrei non hanno mai messo in dubbio che l'Inquisizione sia stata istituita per intervenire su un problema reale, quello dei falsi convertiti: secondo i cattolici, l'Inquisizione nacque per la necessità di combattere l'eresia giudaizzante, la cui esistenza non era misconosciuta, ma anzi amplificata, così da far ricadere il sospetto sull'insieme dei *conversos*; secondo gli ebrei, la fondazione dell'Inquisizione costituì una risposta alla forte adesione all'ebraismo da parte dei *conversos*. Entrambi questi gruppi di studiosi sono stati concordi nell'affermare che la pratica del cripto-ebraismo era effettivamente diffusa tra la maggior parte dei *cristianos nuevos*. Di fronte a tale interpretazione, non è mancato chi abbia invece negato decisamente la sussistenza di una credenza ebraica fra i *conversos*, cercando spiegazioni alternative a quelle religiose (insistendo soprattutto su ragioni di tipo razziale) per rendere conto dell'istituzione del tribunale del Sant'Uffizio.

I documenti indicano chiaramente che quest'ultimo fu fondato da papa Sisto IV su richiesta dei Re Cattolici per porre fine al problema dei falsi convertiti. La bolla di Sisto IV non si riferiva all'estirpazione dell'eresia in termini generali, ma esclusivamente agli eretici giudaizzanti. Questo era l'obiettivo prioritario del nuovo tribunale, perché questo era il problema principale che

la Corona avrebbe dovuto risolvere per portare a compimento il programma politico dell'uniformità religiosa dei sudditi. Finì per imporsi così la linea più dura, che prevedeva misure repressive e una strategia di esclusione, in alternativa alla proposta di evangelizzazione e assimilazione progressiva, formulata da un settore che aveva gradualmente perduto la propria influenza, finendo per essere allontanato dal potere. Tale decisione, unita all'espulsione degli ebrei, segnò una svolta importante nella storia della Spagna, inaugurando una nuova epoca, ma costituì anche il coronamento di una politica di liquidazione del *mudejarismo* medievale e di omologazione con la cristianità europea, che si era andata imponendo a partire dall'arrivo dei Trastámara sul trono di Castiglia, con l'appoggio – e spesso sotto la pressione – della Chiesa.

A partire dalla sua fondazione e nel corso della sua lunga esistenza, l'Inquisizione ebbe sempre presente la sua funzione primaria. Sebbene le circostanze mutassero e ogni epoca imponesse le proprie esigenze (tanto che nel tempo gli inquisitori si concentrarono ora sui protestanti, ora sugli *alumbrados*, o sui blasfemi, ecc.), i giudaizzanti non scomparvero mai dal mirino del Sant'Uffizio. Nessun delitto mobilitò altrettanto i tribunali, come dimostrano le statistiche processuali. Questo fu vero anche nella seconda metà del Cinquecento, quando si verificò un notevole calo nel numero degli imputati per cripto-ebraismo.

L'intervento dell'Inquisizione contro le comunità di *cristianos nuevos* dipendeva dalle denunce che arrivavano al tribunale, legate a loro volta alle strutture del Sant'Uffizio e all'efficienza e alla determinazione del suo personale. Per esempio, il tribunale di Llerena aveva sede nell'estremo Sud di un distretto disposto lungo la frontiera con il Portogallo. Gli inquisitori controllavano molto bene la zona meridionale, ma la parte a Nord, che arrivava a incunearsi nell'attuale provincia di Salamanca, rimaneva molto lontana ed era difficile che in quella regione la presenza del tribunale fosse avvertita. Non bastava fare affidamento su un corpo diffuso di commissari e familiari, perché i familiari non erano affatto una rete di spie dedite alla scoperta dell'eretico, né i commissari svolgevano tale funzione, limitandosi in realtà a ricevere denunce per poi trasmetterle al tribunale. Le visite inquisitoriali nel distretto contribuirono a generare un clima propizio alle delazioni, ma gli stessi inquisitori si mostravano riluttanti ad abbandonare la propria sede e applicare la normativa che esigeva visite regolari. In tale direzione spingeva anche la strutturale corruzione che colpiva tutti i membri dell'apparato inquisitoriale, dagli inquisitori ai familiari. In molte occasioni i procedimenti si paralizzavano grazie all'intervento interessato di un familiare, teso a impedire un arresto, o alla negligenza ben pagata di un commissario tenuto a inviare le testimonianze al tribunale. Pertanto, l'analisi quantitativa dei processi e delle *relaciones de causas*, lungo determinati archi temporali, non è sufficiente per valutare la consistenza delle comunità di *cristianos nuevos*.

Tra fine Quattrocento e primi decenni del Cinquecento, la repressione inquisitoriale si indirizzò quasi esclusivamente verso i giudaizzanti. Si trattò, senza dubbio, della fase più cruenta della storia dell'Inquisizione, non solo per la mole di persone processate, ma anche per la gravità delle pene loro imposte, con centinaia di sentenze di morte e condannati bruciati sul rogo. È invece opinione diffusa, ripetuta in continuazione, che il cripto-ebraismo autoctono castigliano – e per estensione le comunità di *cristianos nuevos* – fosse ormai praticamente sradicato alla metà del XVI secolo e che i casi che emergono dai processi inquisitoriali costituissero solo eccezioni che confermano tale regola. Si sostiene spesso che questi processi abbiano rappresentato le ultime testimonianze di un cripto-ebraismo moribondo, vuoto di contenuti, tenuto in vita da esili tracce di ricordi, costumi e gesti, e che sia stata solo l'infiltrazione dei nuovi cristiani portoghesi (*cristãos-novos*), a partire dal 1580, a produrre la sua brusca risurrezione. Sebbene queste affermazioni siano relativamente giuste in rapporto alla situazione precedente, occorre prenderle con cautela finché non si disporrà di

ricerche approfondite sulle comunità che affiorano dietro gli elenchi dei condannati redatti dagli inquisitori; gli studi più recenti, infatti, hanno portato alla luce nuovi gruppi e contengono dati che costringono a rivedere tali affermazioni.

Nella seconda metà del Cinquecento i tribunali inquisitoriali processarono giudaizzanti in Andalusia, a Murcia, nell'Estremadura, nella Mancha. Di alcuni rimangono solo nomi e numeri, ma di altri si conosce qualche elemento in più. Alla fine del secolo il tribunale di Granada celebrò due *autos de fe*, uno nel 1593, l'altro nel 1595: vi presero parte 146 persone incolpate di aver giudaizzato (82% del totale dei condannati). Come dissero gli inquisitori, si trattava di «complicità», non di una somma di casi isolati. Erano tutti parenti che avevano raggiunto una posizione sociale di rilievo. Formavano una comunità legata a più di cinquanta famiglie. Lo stesso accadde nel Sud dell'Estremadura, dove nella seconda metà del secolo furono scoperte altre «complicità». Si trattava di famiglie distribuite in più villaggi e città della regione. Stando a quanto affermarono gli stessi inquisitori, erano direttamente legate da vincoli di parentela, di solidarietà e di interessi, formando un gruppo coeso che aveva consentito loro di svilupparsi. Tra 1560 e 1580 furono oltre trecento i giudaizzanti processati dal tribunale di Llerena (poco più del 50% del totale dei processati). Nel 1630 fu invece la città di Badajoz a essere teatro di un nuovo intervento inquisitoriale. Alcuni accusati provenivano dal vicino Regno di Portogallo, ma la ricostruzione genealogica mostra la sopravvivenza delle famiglie castigliane dopo l'ondata precedente e la loro rapida fusione con i portoghesi. All'interno del distretto inquisitoriale di Llerena, inoltre, si trovava Ciudad Rodrigo. Nella seconda metà del Cinquecento il tribunale processò *cristianos nuevos* residenti nella città e nei villaggi circostanti. In quell'occasione si trattò effettivamente di un numero molto ridotto, casi isolati che non rivelavano niente di più. I processi del XVII secolo, tuttavia, denunciano una realtà molto diversa. Questi individui erano sostenuti da una comunità di lunga tradizione che riuscì a sopravvivere nonostante i processi del secolo precedente e fu in grado di integrare nel suo seno gli immigrati portoghesi quando arrivarono nella zona. Non furono i portoghesi a restaurare la comunità, né il cripto-ebraismo. Le fondamenta castigliane erano sufficientemente solide. Basti guardare anche al distretto di Murcia, dove negli anni Sessanta del Cinquecento l'Inquisizione procedette contro un numero importante di giudaizzanti residenti a Lorca e nelle stessa città di Murcia. Non si trattò di una questione insignificante, perché furono 230 le persone condannate nel corso di *autos de fe* celebrati tra il 1560 e il 1568 (51% del totale dei processati). Indubbiamente essi davano vita a un gruppo tenuto insieme dai vincoli familiari e attraversato da molteplici relazioni, che era riuscito a mantenersi vivo e pienamente attivo. La Mancha, infine, è un'altra delle regioni nelle quali fiorirono comunità di *cristianos nuevos*. Tra il 1568 e il 1600 vennero processate un centinaio di uomini e donne di Quintanar. Appartenevano tutte a uno stesso gruppo familiare, diviso in molti rami. Praticavano un cripto-ebraismo vivo e ricco, trasmesso di generazione in generazione sin dal 1492, nonostante le condanne inquisitoriali che colpivano da un secolo i suoi membri. La comunità, quindi, era sopravvissuta, grazie in particolare alla sua capacità di assorbire i colpi della repressione inquisitoriale, dimostrandosi in grado di resistere.

Tutti questi casi rappresentano la testimonianza di un cripto-ebraismo castigliano che, nonostante le avversità, era riuscito a sopravvivere per un secolo; un cripto-ebraismo radicato in *cristianos nuevos* che mantenevano i loro vincoli dando luogo a comunità coese e molto vitali. Non erano individui isolati in piccoli gruppi marginali. Erano comunità numericamente importanti, soprattutto se si tiene conto del fatto che dietro ogni processato c'erano parenti che erano scampati al processo, grazie alla sorte, oppure in quanto non giudaizzanti. Ma soprattutto le comunità erano importanti per la loro solidità, che si traduceva nella capacità di resistere per lungo tempo e sviluppare con successo strategie di promozione sociale.

Nel Seicento l'attività processuale dei tribunali rispetto ai cripto-ebrei fu orientata dalla linea politica stabilita dalla corte dal conte-duca di Olivares che l'inquisitore generale, frate Antonio de Sotomayor, appoggiava dalla sua carica. Considerando i risultati dell'attività processuale appare in tutta chiarezza lo spartiacque rappresentato dal 1643. La caduta del potente ministro di Filippo IV, seguita da quella dell'inquisitore generale, segnarono una svolta nella politica del Sant'Uffizio. Diego Arce Reinoso, il successore di Sotomayor, dette inizio a una nuova fase, il cui risultato fu un aumento considerevole delle sentenze contro i giudaizzanti.

In nessun momento gli inquisitori ricevettero ordini espressi di bloccare la propria attività contro i *conversos*, tuttavia non si esigette neppure maggior incisività, né si presero misure per dare una soluzione a uno stato di cose che, di fatto, permetteva agli eretici di salvarsi. A corte non venne mai formulata espressamente una politica permissiva rispetto alla comunità giudeo-*conversa*; ma era sufficiente non imporre il contrario per fare in modo che nei distretti i membri del Sant'Uffizio si arrendessero alla corruzione, trascurassero gli obblighi, si dedicassero ai propri interessi privati. Dopo che Arce Reinoso assunse la guida dell'Inquisizione, ebbe inizio un nuovo periodo, in cui acquistò particolare rilevanza il tribunale di Llerena, dove si concentrava la clientela personale dell'inquisitore generale, selezionata dai tempi in cui era vescovo di Plasencia. Llerena fu per Arce Reinoso ciò che la Galizia era stata per Sotomayor. Nell'ottica dell'applicazione della politica del nuovo inquisitore generale, il tribunale di Llerena può essere considerato esemplare. Fin dal suo ingresso nella carica, i ministri e gli ufficiali iniziarono a correggere antichi errori e a svolgere un'attività processuale molto superiore a quella del periodo precedente. Lo stesso fenomeno avvenne in un tribunale importante come quello di Toledo, dove fino agli anni 1645-1650 i giudaizzanti portoghesi non erano stati oggetto di una persecuzione sistematica, nonostante la quantità di testimonianze accumulate dal tribunale a loro carico. I *conversos*, tra cui i giudaizzanti, si erano insediati da diversi anni in tutto il distretto senza che l'Inquisizione si fosse occupata granché di loro. Poi, dall'inizio degli anni Cinquanta, il tribunale iniziò ad accumulare testimonianze, alcune trasmesse da Madrid dove le denunce aumentavano ogni giorno di più e dove si stava diffondendo la delazione interessata. Ciò che si stava preparando non era un intervento limitato nei confronti di un gruppo localizzato. Si trattò di un'azione concertata condotta dai tribunali di Castiglia e diretta dalla corte con l'obiettivo di eliminare le comunità *converse* insediate nel regno. Molti riuscirono a liberarsi e non finirono nelle carceri segrete. Ma nonostante la mancanza di efficienza dimostrata in taluni casi, l'obiettivo dell'Inquisizione fu in gran parte raggiunto. Il colpo assestato alla minoranza giudeo-*conversa* fu molto duro. Se non pose definitivamente termine alla sua presenza in Castiglia, essa fu notevolmente ridotta. Del resto, per dissolvere le comunità *converse* era sufficiente che l'Inquisizione procedesse contro alcuni dei loro membri, dato che non era solo il processato a subire le conseguenze di un procedimento, ma queste si estendevano anche alle persone con le quali i condannati erano in rapporto.

L'intervento del Sant'Uffizio in una comunità produceva effetti a catena. In primo luogo, anche se l'Inquisizione processava poche persone, se non altro in virtù dei vincoli di parentela, tutti si vedevano in qualche modo coinvolti. L'incarcerazione di uno solo costituiva una minaccia per tutti, a causa del timore di delazioni di fronte agli inquisitori. Le pene di confisca dei beni, anche prima del sequestro, creavano una serie di problemi non solo per l'accusato e il suo nucleo familiare, ma anche per gli altri che avevano interessi comuni e condividevano affari. La repressione inquisitoriale fece in modo che alcuni prendessero la decisione di autoescludersi dal mondo *converso* e di lottare per integrarsi nella maggioranza. Altri furono spinti ad abbandonare la penisola per insediarsi dall'altro lato dei Pirenei. La diaspora fu un continuo

salasso, in alcuni momenti con il contagocce, in altri a frotte, che svuotò di *cristianos nuevos* la Castiglia e il resto della Spagna.

I tribunali del Sant'Uffizio processarono e condannarono molti *cristianos nuevos* per il delitto di cripto-ebraismo, sulla base dell'indispensabile distinzione sociale tra *cristianos viejos* e *nuevos*. Parrebbe logico supporre che i *cristianos viejos* furono i più stretti collaboratori degli inquisitori e pertanto i principali responsabili delle denunce. La realtà, tuttavia, era molto più complessa. Tale divisione non si manifestò in una contesa permanente tra cattolici militanti e cripto-ebrei. L'analisi delle testimonianze rilasciate agli inquisitori rivela che le delazioni compiute da *cristianos viejos* furono scarsissime, eccezionali, mentre la grande maggioranza proveniva dai *cristianos nuevos*. All'interno delle comunità, infatti, si instauravano molteplici e complesse relazioni che generavano meccanismi di solidarietà, ma anche tensioni e conflitti. Le cause all'origine di un conflitto potevano avere natura molto diversa: rotture nelle relazioni familiari dovute a gelosie, a matrimoni non desiderati, invidie, piccoli o grandi offese all'onore; debiti, eredità, impegni non rispettati; tutte queste giustapposte e intrecciate in un processo che terminava nella decisione di ricorrere all'Inquisizione. Nel seno della comunità esistevano rapporti di uguaglianza e di dipendenza. Tra eguali la competizione era un fattore che poteva provocare lo scontro di interessi. Nelle relazioni di dipendenza, invece, la tensione poteva sfociare in aperto conflitto quando l'accordo si rompeva e il subordinato smetteva di sentirsi obbligato rispetto al padrone, soprattutto se già aveva instaurato un altro rapporto che lo faceva sentire protetto. Naturalmente i *cristianos viejos* non rimasero al margine, ma non si comportarono certo come un blocco monolitico contrapposto a quello dei *cristianos nuevos* a causa della loro fede dubbiosa. Partecipavano alla contesa quando i propri interessi particolari erano in gioco, prendendo posizioni conseguenti, e non sempre unanimi. La difesa dell'ortodossia non era la prima motivazione che poteva condurre a prendere l'iniziativa in questo campo; l'argomento religioso, tuttavia, era usato come arma per minacciare e distruggere l'avversario. In tal senso, è rivelatore il comportamento dei *cristianos viejos* che i *cristianos nuevos* ebbero a loro servizio. Per le famiglie *converse*, qualsiasi elemento estraneo alla comunità rappresentava un pericolo, soprattutto se questi aveva la possibilità di seguire tanto da vicino le loro vite e abitudini. Nella pratica, tuttavia, non furono i tradimenti dei servitori a condurre i *cristianos nuevos* nelle carceri inquisitoriali, perché tra loro ebbe maggior peso il rapporto padrone-servo che lo scontro *cristiano viejo-cristiano nuevo*. Insieme alla salvaguardia dei propri interessi, l'interiorizzazione della loro condizione di subordinati fu talmente intensa che in pratica annullò le possibilità che esprimessero la loro presunta superiorità al signore in virtù del sangue. L'analisi dei processi inquisitoriali lo mostra chiaramente. Il Sant'Uffizio fu strumentalizzato per dirimere conflitti che non erano di carattere religioso. Al contempo, però, il tribunale usava gli individui affinché collaborassero alla sua missione senza che dovessero necessariamente identificarsi con i suoi obiettivi. Era un corpo istituzionale che operava su esseri umani e si adattava a loro misura; manipolava perfettamente questa realtà per utilizzarla ai propri scopi. Con il suo intervento i motivi autentici che avevano generato il conflitto si traducevano poi in una questione di carattere religioso che si dirimeva in un processo di fede.

Il cripto-ebraismo non fu una fantasia elaborata dagli inquisitori. I giudaizzanti erano una realtà tra i *cristianos nuevos*. Ma senza dubbio l'Inquisizione contribuì a mantenerla viva nella memoria di tutti. Il Sant'Uffizio costituì un gravissimo ostacolo per la completa integrazione dei *cristianos nuevos* nella società spagnola, perché le sue iniziative, per deboli e sporadiche che fossero in determinate congiunture, ogni volta che si producevano sottolineavano la differenza tra *cristianos viejos* e *nuevos* mediante la diffusione dell'immagine del giudaizzante, ritardando così nella memoria collettiva la dissoluzione dell'antica origine ebraica. Non bisogna tuttavia dimenticare che l'Inquisizione fu anche responsabile

dell'estirpazione del cripto-ebraismo e delle comunità di *cristianos nuevos*, per quanto altri fattori, come gli interessi economici e di promozione sociale, abbiano operato in favore della defezione di alcuni, o per quanto contribuissero a ciò le esigenze e le possibilità del circuito economico internazionale, che attiravano i *conversos* verso le nuove comunità di ebrei sefarditi che si stavano insediando fuori dalla Castiglia.

(P. HUERGA CRIADO)

Vedi anche

Arce Reinoso, Diego; *Auto de Fe*, Spagna; Battesimo forzato, Spagna; Castiglia; Ciudad Rodrigo, processi ai giudaizzanti di; Commissario del Sant'Uffizio, Spagna; Confisca dei beni; *Conversos*, Spagna; Espulsione degli ebrei, Spagna; Familiari, Spagna; Giudaizzanti; Inquisizione spagnola; Llerena; Marranesimo; Messianismo *converso*, Spagna; Murcia; Nuovi Cristiani, Portogallo; Sotomayor, Antonio de; Visite inquisitoriali

Bibliografia

ALCALÁ 1995, AMIEL 2001, BEINART 1983, CARO BAROJA 1978, CONTRERAS 1992, DEDIEU 1989, GARCÍA IVARS 1991, HUERGA CRIADO 1994, LEA 1983-1984, MÉCHOULAN 1992, PÉREZ VILLANUEVA-ESCANDELL BONET 1984-2000, SARAIVA 1994, SUÁREZ FERNÁNDEZ 1991, YERUSHALMI 1971

Ecclesia Viterbiensis v. Pole, Reginald; Valdesianesimo

Editto - L'editto era il mezzo con cui l'Inquisizione, che normalmente agiva sotto segreto, si rivolgeva ai fedeli per rendere noti i delitti contro la fede sottoposti alla sua giurisdizione, stabiliva un periodo di tempo durante il quale chi si presentava riceveva la grazia per i delitti denunciati e faceva conoscere proibizioni specifiche. Gli editti potevano essere di diverso tipo: generale di fede, di grazia, particolare; come pure diversi potevano essere i luoghi e i momenti in cui venivano pubblicati. Non si conosce in genere quale efficacia ebbero questi vari editti, salvo pochissimi casi.

L'editto di fede. Nacque molto presto nel medioevo. Dato che gli inquisitori si spostavano spesso sul territorio sottoposto alla loro giurisdizione, quando arrivavano in un luogo facevano una predica per inculcare il dovere di difendere la fede e leggevano l'editto generale, con cui intimavano l'obbligo di denunciare gli eretici conosciuti, sotto pena di scomunica. Questi editti generali erano comprensibilmente brevi, perché si faceva più affidamento sul sermone e sulla comunicazione orale.

Con le Inquisizioni moderne, maggiormente stabili sul territorio, gli editti di fede divennero più lunghi, a stampa e vennero affissi alle porte delle chiese. Comprendevo un protocollo iniziale, un testo e un formulario conclusivo. Nella parte iniziale gli editti dell'Inquisizione romana indicavano il nome dell'inquisitore, l'ordine cui apparteneva, i titoli accademici e le zone di sua competenza, mentre in quelli dell'Inquisizione spagnola e portoghese come autore veniva designato genericamente il tribunale, senza i nomi degli inquisitori. Negli editti dell'Inquisizione romana spesso era indicato al primo posto l'ordinario del luogo, pare soprattutto nel secondo Cinquecento e nel secondo Settecento, o il nunzio apostolico a Venezia. In tutte le Inquisizioni la parte centrale del documento, quella dispositiva, riportava la descrizione dei delitti perseguiti, che cambiarono a seconda del periodo e del luogo. In Italia la Congregazione del Sant'Uffizio, per rendere uniformi gli editti, stabilì dei modelli nel 1607, 1621 e 1694, che risultano abbastanza seguiti, mentre nella Repubblica di Venezia furono le autorità statali a imporre un modello in sette punti nel 1746, dopo vari interventi nel corso del Seicento. Nella parte finale degli editti era evidenziata la pena, la scomunica maggiore, per tutti coloro che, essendo a conoscenza di pratiche o credenze eterodosse, non

le avevano denunciate o confessate, diventando così protettori di eretici e sospetti di eresia. L'Inquisizione spagnola dichiarava la scomunica maggiore con l'antico rito dell'anatema, che comprendeva l'annuncio di varie maledizioni e veniva eseguito durante una solenne cerimonia pubblica.

L'editto di grazia. Nel medioevo alla fine del sermone e dopo la pubblicazione dell'editto di fede, l'inquisitore proclamava un 'tempo di grazia', generalmente da quindici giorni a un mese, di cui potevano beneficiare tutti coloro che, colpevoli di delitti di eresia, si presentavano spontaneamente, cioè volontariamente, per confessare i propri errori e denunciare gli eventuali complici, senza essere stati citati o denunciati in precedenza. In questo modo sarebbero stati trattati con misericordia e non con giustizia: avrebbero evitato cioè le pene della morte, carcere, esilio e confisca dei beni. Furono gli inquisitori domenicani della Linguadoca a inventare il tempo di grazia. All'inizio, secondo i canoni del Concilio provinciale di Toulouse del 1229, le pene rimasero severe: allontanamento dello sponte comparente dalla propria città, croci sui vestiti, penitenze, interdizione dai pubblici uffici, ma furono poi mitigate o tolte, come si vede nella manualistica seguente. La prassi risulta ben consolidata nel *Directorium inquisitorum* di Nicolau Eymerich (1376).

La pubblicazione del tempo di grazia divenne così normale che fu inserita nella parte finale degli editti di fede, mentre in altre occasioni poteva venir promulgata in forma autonoma, con un editto specifico. La prassi continuò in epoca moderna. In Spagna e in Portogallo l'uso del tempo di grazia fu mantenuto negli editti generali. In Spagna tale pratica fu inclusa nelle prime istruzioni (Tomás de Torquemada, Siviglia, 1484) e ci furono editti di grazia per particolari delitti contro la fede: per i *conversos*, i *moriscos*, per chi praticava la stregoneria, per gli *alumbrados*; il loro utilizzo fu più frequente all'inizio e nel corso del Cinquecento. In Portogallo il primo editto emanato durante la cerimonia di fondazione dell'Inquisizione (Évora, 1536) prevedeva un tempo di grazia di trenta giorni. In entrambi gli Stati gli ultimi editti vennero promulgati nei primi decenni dell'Ottocento. In Italia furono emanati parecchi editti generali, soprattutto nel primo periodo di funzionamento dell'Inquisizione romana, e in tutti rimase la clausola del tempo di grazia. Tra gli editti di grazia, particolarmente noti sono quelli di Giulio III del 29 aprile 1550.

L'editto particolare. Gli editti generali, di fede o di grazia, costituivano le comunicazioni costanti ai fedeli su argomenti generali di pertinenza inquisitoriale, ma c'erano momenti in cui gli editti trattavano argomenti specifici. In Spagna e Portogallo questi editti particolari concernevano la proibizione dei libri (accompagnavano gli Indici o proibivano opere specifiche), qualche determinato tipo di delitto, mentre ebbero un ruolo molto più ampio nell'Inquisizione romana: potevano concernere i contatti con gli eretici stranieri, le false bolle di indulgenza, la stregoneria, i malefici, l'astrologia giudiziaria, la bigamia, il giansenismo, le proposizioni di Molinos, la massoneria, i rapporti tra cristiani ed ebrei, proibizioni o imposizioni di particolari comportamenti agli ebrei, le indulgenze e i privilegi dei crocesignati. Anche in Italia molti editti locali si riferivano ai libri proibiti, sia ripetendo le proibizioni romane sia stabilendo regole per librai, stampatori, mercanti, possessori di libri.

La pubblicazione degli editti. La pubblicazione degli editti non aveva una regolamentazione esplicita, come molte altre pratiche inquisitoriali. In Spagna e in Portogallo i primi editti emessi dall'Inquisizione furono probabilmente sottoposti all'approvazione del re, successivamente a quella dell'inquisitore generale e del Consiglio della Suprema. Nella Penisola italiana ogni Stato si comportava in modo diverso: nello Stato pontificio, ovviamente, non c'erano limiti per la pubblicazione; nella Repubblica di Venezia invece dall'inizio del XVII secolo gli editti venivano sottoposti all'approvazione delle autorità civili prima dell'emanazione e non ne vennero pubblicati dal 1707 al 1746; negli altri Stati i poteri

secolari erano più concilianti nei confronti dell'Inquisizione anche se, a partire dalla metà del Seicento a Genova e dal Settecento a Firenze e a Modena, la politica attuata nei confronti dell'Inquisizione tese ad avvicinarsi a quella veneziana.

Negli Stati italiani di antico regime l'emanazione e la pubblicazione dell'editto generale di fede erano legate alla presa di possesso dell'incarico da parte di un nuovo inquisitore, secondo l'uso medievale. A conferma della mancanza di regole sulla emanazione e pubblicazione degli editti basti ricordare che fra' Giulio Missini, inquisitore nelle diocesi di Aquileia e Concordia (1645-1653), al momento della presa di possesso dell'ufficio non ritenne opportuno pubblicare alcun editto. Lo stesso editto veniva ripubblicato annualmente all'inizio dell'avvento e della quaresima all'interno delle chiese e nei luoghi pubblici.

In Spagna e in Portogallo invece l'emanazione e la pubblicazione di un editto di fede non era vincolata alla nomina di nuovi inquisitori, ma inserita in alcuni tra i riti più importanti dei tribunali (visite ai distretti in Spagna e autodafé in Portogallo). Il contenuto dell'editto era letto e successivamente affisso alle porte delle chiese. Inizialmente la lettura era obbligatoria una volta all'anno (una domenica di quaresima), dal 1631 ogni tre anni, nel 1660 si ritornò alla norma iniziale, ma a partire dalla fine del Seicento tale prassi non fu più rispettata e l'uso della pubblicazione andò scemando. In Spagna la pubblicazione annuale dell'editto di fede, preavvisata da un bando pubblico, prevedeva un cerimoniale al quale dovevano partecipare obbligatoriamente tutti quelli che avevano più di dodici anni, pena la scomunica degli inadempienti. Ci furono frequenti conflitti di giurisdizione o di precedenza delle autorità ecclesiastiche o civili con gli inquisitori, che rivendicavano le posizioni più importanti: tali conflitti furono decisi dal Consiglio della Suprema, che non metteva certo in dubbio la supremazia dell'Inquisizione.

(A. DEL COL)

Vedi anche

Inquisitore; Scomunica; Spontanea comparizione; Visite inquisitoriali; INSERTO ICONOGRAFICO

Bibliografia

BETHENCOURT 1994, DEL COL 2006, ERRERA 2000, ERRERA 2004, LUPI 1648, VISINTIN 2008

Effigie - Condanne e punizioni *in absentia* avevano un'illustre tradizione nel diritto romano e canonico, e furono praticate sia dagli inquisitori medievali, sia moderni. I maggiori vantaggi delle condanne *in absentia* erano solitamente finanziari, perché permettevano alle autorità di confiscare la proprietà degli imputati, ma occasionalmente (come nel celebre caso dell'ex segretario reale Antonio Pérez, nel 1592) vennero inflitte anche per motivi politici. Accompagnare le condanne con un rogo simbolico dell'effigie del fuggitivo, tuttavia, aveva lo svantaggio di dimostrare l'incapacità del Sant'Uffizio di catturare un accusato. Di conseguenza, tale pena fu di norma applicata con parsimonia dalle tre maggiori Inquisizioni moderne. Ma come osservò nel 1578 un commentatore spagnolo del manuale inquisitoriale di Nicolau Eymerich, il giureconsulto Francisco Peña, presentare tali effigi durante gli *autos* pubblici di solito ne rafforzava l'impatto sui presenti. L'Inquisizione spagnola utilizzò per prima e nel modo più ampio le effigi per rappresentare eretici condannati, sia morti, sia residenti ormai fuori dalla sua giurisdizione. Osservando il terzo *auto de fe* pubblico di Siviglia, un cronista descrisse come numerose effigi venissero bruciate insieme ai prigionieri viventi; anche le istruzioni generali di Torquemada risalenti al 1485 incoraggiavano tale pratica. Di consueto, le effigi erano a mezzo busto per poter essere sostenute da portatori su aste; recavano il nome della persona condannata, la residenza, il crimine e la mitra con fiamme, proprio come i prigio-

nieri vivi condannati al rogo. Una pratica speciale di alcuni primi *autos de fe* di Barcellona consistette nel preparare effigi *double-face* per rappresentare le coppie matrimoniali condannate, riducendo così i costi (LEA 1906-1907: III, 215). La pratica continuò fino al Settecento inoltrato. Ancora nel 1752 a Llerena furono arse sei effigi di giudaizzanti fuggitivi. In quell'occasione, anziché pagare poveri affinché trasportassero le effigi al *brasero*, gli inquisitori locali indussero il vicegovernatore di Extremadura a farsene carico (LEA 1906-1907: III, 226).

Nel corso del Cinque e Seicento, presso i tribunali della Corona di Castiglia le esecuzioni in effigie rimasero frequenti grosso modo tanto quanto le esecuzioni di prigionieri viventi. Nei rari *autos de fe* pubblici alle Canarie, le uniche bruciate dopo il 1550 furono le effigi di gruppi di schiavi *moriscos* scappati in Africa, accompagnate a volte dalle effigi di fuggitivi protestanti. Presso i tribunali della Corona d'Aragona, invece, oltre trecento imputati furono giustiziati in effigie durante gli *autos de fe* pubblici nel secolo successivo al 1540, con proporzioni capovolte: la gran parte furono di protestanti stranieri. Tuttavia, in Castiglia predominarono, in generale, effigi di giudaizzanti.

Talora, ma assai di rado, accadeva che qualche condannato a morte *in absentia* riapparisse in un secondo momento davanti al Sant'Uffizio spagnolo. I risultati furono del tutto imprevedibili (MONTER 1990: 332). In Navarra, un *morisco* fu fisicamente giustiziato otto anni dopo esser ritornato da Roma con il perdono papale. Al contrario, otto anni dopo esser stato giustiziato in effigie in Aragona, un nobile riuscì a scampare la punizione capitale. Vent'anni dopo la sua esecuzione, invece, un castigliano fu catturato mentre era in servizio nell'esercito spagnolo sotto falso nome; fu condannato a quattro anni di galere, ma ottenne poi il permesso di comprare uno schiavo che prendesse il suo posto.

(W. MONTER)

Vedi anche

Auto da Fé, Portogallo; *Auto de Fe*, Spagna; Inquisizione medievale; Inquisizione portoghese; Inquisizione romana; Inquisizione spagnola; Peña, Francisco; Pérez, Antonio

Bibliografia

BETHENCOURT 1994, EYMERICH-PEÑA 1578, LEA 1906-1907, MONTER 1990

Eguía, Miguel de - Stampatore nato ad Estella (Navarra) intorno al 1495. Poco tempo dopo la nascita la sua famiglia cambiò residenza e si stabilì a Logroño, dove probabilmente Miguel cominciò ad apprendere l'arte della tipografia nella bottega di Arnao Guillén de Brocar, uno dei più importanti tipografi della Spagna dell'epoca; in seguito arrivò persino a sposarsi con la figlia di quest'ultimo, Maria (1518). Con il maestro e suocero si trasferì ad Alcalá de Henares, dove, alla morte di Brocar (1524), Eguía finì per succedergli come stampatore della locale università, tradizionalmente all'avanguardia; vi avrebbe lavorato almeno fino al 1537. Morto Brocar Eguía assunse le redini della tipografia e iniziò una prestigiosa carriera di stampatore indipendente. Alcalá era in quel momento la capitale della spiritualità umanistica spagnola, sede di un cosmopolita e variopinto scenario di movimenti religiosi, di laici ed ecclesiastici, entusiasti dall'opera di rigenerazione della Chiesa. Le sue case e le sue strade brulcavano di riformatori, osservanti, *alumbrados*, evangelici di ispirazione protestante, erasmiani e *beatas* stravaganti. Presto questa accesa atmosfera spirituale contagiò anche Eguía, che giunse a manifestare una decisa apertura e simpatia nei confronti delle idee di Erasmo. La sua sintonia con l'erasmismo fu la principale ragione che lo spinse a pubblicare opere particolarmente importanti del grande umanista olandese. Incoraggiato dai suoi sostenitori, nel 1525 editò l'*Enchiridion*, senza dubbio il libro capitale di Erasmo, l'opera attraverso

cui la religiosità erasmiana avrebbe raggiunto un'inusitata popolarità in Spagna, paese che gli tributò numerose edizioni in latino e in castigliano. Poco dopo compose un volume con tre opere dello stesso autore: il *De copia*, il *De ratione studii* e il *De componendis epistolis*. La campagna di pubblicazioni erasmiane proseguì, sotto il patrocinio del vescovo Alonso de Fonseca, con il *De libero arbitrio* e la *Parafrasi* del Nuovo Testamento. Per tutto il 1525 i torchi di Eguía lavorarono al servizio della volgarizzazione di Erasmo. Il successo delle sue edizioni e delle numerose ristampe dei titoli che fece uscire costituirono la prima manifestazione di massa dell'erasmismo spagnolo, a quel tempo protetto dall'imperatore e da una rappresentativa porzione della gerarchia ecclesiastica.

Nel 1529 Eguía pubblicò il *Diálogo de la doctrina cristiana* di Juan de Valdés, erasmiano-*alumbrado* che sarebbe in seguito diventato uno dei più importanti rappresentanti di un protestantesimo spagnolo *sui generis*. Eguía si avvicinò presto anche al movimento *alumbrado*. Il fratello prese parte alla missione dei 'dodici apostoli' nei territori dell'ammiraglio di Castiglia e Miguel vi diede un attivo sostegno. Ma le sue prese di posizione lo fecero scontrare ben presto con l'Inquisizione. Nel 1530 Francisca Hernández, la *beata alumbrada* detenuta in quel momento dal Sant'Uffizio, incluse lo stampatore nella lista delle persone che denunciò come sospette di *alumbradismo*. Tale accusa fece aprire un processo contro di lui a Valladolid. Eguía fu interrogato dagli inquisitori e imprigionato dal 1531 al 1533. Come condanna l'Inquisizione propendeva per l'imposizione di una multa, mentre i rappresentanti della magistratura ordinaria chiedevano l'assoluzione. Alla fine fu assolto e rimesso in libertà.

La brillante carriera professionale di Eguía, dopo il 1537, continuò in diversi luoghi della Castiglia, fondamentalmente a Valladolid, Burgos, Toledo e Logroño. Al termine della sua vita tornò ad Estella, dove la sua attività tipografica raggiunse l'apice e dove morì nel 1546. Dalle tipografie che diresse uscirono titoli celebri come la *Erudita in Davidicos psalmos* di Michele Angriani (1524), le *Introductiones Artis grammaticae* di Alfonso de Zamora, la *Doctrina cordis* di san Bonaventura (1525), *El caballero Partinuples* (1526), il *Cancionero* di Ambrosio de Montesino (1527), il *Sacramental* di Sánchez de Vercial (1527), il *Libro de agricultura* di Gabriel Alonso de Herrera (1528), il *Libro de las maravillas* di Marco Polo (1529); e opere di autori del calibro di Fernández de Santaella, Pedro Ciriuelo, Antonio de Nebrija, Lucio Marineo Siculo e Alfonso López de Soto.

(C.A. GONZÁLEZ SÁNCHEZ)

Vedi anche

Alcalá de Henares; *Alumbradismo*; *Beatas*, Spagna; Castillo, Juan del; Celain, Juan López de; Erasmismo, Spagna; Erasmo da Rotterdam; Indici dei libri proibiti, Spagna; Letteratura spagnola; Ortiz, Francisco

Bibliografia

BATAILLON 1996, DELGADO CASADO 1996, MARTÍN ABAD 1991

Emanuele I, re di Portogallo - Emanuele I (Alcochete, 31 maggio 1469-Lisbona, 13 dicembre 1521) fu acclamato re di Portogallo il 27 ottobre 1495, succedendo al cugino e cognato Giovanni II. Il nuovo sovrano seguì, sotto molti aspetti, le linee politiche tracciate dal predecessore. Riprese il progetto di raggiungere l'India, a dispetto dell'opinione dei consiglieri che temevano la grande distanza e la possibilità di un indebolimento del regno. Ma con la spedizione di Vasco da Gama, il successivo insediamento portoghese in Asia e il commercio delle spezie provenienti dalle regioni orientali, nel regno entrarono molte ricchezze che permisero a Emanuele I di ristrutturare l'amministrazione e rafforzare il potere della Corona. Ciò avvenne attraverso la creazione di strumenti legali che consolidarono la sua autorità: vari regolamenti specifici

e soprattutto una nuova legislazione conosciuta da subito con il nome di *Ordenações Manuelinas* (1514; 1521); non mancarono, d'altra parte, tentativi frustrati o falliti di uniformare pesi, misure e gli accordi tra la Corona e le istituzioni locali (*forais*).

Malgrado alcune tensioni di fondo, Emanuele I seppe mantenere buoni rapporti con la vicina Castiglia e con il papato, ottenendo vantaggi da Roma, come il patronato regio nelle conquiste, o il titolo di amministratore perpetuo dell'Ordine di Cristo. Il monarca riaffermò anche la dominazione portoghese in Nord Africa, in particolare sulla costa atlantica del Marocco. La politica internazionale di Emanuele I, attraverso la presenza nel Maghreb, i sogni di distruzione dei luoghi santi dell'Islam e il progetto di unificazione della Penisola iberica sotto la sua Corona, si sviluppò nel quadro di una visione provvidenzialistica che rifletteva le ansie millenariste diffuse allora alla corte portoghese. L'unificazione dei regni iberici fu realizzata attraverso la sua politica di accordi matrimoniali con la Castiglia, con le nozze in successione tra Emanuele I e tre principesse spagnole. Una delle conseguenze, senza dubbio la più tragica e durevole del primo matrimonio, quello con l'infanta Isabella (1497), fu divulgazione di un provvedimento di espulsione di ebrei e musulmani dal Portogallo (4 dicembre 1496). Tuttavia, a causa degli ostacoli posti all'effettiva partenza degli ebrei dal regno, il decreto finì per imporre, nel corso del 1497, la conversione forzata di tutta la popolazione di origine ebraica presente allora in Portogallo (a differenza dei musulmani, cui fu consentito di lasciare il regno). Quella strategia era tesa da un lato a far fronte al problema dell'immigrazione di massa di ebrei e *conversos* spagnoli in fuga dalle persecuzioni inquisitoriali praticate nei regni vicini, dall'altro a evitare l'emorragia di persone e di beni che l'espulsione avrebbe comportato.

La politica di Emanuele I nei confronti dei convertiti era sempre stata titubante, oscillando fra misure di integrazione e di repressione. All'inizio del suo regno, il sovrano cercò l'inserimento nella società dei *conversos* castigliani, liberando coloro che si trovavano in stato di cattività dal tempo di Giovanni II. In seguito avrebbe anche promosso matrimoni misti, conferito patenti di purezza di sangue, evitato restrizioni al loro accesso agli uffici della Corona, nell'università, nelle Misericordie e addirittura nella Chiesa. Ma non sempre fu così. Gli studi di Maria José Ferro Tavares hanno messo in evidenza casi anteriori al 1497, che provano l'esistenza di una sporadica azione giudiziaria contro i *conversos* spagnoli che avevano trovato rifugio in Portogallo. Al tempo di Emanuele I, invece, dopo il decreto di espulsione, furono promulgate leggi in favore dei nuovi cristiani che proibivano indagini sugli errori di fede. Una disposizione sui convertiti, inserita nelle *Ordenações Manuelinas* (liv. V, tit. II, §. 1), ritirò la giurisdizione che i tribunali ecclesiastici avrebbero avuto in materia (nel caso di laici), esaurito il periodo di immunità garantito dalle suddette leggi: «perché in tal caso non spetta alla Chiesa sapere se errano nella fede o meno; solo nel caso in cui essi ritornino poi alla fede, è compito dei prelati infliggere loro penitenze spirituali». I crimini contro la fede commessi dai nuovi cristiani sarebbero dunque dovuti passare sotto la competenza dei giudici regi. Esiste, comunque, almeno una sentenza per eresia risalente al 1499, emessa probabilmente dalla giustizia civile, che prevedeva la pena della frusta e del bando. I Sinodi di Porto (1496), di Guarda (1500) e di Braga (1505), inoltre, continuarono ad attribuire tale potere ai vescovi. In ogni caso, la legislazione manuelina dette non poco lavoro al re Giovanni III al momento della creazione dell'Inquisizione nel regno (1536).

Secondo fonti coeve, tra fine Quattrocento e inizio Cinquecento i *conversos* castigliani avrebbero rappresentato l'elemento di maggiore instabilità in Portogallo. Di certo, la loro continua migrazione nel regno, nonostante le limitazioni imposte dal sovrano, concorse a creare tensioni con la Castiglia. Emanuele I si rifiutava di trasmettere all'Inquisizione spagnola i fuggitivi giudicati in contumacia e permise soltanto che una persona, designata da Ferdi-

nando il Cattolico, potesse denunciarli alla giustizia portoghese (anche se sembra che ciò non sia mai accaduto).

Il terribile massacro dei nuovi cristiani di Lisbona (1506) portò alla revoca del provvedimento che proibiva loro di lasciare il Portogallo, purché si spostassero in regni cattolici. Molti rifugiati castigliani, comunque, non partirono. Nel 1510 l'Inquisizione di Siviglia, con il favore della Corona, richiese l'arresto di varie persone in Portogallo e la loro consegna per svolgere indagini. Stavolta Emanuele I cedette e dispose la remissione dei prigionieri a condizione che fossero stati rimandati indietro sani e salvi. Nel 1515 apparvero a Lisbona manifesti che incitavano la popolazione alla lotta contro i nuovi cristiani. Questi reagirono fissando una ricompensa di 300 *crúzados* per chi avesse scoperto il responsabile dell'affissione. Il clima era sempre più teso, mentre cresceva l'odio per i *conversos* (soprattutto di origine spagnola) che, dietro un'apparenza cattolica, continuavano spesso a giudaizzare. Data la gravità della situazione, in quello stesso anno Emanuele I scrisse una lettera al proprio ambasciatore a Roma, Miguel da Silva, e una a papa Leone X, domandando l'installazione dell'Inquisizione in Portogallo. Alexandre Herculano individuò tre cause all'origine della decisione: l'esempio fornito dall'esistenza in Aragona e Castiglia di un'Inquisizione «protetta dallo scettro»; «il diffuso favore verso tale misura»; la circolazione, infine, di racconti sulle pratiche giudaiche coltivate in segrete dai convertiti. Accanto alle spiegazioni avanzate da Herculano, occorre considerare anche che la proposta di Emanuele I era parte integrante di una politica della Corona tesa ad aumentare l'ingerenza e il controllo sulla Chiesa e a perpetuare l'integrità religiosa del regno. Il re incaricò l'ambasciatore Silva di sollecitare una bolla per fondare l'Inquisizione in Portogallo e di far cercare negli archivi della Curia tutte le bolle e i brevi relativi all'Inquisizione spagnola utili come modello. Tra le motivazioni della richiesta l'ambasciatore avrebbe dovuto fare riferimento al continuo flusso nel regno lusitano di *conversos* spagnoli ricercati dall'Inquisizione, nonostante le misure prese al riguardo, e alla proliferazione di riti ebraici, sia tra gli immigrati, sia tra i nuovi cristiani portoghesi. Infine il portavoce doveva fare appello alla coscienza del monarca e dello stesso pontefice.

Non si conoscono disposizioni di Emanuele I circa la creazione dell'Inquisizione in Portogallo oltre alle due lettere inviate a Roma nell'agosto del 1515, peraltro in palese contraddizione con la politica seguita dal sovrano con i nuovi cristiani fino alla sua morte, nel 1521. È ancora Herculano a fornire tre spiegazioni plausibili del fallimento dell'iniziativa: la possibile influenza dei nuovi cristiani nella Roma di allora; l'emergere di una posizione più moderata nel Consiglio del Re dopo una più attenta valutazione degli eventuali inconvenienti economici e politici che la creazione dell'Inquisizione avrebbe comportato; l'ipotesi che le due lettere siano state prodotte dal re in modo illegittimo, senza l'assenso di tutto il suo Consiglio, che in seguito avrebbe bloccato il procedimento (sarebbe questa l'opzione accolta dallo stesso Herculano). Si può anche pensare a un rifiuto da parte del papa, forse dettato dal timore che, proprio come era accaduto in Castiglia, il sovrano portoghese tentasse poi di estendere le prerogative del tribunale, provocasse attriti con i vescovi e trasformasse il Sant'Uffizio in un'istituzione violenta che mirava a estorcere in modo illecito i beni ai nuovi cristiani; al tempo stesso, si sarebbe così evitata una perdita di potere al papato, come invece sarebbe avvenuto se si fosse consentito al re di nominare l'inquisitore generale. Così, per introdurre l'Inquisizione in Portogallo fu necessaria una vera e propria guerra diplomatica, combattuta e vinta dal figlio di Emanuele I, Giovanni III.

(B. FEITLER)

Vedi anche

Battesimo forzato, Portogallo; Espulsione degli ebrei, Portogallo; Giovanni III, re di Portogallo; Inquisizione portoghese; *Limpeza de sangue*, Portogallo; Massacro di Lisbona; Nuovi Cristiani, Portogallo

Bibliografia

AUBIN 2006, COSTA 2005(a), HERCULANO 1975-1976, MAGALHÃES 1997, RÉVAH 1975(b), TAVARES 1987

Enciclopedia - Avviata dal libraio André-François Le Breton come traduzione francese della *Cyclopaedia or Universal Dictionary of Arts and Sciences* di Ephraim Chambers (Londra, 1728) e divenuta un'opera autonoma sotto la direzione di Denis Diderot e Jean Baptiste Le Rond d'Alembert, poi del solo Diderot, l'*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Enciclopedia, o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri), pubblicata a Parigi dal luglio 1751 (17 voll. di testo, 1751-1765; 11 di tavole, 1762-1772), rappresenta il manifesto dell'Illuminismo e dell'attacco sferrato dal movimento alle istituzioni politiche e religiose di Antico Regime. Frutto di un lavoro collegiale (vi collaborarono circa centosessanta letterati, tra i quali Georges-Louis Leclerc de Buffon, Étienne Bonnot de Condillac, Paul Heinrich Dietrich barone d'Holbach, Jean-François Marmontel, François Quesnay, Jean-Jacques Rousseau, Anne-Robert-Jacques Turgot, Voltaire), essa era sorretta da un'unitaria prospettiva laica che, ponendo in primo piano l'uomo e il suo destino terreno, scalzava Dio dal centro dell'universo. L'uso della ragione umana esteso a ogni campo del sapere, religione compresa, si traduceva nella rivendicazione di una serie di principi che dai settori conservatori della cultura contemporanea furono percepiti come scandalosi e addirittura capaci di stravolgere l'ordine politico e morale: da un lato, la critica al principio d'autorità, ai dogmi ecclesiastici, alle religioni rivelate e all'ispirazione divina delle Scritture, dall'altro, la lotta a favore della tolleranza religiosa e della libertà di pensiero. L'*Encyclopédie* infatti venne subito accusata di empietà dai gesuiti sulle pagine del periodico «Mémoires de Trévoux», e fu oggetto di un vivace dibattito a livello europeo. Non mancarono anche i testi di confutazione, in particolare i *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie* editi a Parigi dal giansenista Abraham Joseph de Chaumeix in otto voll. dal settembre 1758. D'altra parte, anche per le polemiche suscitate, l'*Encyclopédie* conobbe un notevole successo editoriale (circolarono in Europa circa 24.000 copie delle innumerevoli ristampe ed edizioni) ed ebbe una forte valenza simbolica. Pur godendo di protezioni a corte e presso il sovrintendente alla stampa, Chrétien Guillaume de Lamoignon de Malesherbes, fu vietata a più riprese dal potere politico. La pubblicazione continuò clandestinamente, malgrado la soppressione dei primi due volumi, con l'*arrêt* del Consiglio di Stato del 2 febbraio 1752, quindi la condanna del Parlamento parigino (23 gennaio 1759) e, ancora, la revoca, con l'*arrêt* del Consiglio di Stato dell'8 marzo 1759, del privilegio di stampa concesso nel 1746.

Sul versante della Chiesa romana, che seguiva le vicende politiche e culturali francesi attraverso la corrispondenza del nunzio pontificio a Parigi, Luigi Gualtiero Gualtieri, la censura dell'*Encyclopédie*, maturata nel 1758-1759, si inseriva nella lotta delle gerarchie vaticane contro l'Illuminismo, facendo seguito a una serie di condanne contro la produzione *philosophique* avviate dagli anni Quaranta, durante il pontificato di Benedetto XIV, e proseguite tra l'altro con la proscrizione, nel 1751, dell'*Esprit des lois* di Montesquieu (1748) e, nel 1752, delle *Œuvres* di Voltaire, stampate a Dresda nel 1748. La messa all'Indice dell'*Encyclopédie*, contemporanea a quella di *De l'esprit* di Claude-Adrien Helvétius con il breve papale del 31 gennaio 1759, non inaugurò la repressione dell'Illuminismo, ma testimonia la consapevolezza da parte della Chiesa del carattere di movimento assunto dalla cultura dei Lumi. Essa fu inoltre espressione della politica di totale intransigenza adottata verso tale cultura dal nuovo papa Clemente XIII, al soglio pontificio dal luglio 1758.

Oggetto di un lungo dibattito e sottoposta a una doppia valutazione, l'*Encyclopédie* fu censurata prima dalla Congregazione dell'Indice (5 dicembre 1758), quindi, in seguito alla dura con-

danna del Sant'Uffizio (2 agosto 1759), con il breve di Clemente XIII del 3 settembre 1759. L'esame da parte dell'Indice fu condotto sui primi sei volumi dell'edizione parigina e coinvolse diversi consulenti, incaricati di analizzare ciascuno uno o due di tali volumi (furono impegnati, tra gli altri, Giovanni Luigi Mingarelli e Giovanni Antonio Valentini, consultori della Congregazione, e il camaldolese Ferdinando Mingarelli). Nelle loro relazioni, in cui non mancarono di sottolineare l'utilità dell'impresa per quanto riguardava l'ingente patrimonio culturale messo a disposizione del pubblico, essi individuavano precisamente i passi da censurare richiamando l'attenzione su alcune voci: tra queste, *Accusation*, stesa da François-Vincent Toussaint e di cui si sottolineava l'attacco all'Inquisizione; *Aius locutius*, scritta da Diderot e interpretata come un pericoloso invito all'esercizio di una spregiudicata libertà di scrittura in materia di religione; *Athées*, uscita dalla penna di Claude Yvon; e, ancora, *Célibat*, rappresentato da Diderot quale pratica del tutto contraria alla natura; *Église*, in cui Antoine-Gaspard Boucher d'Argis si schierava contro i privilegi ecclesiastici; *Éloge de M. le président de Montesquieu*, in cui l'estensore d'Alembert pareva offrire un'inquietante apologia della tolleranza religiosa. Rimettendo i loro pareri alla Congregazione, i relatori, più che suggerire un provvedimento generale, invitavano a uno sforzo di lettura complessiva del dizionario. Tale sforzo – come risulta dai *Diarii* della Congregazione – fu compiuto dal segretario dell'Indice, il domenicano Tommaso Agostino Ricchini, nella riunione del 5 dicembre 1758: tenendo anche conto dei pareri espressi sui primi due volumi dell'edizione stampata a Lucca, si giunse allora, con l'unanime consenso dei presenti, alla stesura del decreto di condanna. Tuttavia, la pubblicazione del decreto, che avrebbe dovuto proibire a chiunque di leggere e conservare l'opera, nonché di stamparla «quocumque idiomate», fu sospesa nel gennaio 1759 perché una nuova procedura era stata avviata nell'ambito dell'Inquisizione, cui era stata nel frattempo denunciata l'edizione italiana dell'*Encyclopédie*, uscita appunto nella Repubblica di Lucca a partire dal 1758, presso lo stampatore Giuntini, su iniziativa del gruppo riunito intorno al nobile Ottaviano Diodati. Si trattava, in realtà, di una versione, in lingua francese, con note correttive volte a depotenziarne la carica eversiva mettendo a disposizione dei lettori italiani i contenuti tecnico-scientifici ed eliminando, con toni non esenti dall'apologetica, gli aspetti radicali, soprattutto gli spunti deistici e la critica alle istituzioni ecclesiastiche. Dopo essersi garantiti, nel 1757, l'approvazione dell'Indice, grazie all'azione diplomatica di Filippo Maria Bonamici, agente della Repubblica a Roma, gli editori lucchesi, al fine di scongiurare la censura dell'edizione italiana, avevano infatti inviato una serie di note da aggiungere al terzo volume. Sottoposta dunque a un riesame del Sant'Uffizio, l'*Encyclopédie* fu affidata all'analisi del qualificatore camaldolese Mauro Sarti, che, esaminati sia i primi sette volumi dell'edizione parigina sia l'edizione lucchese, chiese una dura condanna per entrambe. Nel lungo parere, Sarti coglieva in pieno lo spirito unitario dei volumi, indicando tra l'altro in Pierre Bayle uno dei padri spirituali dell'ideologia sottesa all'intera impresa e tenendo conto del potenziale diffondersi dell'*Encyclopédie* tra i «lettori incauti». Soffermandosi su alcune voci – tra cui *Aius locutius*, *Athées*, *Christianisme*, *Éloge de M. le président de Montesquieu*, *Fanatisme*, *Femme*, *Fortune*, *Gloire* – egli individuava dottrine «falsas, scandalosas et impias, haeresi proximas», e riconosceva, quali fili conduttori dell'opera, l'attacco sferrato alla rivelazione, al culto esteriore e al celibato ecclesiastico, la critica all'Inquisizione e, ancora, vari spunti di esegesi biblica in odore di eterodossia, la difesa della tolleranza religiosa, della libertà di coscienza e di espressione, oltre a un generale invito alla licenza in fatto di morale. Riguardo alle note dell'edizione lucchese, le riteneva del tutto inadeguate a eliminare gli errori presenti e la generale carica eversiva. Benché su tali note non mancassero voci favorevoli all'espurgazione (proposta sia dal consultore cistercense Raimondo Besozzi sia dal consultore camaldolese Ferdinando Mingarelli, che sottolineava

l'importanza di un'opera dedicata a «mestieri, arti, e facoltà di cui ha bisogno il commune degli uomini»), a trionfare fu invece la linea dell'intransigenza, sostenuta sia dal domenicano Alessandro Pio Sauli (o Saoli), commissario del Sant'Uffizio, sia dal domenicano Giuseppe Agostino Orsi, maestro del Sacro Palazzo, secondo il quale «l'indifferentismo in materia di religione, il materialismo, il fatalismo, il deismo, e la sfrenata libertà del pensiero son morbi nella presente stagione contagiosissimi, e che, come l'esperienza ce lo dimostra, facilmente si attaccano ad ogni genere di persone» e che poche note non avrebbero certo potuto frenare «il torrente dell'empietà». Il Sant'Uffizio, nella riunione del 2 agosto 1759, propose così un breve speciale per un'opera piena di «doctrinas impias ad irreligiositatem, et infidelitatem inducentes». La *Damnatio, et prohibitio* emanata da Clemente XIII il 3 settembre 1759 vietò, sotto pena di scomunica per i laici e di sospensione a *divinis* per gli ecclesiastici, qualsiasi edizione dell'opera, «ubicumque, et quocumque idiomate, etiam cum notis [...] ac correctionibus», considerando l'*Encyclopédie* un veicolo di dottrine empie, contrarie al cristianesimo e ai buoni costumi, capaci anzi di sradicare la religione stessa. La durezza della condanna fu anche l'esito del sostanziale fallimento, in seguito ai contrasti maturati in seno all'Inquisizione, dell'enciclica contro la stampa dell'Illuminismo intesa a contrastare l'intera cultura *philosophique*. La proibizione romana, sollecitata dalla riedizione lucchese, mirava a impedire la diffusione dell'opera nella Penisola italiana, ma colpendo il simbolo europeo dell'Illuminismo collocava la Chiesa in una posizione di assoluto rifiuto del dibattito sviluppatosi nel mondo dei Lumi sul problema dei rapporti tra religione, politica e morale.

(P. DELPIANO)

Vedi anche

Bayle, Pierre; Clemente XIII, papa; Deismo; Illuminismo; Indici dei libri proibiti, Roma; Tolleranza, dibattito sulla; Voltaire

Fonti

ACDF, *Index, Diarius XVII* (1749-1763), congregazione del 5 dicembre 1758, cc. 144r-145r

ACDF, *Index, Protocolli 1757-1759*, cc. 19-33

ACDF, S. O., *CL 1759 II*, c. 1

ACDF, S. O., *Decreta 1759*, cc. 193v-194v (congregazione del 2 agosto 1759)

Bibliografia

DELPINO 2007, MAIRE 2007, ROSA 1972, SAVIO 1938

Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo - Ottavo figlio del re Emanuele I, nato dal matrimonio con la regina Maria, l'infante Enrico (Lisbona, 31 gennaio 1512-Almeirim, 31 gennaio 1580) rappresenta il vero creatore del Sant'Uffizio portoghese, di cui fu il secondo inquisitore generale. Nonostante l'indiscussa importanza di tale figura per comprendere la formazione storica del tribunale della fede lusitano, sull'operato di Enrico come inquisitore manca ancora uno studio approfondito. Avviato sin da giovane alla carriera ecclesiastica, a tredici anni il giovane principe fu nominato priore commendatario dell'importante monastero di Santa Cruz di Coimbra. Intanto, però, risiedeva a Évora, allora la capitale del Rinascimento lusitano, dove spesso soggiornava anche la corte. Enrico ricevette una formazione tradizionale, ma aperta all'influenza degli umanisti, grazie a maestri come Gaspar Moreira, forse il filologo e grecista Aires Barbosa, certamente il matematico e cosmografo di origine ebraica Pedro Nunes e l'erudito classicista fiammingo Nicolas Cleynaerts, dichiarato ammiratore di Erasmo. Il 30 aprile 1533, su indicazione del fratello e re Giovanni III, Enrico fu creato da papa Clemente VII amministratore dell'arcidiocesi di Braga, in attesa di assumere la dignità episcopale all'età di ventisette anni, secondo quanto prescritto dal diritto canonico.

All'epoca, tuttavia, la brillante carriera ecclesiastica dell'infante era ancora offuscata dall'astro di suo fratello maggiore Alfonso, divenuto cardinale all'età di soli otto anni (1517), il quale dal 1523 accumulava le cariche di arcivescovo di Lisbona e di vescovo di Évora. Senza dubbio, era l'infante Alfonso allora l'esponente principale di una Chiesa lusitana sempre più saldamente controllata dalla Corona (PAIVA 2007a). Enrico fu comunque presente a molti dei momenti pubblici più importanti della vita religiosa del tempo, come la lettura della sospirata bolla di fondazione dell'Inquisizione nella cattedrale di Évora (22 ottobre 1536). Ma per tutti gli anni Trenta trovò uno spazio ancora limitato nella politica ecclesiastica portata avanti dalla corte di Giovanni III, fortemente condizionata da un blocco di teologi composto, fra gli altri, dal dottor Pedro Sargalho, il decano Diego Ortiz de Villegas, l'agostiniano João Soares, i domenicani Bernardo da Cruz e Alfonso de Toledo, Juan de Olmedo, João Monteiro. Dalla posizione di deputati del tribunale regio della *Mesa da Consciência* (istituita nel 1532) offrirono solidi argomenti a sostegno del giurisdizionalismo della monarchia lusitana, impegnata allora in un serrato confronto con la Curia romana, all'interno del quale si inseriva anche la disputa sulla concessione dell'Inquisizione. I più importanti fra loro vantavano uno stretto legame con Alfonso, un prelato dalla personalità spiccata. Dopo aver tentato invano di ottenere per sé la legazione di Portogallo (per ovviare al problema della presenza, dal 1532, di un nunzio permanente nel regno), nel 1538 il cardinale infante non esitò a opporsi con fermezza all'ipotesi della concessione del cardinalato al fratello Enrico (CPNPP: II, doc. 78).

Due episodi, a breve distanza di tempo l'uno dall'altro, mutarono radicalmente le prospettive di vita dell'infante Enrico. Dopo mesi di tensione, seguiti alla comparsa di cartelli sulle porte della cattedrale e delle altre chiese di Lisbona che inneggiavano all'imminente venuta del Messia degli ebrei, il 10 giugno 1539 il francescano Diogo da Silva rinunciò alla carica di inquisitore maggiore che aveva sempre ricoperto con forte malessere. Durante la sua breve gestione, il Sant'Uffizio aveva operato attraverso i due tribunali aperti a Évora e a Lisbona, realizzando già alcune importanti catture nell'ambito della lotta contro il messianismo dei nuovi cristiani, ma senza comminare pene di rilievo. Meno di due settimane più tardi, il 22 giugno, Giovanni III nominò come sostituto suo fratello Enrico. Una volta giunta a Roma, la notizia di quella scelta causò notevoli resistenze da parte della Curia. La polemica raggiunse la massima intensità tra settembre 1539 e marzo 1540. I nuovi cristiani nutrivano vivo timore per l'inasprimento della repressione inquisitoriale, inevitabile risultato del vincolo ancor più stretto che si sarebbe venuto a creare tra il Sant'Uffizio e la Corona grazie alla figura dell'infante (presentarono anche a papa Paolo III una «Informatio, quod Dominus Infans Henricus non potest esse maior Inquisitione», in BAV, *Ottob. Lat.* 1439: cc. 190-191).

Non si possiedono notizie sicure circa la posizione tenuta fino ad allora dal principe in materia di vigilanza sull'ortodossia e prevenzione dell'apostasia dei nuovi cristiani. Certo è che rispetto al predecessore Silva, l'avvento di Enrico segnò una svolta destinata a incidere sulla storia dell'Inquisizione. Se la rinuncia di quest'ultimo fu il primo episodio a modificare la biografia dell'infante, la morte del fratello Alfonso fu il secondo e decisivo atto di un'ascesa nella vita pubblica del regno che da allora sarebbe a lungo apparsa inarrestabile. Già la malattia del cardinale infante dovette agevolare la nomina di Enrico a inquisitore maggiore (o generale, come passò in seguito a essere indicato). La scomparsa di Alfonso, nella primavera del 1540, completò il rapido avvicinamento alla guida della gerarchia ecclesiastica lusitana. Nel settembre di quello stesso anno Enrico lasciò la dignità di arcivescovo di Braga, assunta l'anno prima con pieni poteri, per andare a ricoprire la carica lasciata vuota dal fratello deceduto a Évora e elevata proprio in tale occasione a sede arciepiscopale. Era il 24 settembre. Due giorni più tardi, a Lisbona venne celebrato il primo *auto da fé* nella storia del Sant'Uffizio lusitano, al termine del quale furono arsi sul rogo due condannati.

Quel gesto di rottura, come fu subito avvertito da più parti (compreso l'antico maestro di Enrico, Cleynaerts, che biasimò l'antico discepolo dal Marocco, dove nel frattempo si era trasferito per studiare manoscritti arabi), esprimeva a fondo la distanza tra il nuovo inquisitore maggiore e il suo predecessore. Soprattutto, era il segnale di un inasprimento della repressione dei nuovi cristiani, di cui avrebbero dato rapida conferma le decine di processi per cripto-ebraismo e credenze messianiche aperti nei primi anni Quaranta. Contro il brusco peggioramento del clima religioso all'interno del regno provarono a schierarsi figure di spicco, come il monaco cistercense Francisco Machado (1541) e l'umanista e funzionario regio João de Barros (1542), autori di opere a sostegno di strategie moderate per ottenere la conversione dei nuovi cristiani. I loro scritti, però, sebbene entrambi dedicati a Enrico, non videro la luce, perché la pubblicazione non fu autorizzata. Dal novembre 1540 Enrico aveva istituito una forma organizzata di censura inquisitoriale, affidata a una commissione di tre domenicani, a sanzione del progressivo allineamento alle direttive del Sant'Uffizio da parte dell'Ordine coinvolto nel feroce massacro di Lisbona del 1506 (solo un esempio: la coeva nomina a inquisitore di Lisbona di frate Jorge de Santiago). Tra le prime vittime note dei censori figura la *Fides, Religio Moresque Aethiopum* di Damião de Góis, di cui fu proibita la circolazione in Portogallo nell'estate del 1541, dopo che l'opera era stata data alle stampe l'anno precedente a Lovanio. Come spiegò all'umanista lo stesso Enrico, erano state le eccessive aperture verso le incertezze dottrinali degli etiopi a indurre l'Inquisizione a vietare la *Fides*, nel timore che i nuovi cristiani potessero approfittare degli argomenti di Góis per giustificare i loro errori (MARCOCCI 2005).

Se l'inquisitore maggiore si mostrò presto intenzionato a ricondurre entro precisi confini dibattiti pubblici e confronti intellettuali nel regno, all'inizio degli anni Quaranta la priorità fu indicata nel rafforzamento della capacità giudiziaria del Sant'Uffizio, attraverso la moltiplicazione dei tribunali e la violenza esemplare dei castighi. L'infante trovò il proprio collaboratore forse più fidato in João de Melo e Castro, in precedenza legato al cardinale infante Alfonso e già dal 1536 al servizio dell'Inquisizione. Nel luglio 1539 lo aveva promosso inquisitore di Lisbona e negli anni successivi gli affidò a più riprese incarichi di massima responsabilità. Accanto a lui operò per qualche anno anche Mem de Sá, futuro governatore generale del Brasile (1557-1572), ma all'epoca giudice regio, che il 12 luglio 1541 fu nominato come sostituto dell'inquisitore maggiore Enrico per l'area di Lisbona (BdA, 54-X-17, n. 7). Nelle stesse settimane la presenza sul territorio del tribunale della fede veniva aumentata grazie alla creazione di quattro nuove sedi, affidate ciascuna a religiosi legati ai teologi di corte che avevano in larga parte sorretto lo sforzo del confronto diplomatico con Roma per ottenere l'Inquisizione: così a Coimbra fu scelto come primo inquisitore il frate domenicano Bernardo da Cruz, vescovo di S. Tomé; a Lamego l'ordinario del luogo Agostinho Ribeiro, già deputato della *Mesa da Consciência*; a Porto il carmelitano Baltasar Limpo, vescovo della città e in passato confessore della regina Caterina, da sempre impegnato a favore del Sant'Uffizio; a Tomar il priore del locale convento dell'Ordine di Cristo, il geronimiano António de Lisboa. Oltre a essere uomini fidati, per il ruolo di ordinari del luogo che rivestivano i nuovi inquisitori consentivano in parte di aggirare i possibili contrasti tra il Sant'Uffizio e altri poteri ecclesiastici che, per tradizione, detenevano giurisdizione in materia di eresia. Non fu casuale, infatti, la scelta di far coincidere il più possibile le ramificazioni dell'Inquisizione con le reti diocesane. Così, se da un lato si riduceva il rischio di conflitti di competenze (azioni autonome dal Sant'Uffizio si registrarono, in quegli anni, a Coimbra su iniziativa del locale vescovo Jorge de Almeida e a Braga da parte del capitolo della cattedrale), dall'altro si tentava di superare anche il problema del reclutamento del personale, secondo quanto previsto dalle istruzioni inviate al tribunale di Coimbra nel 1541, edite in RÉVAH 1975(c): esse raccomandavano di servirsi, fin dove

possibile, dei funzionari dei tribunali vescovili. Allo stesso modo, sembra rientrare nel piano di accentramento supportato dall'infante Enrico anche la composita strategia diretta ad assoggettare gli Ordini religiosi all'autorità inquisitoriale, attraverso processi di regolari affidati a giudici appartenenti a congregazioni rivali: così fu per il francescano Tomás de Jerez, a lungo in pugno all'inquisitore domenicano di Coimbra, Bernardo da Cruz, prima di essere condannato dal tribunale di Lisbona nel febbraio del 1543; allo stesso modo, qualche mese prima un domenicano era stato processato e sentenziato dal priore di Tomar, inquisitore del locale tribunale (MARCOCCI 2004: 71-77).

Per quanto riguarda, invece, giudici e ufficiali del tribunale di Évora, la città dove più stabilmente risiedeva l'inquisitore maggiore che ne era anche arcivescovo, si impose presto una tendenza che si sarebbe consolidata nel tempo: quella di reclutare personale fra gli uomini dell'infante Enrico, i membri della sua munificata Casa signorile, sulla cui composizione e sul cui funzionamento si iniziano a possedere i primi studi (POLÓNIA 2005: 28-34). Entrambi canonisti e giudici della Casa dell'infante erano, ad esempio, António de Castro, nominato promotore il 10 settembre 1541 e destinato a una carriera di inquisitore, e João Álvares de Silveira, creato inquisitore il 6 marzo 1545. Accanto a loro, merita di essere ricordato anche il teologo e umanista Gaspar Barreiros, cavaliere della Casa dell'infante, che giurò come notaio dell'Inquisizione di Évora il 4 gennaio 1542. Sono i primi indizi di una selezione del corpo di servitori attraverso di canali clientelari che percorsero il Sant'Uffizio sin dai suoi albori, garantendo la coesione necessaria alla tenuta e alla compattezza del tribunale della fede mediante vincoli di fedeltà personale.

L'Inquisizione rinnovata dall'infante Enrico rivelò da subito un'efficacia inedita. Il suo raggio di azione rimase in buona parte limitato ai maggiori centri urbani, dove avevano sede i tribunali, ma attraverso il nuovo strumento delle visite inquisitoriali si arrivò a colpire anche comunità di giudaizzanti residenti in centri più o meno piccoli, fra cui spicca la città di Aveiro (1543). In un clima di allarme generale, attestato da numerose lettere dell'epoca – spicca una missiva scritta dall'infante Enrico all'agente portoghese a Roma, Pedro Doménico, nel febbraio 1542 (GTT: I, 322-323) –, si moltiplicarono gli arresti, le condanne e i roghi degli *autos da fé*. Attraverso i loro procuratori, i nuovi cristiani tornarono a sollevare con forza la propria protesta in Curia contro procedure e arbitri del Sant'Uffizio lusitano, fino a presentare un memoriale sugli eccessi degli inquisitori (databile al 1545), trascritto a due secoli di distanza nella collezione della *Symmicta Lusitana* e divenuto celebre grazie al largo uso che ne fece a metà Ottocento lo storico Alexandre Herculano. Gli effetti delle pressioni dei nuovi cristiani non tardarono a farsi avvertire. Il 22 settembre 1544 papa Paolo III promulgò un breve con cui impose la sospensione dell'esecuzione di tutte le sentenze emesse dall'Inquisizione. Quando, un anno più tardi, il re Giovanni III acconsentì finalmente a lasciare entrare in Portogallo il nuovo nunzio Giovanni Ricci da Montepulciano, il clima era di estrema tensione. L'elezione a cardinale di Enrico (16 dicembre 1545), che espandeva ulteriormente il potere personale del principe inquisitore, già consolidato nel 1542 con il titolo di amministratore del monastero cistercense di Alcobaça (riconosciuto da Roma nel 1545), il più ricco del regno (nel 1570 avrebbe assunto la carica di abate provinciale dell'Ordine), contribuì solo in parte a rasserenare i rapporti fra la Corona lusitana e la Sede Apostolica. Così, mentre Enrico per porgere il suo ringraziamento a Paolo III inviava a Roma Barreiros, notaio del Sant'Uffizio di Évora (avrebbe agito di fatto come un agente occulto dell'Inquisizione portoghese), il nunzio Ricci esaminava attentamente i processi inquisitoriali alla presenza del cardinale infante e dell'inquisitore Melo e Castro, rilevando numerose irregolarità. Per intimore le autorità lusitane, Ricci minacciò persino di restituire poteri esclusivi in materia di eresia ai vescovi. Enrico attese che i rapporti fra Portogallo e Sede Apostolica riprendessero la via delle

trattative, per consumare poi la propria rivalsa a danno del nunzio, sottoponendo a umilianti interrogatori un suo cappellano, il domenicano frate Urbano, accusato di simpatie luterane (MARCOCCHI 2004: 81-84).

Se la metà del 1547 rappresentò il momento culminante del lungo negoziato diplomatico intorno alla nascita e alle procedure del Sant'Uffizio in Portogallo, risolto dalla concessione del secondo perdono generale (bolla *Illius qui misericors*) e dal riconoscimento di pieni poteri al tribunale della fede (bolla *Meditatio cordis*), seguiti dal divieto per dieci anni di confiscare i beni ai nuovi cristiani, pochi mesi più tardi iniziò a configurarsi meglio anche il ruolo di controllo sulla vita intellettuale del regno che il cardinale infante intese da allora in poi esercitare attraverso l'Inquisizione. A poche settimane di distanza, fra ottobre e novembre, si succedettero la redazione definitiva del primo Indice dei libri proibiti portoghese (rimasto manoscritto) e l'arresto dell'ex domenicano Fernando Oliveira, versatile umanista e avventuriero, accusato di avere aderito alle idee anglicane al ritorno dall'Inghilterra. Ebbe allora inizio una breve, ma relativamente intensa fase di soppressione di forme di dissenso all'interno delle élites colte del Portogallo, i cui prodromi erano già evidenti nel processo aperto per luteranesimo contro il cronista maggiore del re, Fernão de Pina, nel 1546. L'atto conclusivo, che non pose certo fine, tuttavia, a un rigido controllo, fu rappresentato dalla pubblicazione a stampa del secondo Indice dei libri proibiti nel luglio 1551, steso dal domenicano Jerónimo de Azambuja, allora deputato dell'Inquisizione di Lisbona, con la collaborazione di alcuni dei maggiori teologi e canonisti del regno. L'Indice precedette di qualche settimana la chiusura del più clamoroso caso inquisitoriale di quegli anni, architettato e gestito con sapienza dal cardinale infante Enrico d'intesa con alcuni fidati portoghesi residenti a Parigi e legati al magistero del teologo Diogo de Gouveia il Vecchio. I processi contro i professori del Collegio delle Arti di Coimbra (i tre principali condannati furono George Buchanan, João da Costa e Diogo de Teive), avviati nell'estate del 1550, furono un severo monito contro tutte quelle tendenze di apertura verso l'Europa e le idee, anche eterodosse, che circolavano a corte, come all'Università di Coimbra, negli ambienti degli umanisti o nei conventi.

Nel frattempo, Enrico aveva dato inizio a una profonda e graduale riorganizzazione del Sant'Uffizio, messo a dura prova dagli ostacoli incontrati nei primi dieci anni di attività. Fu l'avvio della nuova Inquisizione, alla metà del 1548, dopo la pubblicazione del perdono generale, a favorire il piano di rilancio del cardinale infante, che si trova già formulato in una lettera inviata al fratello Giovanni III il 3 febbraio precedente, carica di delusione per gli impedimenti temporanei che minacciavano ancora il pieno funzionamento del tribunale, ridotto allora a soli due distretti, Évora e Lisbona, il maggiore per estensione territoriale. Come annunciato, qualche tempo dopo Enrico si dotò di un consiglio ristretto, composto dal domenicano Azambuja, da Ambrósio Campelo e Jorge Gonçalves Ribeiro, tre inquisitori indicati nelle fonti ora come deputati dell'Inquisizione di Lisbona, ora come «deputati della Santa Inquisizione» (15 ottobre 1549). Creò nuovi giudici e ufficiali a partire dai primi anni Cinquanta, a quando risale anche il primo tentativo di estendere la giurisdizione inquisitoriale a varie aree dell'impero portoghese attraverso un sistema di deleghe. Il cardinale infante cercò inoltre di garantire al Sant'Uffizio rendite fisse (il primo risultato, di fatto a lungo inefficace, fu la concessione di una quota della pensione annua della diocesi di Guarda a partire dal 1555). Dotò il tribunale lusitano di propri agenti in servizio a Roma (oltre a ottenere nel 1553 la strategica carica di legato apostolico, che chiudeva così la negativa esperienza dei nunzi permanenti in Portogallo), i quali collaborarono con gli ambasciatori nella richiesta di maggiori poteri per l'Inquisizione (ad esempio, in materia di sodomia, o nella piena libertà di attenersi alle norme del processo segreto). Nell'agosto 1552, infine, emanò il primo Regolamento generale del Sant'Uffizio (rimasto manoscritto), redatto

da alcuni dei religiosi più esperti e di maggiore fiducia, che avevano tutti ricoperto la carica di inquisitori in precedenza (Baltasar Limpo, Rodrigo Gomes Pinheiro, João de Melo e Castro, Pedro Alvarez de Paredes, João Álvares de Silveira).

Gli anni Cinquanta costituirono un periodo di autentica gestazione per l'Inquisizione portoghese, che sotto la guida costante e determinata del cardinale infante seppe gettare le basi per un potere duraturo all'interno della società lusitana. Grazie anche alla sua personale esperienza come prelato a Évora (POLÓNIA 2005a) e allo stretto sodalizio con il domenicano Luis de Granada, maestro di spiritualità castigliano legato a Juan de Ávila, giunto nella città alentejana alla fine del 1550, Enrico superò le iniziali riserve nei confronti della Compagnia di Gesù (sempre più impegnata nell'opera missionaria all'interno delle regioni dell'impero portoghese) e giunse a ventilare l'ipotesi di affidare incarichi inquisitoriali ai padri (1555). La proposta non si realizzò, ma era il segnale di una progressiva convergenza fra l'inquisitore generale e la corrente dominante fra i gesuiti di Portogallo, guidata da Luís Gonçalves da Câmara. Negli anni successivi, i rapporti fra il tribunale e la Compagnia si andarono intensificando, con la non infrequente riduzione di confessori e missionari ad agenti del Sant'Uffizio, in linea con il progetto di un'azione ecclesiastica integrata contro il diffondersi dell'eresia nel regno vagheggiato da Enrico. Resta vero che l'impegno nella ridefinizione della struttura, delle norme procedurali e della sfera giurisdizionale del tribunale della fede comportò una momentanea flessione nell'attività repressiva contro i nuovi cristiani, confermata dai pochi *autos da fé* celebrati in pubblica piazza. A ciò corrispose anche una maggiore differenziazione dei delitti puniti, evidente soprattutto nelle decine di processi per 'luteranesimo' aperti contro stranieri residenti nel regno, ma anche nell'alto numero di cause per stregoneria sentenziate a Évora nella seconda metà degli anni Cinquanta.

La sotterranea strategia del cardinale infante, tesa a rafforzare l'autorità del Sant'Uffizio e le sue connessioni con le altre istituzioni ecclesiastiche lusitane, senza provocare eccessive fratture, fu condizionata anche dall'incertezza politica degli ultimi anni di vita di Giovanni III. Alla morte di quest'ultimo (1557), si aprì una fase ancor più turbolenta, a causa della minore età dell'erede al trono Sebastiano, che tuttavia lanciò in modo definitivo Enrico come una figura di assoluto rilievo nel regno. L'Inquisizione finì per beneficiarne. La sofferta reggenza di Caterina (1558-1562), la regina rimasta vedova, costrinse l'inquisitore generale a vari compromessi (il rinnovo dell'esenzione decennale dalla confisca dei beni per i nuovi cristiani condannati, calcolato a partire dal giugno 1558; l'elezione a vescovo di alcuni prelati che sfuggivano al suo pieno controllo). Tuttavia, nel clima di rinnovato integralismo religioso prodotto nella Penisola iberica, fra 1558 e 1559, dalla scoperta di circoli luterani a Valladolid e Siviglia e dall'arresto dell'arcivescovo di Toledo, Bartolomé de Carranza, da parte del Sant'Uffizio spagnolo, Enrico riuscì a rafforzare a proprio vantaggio il vincolo fra Corona e Chiesa: ottenne per l'Inquisizione nuovi poteri, fra cui l'adozione delle regole del processo segreto (1560) e la facoltà di avocare cause di eresia pendenti di fronte a qualsiasi autorità ecclesiastica, concessa da papa Pio IV con il breve *Cum audiamus* (1561). Tale provvedimento rispondeva al problema reale posto da quei vescovi – certo non la maggioranza –, che gestivano in autonomia i casi su cui il Sant'Uffizio pretendeva competenza esclusiva. Fu però subito applicato anche contro il sistema di giustizia interno agli Ordini religiosi, come avvenne con l'agostiniano Valentim da Luz, vittima illustre della ripresa di una violenta attività di persecuzione da parte degli inquisitori (fu condannato a morte nel 1562 come luterano). L'esecuzione di frate Valentim fu l'atto culminante di una campagna di allarme generale in difesa dell'ortodossia, che non tardò a colpire anche membri della Chiesa lusitana (distinguendosi però dal clima spagnolo per l'assenza di sospetti nei confronti della spiritualità mistica), ma provocò soprattutto nuovi episodi di repressione dei nuovi cristia-

ni giudaizzanti (particolarmente grave per la comunità di Lisbona, bersaglio di un attacco rivolto contro i presunti circoli messianici della Ribeira all'inizio degli anni Sessanta). In ogni caso, Enrico dovette contenere i malumori di una parte dell'alto clero che levò la propria protesta contro il breve *Cum audiamus* e in difesa della tradizionale giurisdizione dei vescovi sul reato di eresia. Gli echi si fecero avvertire sia durante le *Cortes* del 1562-1563, che decretarono la nomina di Enrico a reggente di Portogallo (1562-1568), sia al Concilio di Trento, dove Bartolomeu dos Mártires, arcivescovo di Braga dal 1559, dette battaglia per tutelare i poteri episcopali di assolvere gli eretici nel foro della coscienza.

L'accesso diretto dell'inquisitore generale al governo del regno e di un vasto impero ultramarino (nel 1560 era stato aperto un tribunale inquisitoriale a Goa) rappresentò una situazione eccezionale (né mancarono i critici), di cui Enrico seppe approfittare per ribadire il primato del Sant'Uffizio sulla Chiesa portoghese. Ma non solo. Grazie a una stretta alleanza con il gesuita Luís Gonçalves da Câmara (nominato precettore del giovane Sebastiano) e suo fratello Martim (promosso alle massime cariche dello Stato negli anni Sessanta), il cardinale infante si impose, di fatto, come la principale autorità nel Portogallo del tempo. La sua volontà forse non fu così incontrastata come pretende José Pedro Paiva, ma quest'ultimo studioso coglie nel giusto quando respinge fermamente la tesi, avanzata da Amélia Polónia, secondo cui il principe inquisitore avrebbe governato sotto precise condizioni dettate da un patto con la corte e l'alta nobiltà (PAIVA 2006: 333). Nella sostanza, la reggenza di Enrico fu caratterizzata da una precoce adozione delle più intransigenti tendenze della Controriforma (inclusa la ricezione dei decreti tridentini nella loro integrità), con inevitabili conseguenze sulla vita intellettuale e religiosa del regno. Per rendere più agevole la sua presenza a corte, nel giugno 1564 abbandonò la carica di arcivescovo di Évora, che trasmise a João de Melo e Castro, per assumere la stessa dignità a Lisbona. Quelli che seguirono furono anni segnati dalla grande ascesa della Compagnia di Gesù all'interno delle più segrete stanze del potere politico; dal tentativo di trasformare i vescovi in poderosi ispettori dei costumi attraverso l'ausilio del braccio secolare; dal disegno di arruolare i confessori al servizio dell'Inquisizione, anche attraverso la pretesa di giudicare il delitto di sollecitazione, sebbene non rientrasse ancora fra le materie di competenza degli inquisitori. Nel complesso, fu il Sant'Uffizio a uscirne avvantaggiato. Ne furono esempio la riapertura, dopo quasi vent'anni, del tribunale di Coimbra (1565) e l'avvio della sospirata applicazione della pena della confisca dei beni (1568).

Anche dopo la salita al trono del nipote Sebastiano, Enrico cercò di consolidare i risultati ottenuti negli anni della reggenza. Nel 1569 istituì ufficialmente il già preesistente Consiglio Generale del Sant'Uffizio, affidato all'esperto Ambrósio Campelo, al sempre più influente Martim Gonçalves da Câmara e al canonista Manuel de Meneses, un segnale evidente della progressiva burocratizzazione del tribunale della fede, promossa dal cardinale infante (qualche mese dopo l'organo fu provvisto di Regolamento). Nel 1571 fu rinsaldata l'intesa fra Inquisizione e gesuiti mediante la concessione alla Compagnia di un seggio permanente nel Consiglio Generale (il primo padre a occuparlo fu Leão Henriques, confessore di Enrico). L'anno dopo, infine, ai deputati dell'organo superiore dell'Inquisizione fu accordato il titolo di consiglieri del re. Tuttavia, viene da chiedersi fino a che punto tale evoluzione fosse realmente un esito dell'egemonia del cardinale infante sul Sant'Uffizio. Basti considerare come, in fondo, l'autonomia del tribunale ne uscisse lesa in favore del blocco di riferimento dei fratelli Gonçalves da Câmara, che all'inizio degli anni Settanta esercitavano ormai un'influenza dirimente sul giovane re Sebastiano e sulla linea politica della Corona (Henriques rappresentò forse una scelta di compromesso). A tale processo occorre forse ricondurre anche l'incrinarsi delle relazioni, piuttosto solide fino ad allora, tra l'Inquisizione e i domenicani (l'ultimo frate a essere

nominato inquisitore fu Manuel da Veiga nel 1572), preludio di una successiva crisi durata fino al primo Seicento (PAIVA 2006a). Restano inoltre ancora in larga misura da chiarire le effettive circostanze che portarono Enrico a cedere, almeno in parte, alle spinte più intransigenti verso la devozione non regolata e nuova di direttori spirituali e *beatas* protagonisti della poco nota variante lusitana dell'*alumbradismo*. Sebbene Luis de Granada conservasse un rapporto privilegiato con il cardinale infante, la prima metà degli anni Settanta vide il tribunale di Lisbona impegnato nel ricevere numerose denunce e celebrare processi. Quella fase si concluse solo quando il domenicano castigliano Alonso de la Fuente, intenzionato a esportare in Portogallo la sua opera di delazione contro gli *alumbrados*, si spinse a presentare al Consiglio Generale un'accusa formale contro il confratello Granada e i padri della Compagnia di Gesù (1576), priva di conseguenze grazie all'intervento di Enrico. Sempre a questa stagione confusa (almeno per gli storici) della vita pubblica lusitana data la tardiva condanna per luteranesimo dell'anziano e illustre umanista Damião de Góis, costretto a subire un umiliante processo (1571-1572).

Sul piano della vigilanza e persecuzione della categoria di gran lunga più colpita dall'Inquisizione portoghese nella sua storia, i nuovi cristiani giudaizzanti, il decennio compreso fra la metà degli anni Sessanta e la metà dei Settanta corrispose a uno dei periodi più duri nel Cinquecento per i sudditi di origine ebraica, soggetti all'aspro clima di intimidazione e repressione che ebbe, in ogni caso, una specifica geografia, da cui rimasero escluse aree significative del regno, in parte anche in ragione della presenza di vescovi gelosi della loro autorità. Ma non fu soltanto una questione di quantità. Alla prima metà degli anni Settanta risale infatti l'emancipazione di una serie di provvedimenti tesi a fissare l'inferiorità giuridica degli imputati nuovi cristiani, un'operazione legittimata anche dall'ansia prodotta dalla congiura dei falsari di Beja (oscuro caso di denunce incrociate di cripto-ebraismo, che coinvolsero anche vecchi cristiani e condussero all'apertura di oltre un centinaio di processi tra Évora e Lisbona). Si trattò di una rottura decisiva, sul piano normativo, che gettò le fondamenta per le barriere sociali erette dagli statuti di *limpeza de sangue*, affermatasi in Portogallo tra fine Cinquecento e primo Seicento.

Enrico era allora sempre più isolato nella caparbietà di un integralismo religioso austero e spirituale (allievo di Granada, fu anche autore di una raccolta pubblicata nel 1574 con il titolo di *Meditações e homilias*), che si coniugava con la reale introiezione di una linea di violenta intransigenza nei confronti dei nuovi cristiani, disposta solo di rado a qualche cedimento, come mostra la possibilità di deroga alla proibizione di libera circolazione per i nuovi cristiani concessa nel 1567 (ANTT, IL, mc. 31, doc. 4, n. 3). Esisteva in ogni caso una profonda differenza rispetto alla retorica ispirata che alimentava i discorsi ufficiali della Corona. Intorno a Sebastiano era in atto un complesso movimento di pressioni in contrasto fra loro, mettendo a rischio un delicato equilibrio. Prima ancora della morte di Luís Gonçalves da Câmara (1575), suo fratello Martim, ministro plenipotenziario di Sebastiano e deputato del Consiglio Generale dell'Inquisizione, sfidò apertamente Enrico per contendergli la carica di reggente durante l'assenza del re in partenza per la prima spedizione in Nord Africa (estate 1574). La capacità di far valere il vincolo di sangue con il sovrano fu occasione di un parziale riscatto dell'anziano cardinale infante (alla fine dell'anno riacquistò anche la carica di arcivescovo di Évora), che viveva ormai ritirato a Alcobaça, da dove poche settimane prima aveva scritto al nipote Sebastiano circa il suo successore nella carica di inquisitore generale (enigmatica solo in parte la prima scelta, Bartolomeu dos Mártires, arcivescovo poco collaborativo con i giudici del Sant'Uffizio). Nonostante la successiva caduta di Martim Gonçalves da Câmara, la distanza di Enrico dagli orientamenti della corte negli anni immediatamente successivi emerse in modo eclatante in occasione delle trattative per la sospensione decennale della confisca dei beni ai nuovi cristiani, contrattata

da Sebastiano nel 1577 in cambio di una cifra cospicua di denaro necessario a coprire le spese per una seconda spedizione in Nord Africa in corso di preparazione. I duri toni di una lettera dell'ottobre 1576 in cui accusava il sovrano di averlo tenuto sino ad allora all'oscuro del negoziato intrapreso con i rappresentanti dei nuovi cristiani danno la misura delle difficoltà che il disegno di una società rigidamente confessionale perseguito dal cardinale infante ormai incontrava (ANTT, CGSO, liv. 301, cc. 14v-16v).

Il principe inquisitore tornò prepotentemente alla ribalta con la morte in battaglia di Sebastiano a Ksar el-Kebir (4 agosto 1578). La scomparsa del giovane re, privo di discendenti, aprì la via alla proclamazione di Enrico come nuovo sovrano del regno. Fu una parentesi breve e tormentata per l'anziano prelato, a causa della crisi dinastica che si profilava all'orizzonte, dato che con la sua persona sembrava destinata a esaurirsi la dinastia degli Avis (si ventilò per mesi dell'ipotesi di un suo matrimonio). Enrico si dimise quasi subito dall'incarico di inquisitore generale, ma si conoscono documenti del Sant'Uffizio firmati di suo pugno come re inquisitore. Nell'anno e mezzo in cui regnò, l'Inquisizione entrò in una fase di stallo, come molte istituzioni del regno dopo la morte di Sebastiano, tuttavia Enrico si sforzò di emanare alcune leggi regie che conferivano ai giudici del tribunale della fede maggiori poteri contro i nuovi cristiani.

Al decesso del re cardinale seguì un'intensa stagione di scontri fra i pretendenti al trono, risolta dall'affermazione di Filippo II e dal compromesso di una unione dinastica tra Spagna e Portogallo. Rimasto alla guida del Sant'Uffizio per quasi quarant'anni, tanto che la sua biografia non può non confondersi, in numerosi momenti e aspetti, con la storia stessa dell'Inquisizione portoghese del pieno Cinquecento, la memoria di Enrico rimase a lungo viva e forte. Sfogliando lettere e pareri originati dal Sant'Uffizio, non sono affatto rare le testimonianze dell'autorevolezza di cui il cardinale avrebbe continuato a godere fra gli inquisitori che aveva in larga parte selezionato e formato.

(G. MARCOCCI)

Vedi anche

Alumbradismo; *Auto da Fé*, Portogallo; Azambuja, Jerónimo de; Barros, João de; *Beatas*, Portogallo; Castro, João de Melo e; Coimbra; Collegio delle Arti di Coimbra, processi del; Concilio di Trento; Congiura di Beja; Cruz, Bernardo da; Domenicani, Portogallo; Estradizione, Inquisizioni iberiche; Évora; Gesuiti, Portogallo; Giovanni III, re di Portogallo; Goa; Góis, Damião de; Granada, Luis de; Henriques, Leão; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Inquisitori generali, Portogallo; Inquisizione portoghese; *Limpeza de sangue*, Portogallo; Lisbona; Luz, Valentim da; Mártires, Bartolomeu dos; Massacro di Lisbona; Nuovi Cristiani, Portogallo; Oliveira, Fernando; Procuratori dei nuovi cristiani portoghesi a Roma; Protestantesimo, Portogallo; Silva, Diogo da; Sollecitazione in confessionale, Portogallo; Stregoneria, Portogallo; Struttura economica: Inquisizione portoghese; *Symmicta Lusitana*; Vescovi, Portogallo

Bibliografia

BETHENCOURT 1990, CRUZ 1992, DIAS 1975, MAGALHÃES 1987, MARCOCCI 2004, MARCOCCI 2005, PAIVA 2006, PAIVA 2006(a), PAIVA 2007(a), POLÓNIA 1990, POLÓNIA 2005, POLÓNIA 2005(a), RÉVAH 1975(c), VAINFAS 2002, VELOSO 1945, VELOSO 1946

Enrico IV, re di Castiglia v. Castiglia

Enrico IV, re di Francia - Le scelte religiose di Henri de Bourbon (1553-1610), re di Navarra a partire dal 1572 e re di Francia nel 1589, hanno costituito il filo conduttore delle sue relazioni con il papato e in particolare con il Sant'Uffizio romano. Nato cattolico, fu educato dalla madre Jeanne d'Albret alla religione

calvinista; suo padre, Antoine de Bourbon, lo ricondusse in sette mesi (dal giugno al dicembre del 1562) al cattolicesimo. Dopo la morte, avvenuta il 9 giugno 1572, di Jeanne d'Albret (condannata e deposta dal proprio regno con un monitorio del 28 settembre 1563), la prima conversione ufficiale alla religione cattolica avvenne sotto costrizione, nel contesto eccezionale del suo matrimonio con Marguerite de Valois, sorella del re Carlo IX (1560-1574), e della repressione che si abbatté sui protestanti in occasione del massacro della Notte di San Bartolomeo. Egli abiurò ufficialmente il 26 settembre 1572 e il 3 ottobre informò Gregorio XIII del ritorno in grembo alla Chiesa romana. Tuttavia, non appena ebbe riconquistato la sua libertà (3 giugno 1575) Henri tornò alla religione riformata che praticava ancora quando l'11 giugno 1584 morì il pretendente al trono di Francia, François d'Anjou, l'ultimo fratello del re Enrico III. L'ugonotto re di Navarra, capo del partito protestante, divenne allora il primo nell'ordine di successione al trono: una situazione inedita e intollerabile agli occhi dei cattolici intransigenti della Ligue.

Fino alla morte (10 aprile 1585) Gregorio XIII tergiversò sempre di fronte alle varie pressioni che lo invitavano a condannare formalmente questo stato di fatto. Ma gli oppositori del re di Navarra trovarono un appoggio decisivo nel suo successore, Sisto V, il vecchio cardinale inquisitore Felice Peretti, eletto il 24 aprile 1585. A partire dal 10 maggio, fu aperto un processo del Sant'Uffizio. Tra il 24 maggio e il 10 giugno 1585, la congregazione raccolse le deposizioni di 13 persone, chiamate a testimoniare dell'inaffidabilità religiosa del Navarra e di suo cugino il principe di Condé. Tra di esse figuravano quelle dei due ex nunzi in Francia, il cardinale Antonio Maria Salviati e il protonotario Anselmo Dandini. La sentenza del 27 giugno non creò sorprese: Enrico fu dichiarato eretico, relapso e fautore dell'eresia, privato come un tempo sua madre del suo regno di Navarra e dei suoi possedimenti nel Béarn, e destituito, lui e i suoi eredi, di ogni diritto alla successione al trono di Francia. L'incarico di redigere una bolla conforme alla decisione dell'Inquisizione fu affidato al cardinale datario francese Mathieu Cointerel. La bolla *Ab immensa aeterni regis potentia* venne letta nel concistorio il 9 settembre e fu stesa su pergamena sotto forma di lettera concistoriale il 20 settembre 1585. La sentenza, resa pubblica a Roma e inviata immediatamente in Francia, provocò la collera dei *politiques* e dei protestanti e suscitò una campagna violenta di libelli, tra i quali spicca il *Brutum fulmen papae Sixti Quinti* del giurista François Hotman.

Il 2 agosto 1589 l'assassinio di Enrico III di Valois, re dal 1574 e privo di figli, designò al trono di Francia, secondo le leggi di successione del regno, Enrico di Navarra. Logicamente, questo nuovo dato politico venne analizzato a Roma dalla Congregazione degli Affari di Francia istituita da Sisto V a partire dalla primavera del 1589. Presieduta dal cardinale inquisitore Giulio Antonio Santoro, che aveva già svolto un ruolo importante nel processo del 1585, la Congregazione lavorò senza posa fino al 1595. Santoro vi assicurava di fatto il legame con il Sant'Uffizio. Da parte sua, il tribunale si sforzava di contrastare in tutti i modi ogni appoggio al re in quanto eretico. In occasione di una denuncia, nella primavera del 1590, l'Inquisizione sollecitò un'indagine tra le librerie e le botteghe di artisti presenti a Roma per cercarvi la presenza di strumenti iconografici (stampe, pitture, carte da gioco) utili alla propaganda navarrista. Philippe Thomassin, un incisore francese residente nella città dei papi, e futuro collaboratore del cardinale Cesare Baronio, venne condannato dal Sant'Uffizio. Altri tribunali inquisitoriali italiani (Genova, Vicenza) aprirono inchieste simili negli anni 1591-1592, rivolte in particolare contro i venditori che diffondevano ritratti del sovrano eretico (TEDESCHI 1991).

Tuttavia la soluzione del caso francese sfuggì in buona misura all'Inquisizione romana e rimase esclusivamente in mano del sommo pontefice, assistito dalla Congregazione degli Affari di Francia, dove l'influenza di Santoro era sempre più controbilanciata. Lo stesso Enrico IV fornì il primo argomento decisivo capace di an-

nullare le ultime incertezze pontificie, accettando di cambiare religione per la sesta volta nella sua vita e di abiurare ufficialmente il protestantesimo, per la seconda volta, nell'abbazia di Saint-Denis. A partire da quel momento, con l'appoggio dei diplomatici veneziani e fiorentini, i curialisti favorevoli alla riconciliazione con Enrico IV, guidati fra gli altri dal cardinale Francisco de Toledo, convinsero Clemente VIII ad accordare l'assoluzione della Chiesa al re di Francia. La bolla di assoluzione fu redatta dal referendario Maffeo Barberini, futuro Urbano VIII, e la cerimonia ebbe luogo a San Pietro il 17 settembre 1595.

La ferma opposizione e il rifiuto opposto con successo dal Sant'Uffizio alla promozione di René Benoist al vescovado di Troyes, a cui era stato nominato da Enrico IV nel 1593, fu occasione dell'ultimo grande conflitto tra l'Inquisizione e il primo re di Bourbon.

(O. PONCET)

Vedi anche

Francia, età moderna; Peña, Francisco; Santoro, Giulio Antonio; Sisto V, papa

Bibliografia

AUDISIO 2006, DE MAIO 1992, FRAGNITO 2002(a), FRAJESE 1984, PONCET 2000, TEDESCHI 1991

Enzinas, Francisco de - Eminente umanista e protestante spagnolo del XVI secolo. Nacque a Burgos nel 1518 in una famiglia di mercanti che conosceva bene la rotta delle Fiandre, luogo di residenza di alcuni dei suoi parenti e dove visse momenti decisivi della sua esistenza. Probabilmente di origine giudeo-conversa, compì i suoi studi ad Alcalá, al fianco dello zio, l'erasmiano Pedro de Lerma, cancelliere dell'università, e successivamente a Parigi come discepolo dell'esegeta François Vatable e dell'ellenista Pierre Danès. Attratto, grazie allo zio e al fratello Jaime, dalla figura di Erasmo da Rotterdam, abbandonò Parigi e nel 1539 fece ingresso nel Collegio trilingue di Lovanio. Lì si dedicò allo studio del latino e del greco e strinse amicizia con giovani simpatizzanti della Riforma: Georg Cassander, Jan Laski, Albert Hardenberg e Pablo Roels. Fu probabilmente in quegli anni che concepì l'idea di tradurre il Nuovo Testamento in castigliano. Nel 1541, entusiasmato da colui che sarà il suo maestro, Filippo Melantone, lasciò Lovanio e si iscrisse a Wittenberg. Fu allora che si convertì al protestantesimo, credo al quale rimase fedele fino alla fine dei suoi giorni. Nella città tedesca, coerentemente con i principi della sua nuova fede luterana, sostenitore di una divulgazione massiccia delle Scritture, iniziò la traduzione dal greco al castigliano del Nuovo Testamento, impresa dalla quale scaturì una bella versione spagnola del *Novum Testamentum* di Erasmo. Enzinas confidava nelle devastanti conseguenze che la Bibbia in volgare avrebbe avuto nei confronti dei baluardi del papismo, sebbene la sua influenza nella riforma spagnola fu quasi nulla. Con l'intenzione di pubblicarla, una volta ottenute le necessarie autorizzazioni e censure, si recò nel 1543 nelle Fiandre, circostanza che sfruttò per conferire con Carlo V a Bruxelles. Stampata ad Anversa, l'opera fu immediatamente proibita in Spagna e nei Paesi Bassi, in linea con la Pragmatica proibitoria dei Re Cattolici e con le disposizioni dell'Inquisizione e della Chiesa di Roma, che vedevano nella lettura libera e generalizzata della Bibbia una fonte inesauribile di eresie. Il testo venne considerato sospetto a causa di certe annotazioni a margine e perché metteva in risalto, con caratteri più grandi, i versetti di san Paolo che erano soliti invocare i sostenitori del principio della giustificazione per fede. Fray Pedro de Soto ordinò la detenzione e l'incarcerazione dell'autore, che durò fino al momento della sua fuga, nel 1545, ad Anversa.

Si rifugiò, grazie a Martin Butzer, a Strasburgo, città in cui risiedette stabilmente e in cui si dedicò alle sue imprese editoriali e

di traduzione e all'apostolato della sua nuova religione. Come lui stesso affermò nelle sue *Memorias*, non c'era migliore qualità nella vita che «assumere la difesa della vera religione». Tuttavia non cessò mai di viaggiare; toccò varie città tra cui Cambridge, Zurigo, Lindau, Basilea e Ginevra. In quest'ultima, nel 1552, rese visita a Calvino. Nel 1547 visse uno dei peggiori momenti della sua vita: suo fratello Diego venne arso vivo a Roma per essersi rifiutato di abiurare le sue convinzioni religiose riformate. Enzinas morì il 30 dicembre 1552 a Strasburgo, vittima dell'epidemia di peste che aveva colpito la città. Della sua interessantissima produzione letteraria sono degni di nota anche la *Breve i compendiosa institucion de la religion Christiana*, la *Historia vera de morte sancti uiri Joannis Diazii Hispani*, il *Compendio de las catorce decadas de Tito Livio*, le *Vidas de ilustres y excellentes varones griegos y romanos pareadas*, la *Historia verdadera de Luciano*, le *Francisci Dryandri, Hispani, epistolae quinquaginta* e gli *Acta Concilii Tridentini*, ma solo quelli delle prime cinque sessioni, accompagnate da note burlesche e sarcastiche.

(C.A. GONZÁLEZ SÁNCHEZ)

Vedi anche

Bibbia; Erasmismo; Fiandre; Lovanio; Melantone, Filippo; Protestantesimo, Spagna

Bibliografia

BATAILLON 1996, BERGUA 2006, ENZINAS 1992, ENZINAS 1995, ENZINAS 2008, ENZINAS 2008(a), GARCÍA PINILLA 1995, GIL 1981, ILI

Erasmismo - 1. Il concetto di erasmismo, che erige Erasmo a fondatore di una dottrina politico-filosofico-religiosa dotata di forte attrazione e di largo seguito, è una creazione storiografica della prima metà del XX secolo. La sua patria è la Spagna. L'Erasmismo è il poliedrico protagonista del capolavoro storico-letterario di Marcel Bataillon *Erasme et l'Espagne* (1937) (riedito alcuni anni fa con un'appendice che riporta anche contributi successivi dell'autore: BATAILLON 1991). Inteso come Chiesa spontanea e informale, ma di forte presa, oppure come movimento sotterraneo, fluido ma nettamente profilato, l'Erasmismo evocato da Bataillon permeava l'intera società spagnola senza fermarsi davanti a barriere politiche, religiose o sociali: conquistava aderenti tra *cristianos nuevos* e *viejos*, catalani e castigliani, laici e chierici, al vertice della cancelleria imperiale e tra donne di modesta cultura. Il credo di questo movimento onnipervasivo era composito: l'evangelismo, il conciliarismo, il rifiuto di Lutero e un rifiuto ancora più radicale della Riforma si combinavano con il culto del greco e con la professione dell'umanesimo. Questo credo si diffuse attraverso i canali della comunicazione verbale, ma anche per vie misteriose, indipendenti dai libri di Erasmo. Stampatori, traduttori e lettori ebbero un ruolo primario tra i seguaci del movimento, ma esso si diffuse ben oltre di loro: laddove si coltivava la lingua greca, dove la teologia si collegava all'umanesimo, dove si tentava di mediare tra le varie confessioni cristiane Bataillon riconobbe l'Erasmismo. Che la Spagna del XVI secolo fosse lo scenario di un movimento erasmiano coeso, forte e molto ramificato è un paradigma storiografico consolidato. Esso è stato peraltro messo in discussione da Bataillon stesso, che in ricerche successive ha criticato l'uso disinvolto e indiscriminato del termine e le combinazioni artificiali di esso con altri concetti astratti (*alumbradismo*, luteranismo). In due saggi dell'ultima fase della sua produzione scientifica (*Vers une définition de l'Erasmisme*, 1969, ora in BATAILLON 1991: III, 141-154; *À propos de l'influence d'Erasme*, 1970, *ibid.*: 305-312) egli ha cercato di definire il concetto di Erasmismo con più rigore, dandogli una più solida base filologica e limitandone l'uso alla concreta e documentata diffusione dei libri di Erasmo.

Per quanto la storiografia erasmiana nei suoi rappresentanti più qualificati abbia evitato questo 'ismo', il panorama culturale di al-

cuni paesi europei presenta una combinazione di fenomeni che ne hanno raccomandato l'uso in ragione della sua sinteticità. Il caso più cospicuo è, oltre alla Spagna, l'Inghilterra dei primi decenni del XVI secolo. Qui l'adozione delle opere didattiche di Erasmo in scuole di avanguardia (la scuola londinese di Saint Paul fondata da John Colet), l'alleanza tra eminenti ecclesiastici e nobili di corte che aprì alle idee del grande umanista, e ai suoi allievi, le due università del Regno (fondazioni di collegi per opera di John Fisher, Richard Foxe, Thomas Wolsey), la presenza di personaggi strettamente legati a Erasmo ai vertici del governo e della Chiesa (Thomas More) produssero una fusione tra la cultura umanistica, lo zelo pastorale e l'erudizione cristiana, alimentata dalla Sacra Scrittura e dai padri della Chiesa, per la definizione della quale il concetto di erasmismo appare del tutto funzionale. Nella sua duplice forma di un *cursus studiorum* umanistico di grande vitalità e di ritorno alla lettura individuale della Sacra Scrittura, che vivificò come una linfa l'esperienza morale e spirituale di laici attivi nel mondo, l'erasmismo era destinato a permeare la vita politica, ecclesiastica e culturale inglese fino all'età di Edoardo VI.

La vitalità e la funzionalità del concetto di erasmismo in alcune aree d'Europa da un lato, la necessità di arginare la sua applicazione indiscriminata dall'altro, hanno prodotto negli anni 1996-1997, un ripensamento critico e un esame attento del significato e della fungibilità del termine a livello internazionale. Quelli che saranno esposti di seguito sono i risultati di questo esame. L'analisi competente ed equilibrata fornita da uno dei più qualificati studiosi di Erasmo della seconda metà del Novecento e dell'inizio di questo secolo, Cornelis Augustijn, attribuisce al sostantivo erasmismo tre diversi significati: il termine si applica a un fronte culturale (ovvero a uno schieramento scientifico), a un movimento di riforma religiosa, a una strategia di soluzione di una crisi politica. Perché ognuna delle tre accezioni dell'erasmismo così definite è documentata al tempo di Erasmo – non in *ordine verborum*, ma in *ordine rerum* –, l'uso del concetto è scientificamente legittimo in questi significati e applicabile a ognuno di essi. Alla illustrazione che segue di questi tre manifestazioni dell'erasmismo, secondo l'interpretazione di Augustijn, occorre premettere che, per quanto la tripartizione si raccomandi per ragioni di precisione concettuale e cronologica, le linee di separazione tra l'uno e l'altro fenomeno non sono nette: i fenomeni furono intercomunicanti.

2. Come schieramento culturale l'erasmismo aggrega ammiratori, difensori e allievi di Erasmo in un fronte che ha la compattezza di un partito. Il fronte si compattò nel biennio 1517-1518. Il conflitto esplose intorno al caso Johann Reuchlin polarizzò gli ambienti letterati e le facoltà di Teologia dell'area renana, dalla Svizzera ai Paesi Bassi, e dell'Impero, schierando i dotti in due partiti contrapposti: il partito 'reuchlinista', che aveva scritto sulla propria bandiera il principio della conservazione e tutela della letteratura ebraica, e il partito degli 'obscuri viri', aggregato intorno al domenicano Johann Pfefferkorn e soprattutto all'inquisitore Jacob van Hoogstraten, che bollava di giudaismo gli studiosi della lingua e i difensori della letteratura ebraica e si preparava ad aprire un processo contro Reuchlin. È in questi stessi anni che i termini 'erasmianus' e 'erasmista' ricorrono nella corrispondenza di Erasmo, del quale i 'reuchlinisti' avevano scritto il nome sulla loro insegna. Per quanto l'umanista mantenesse una prudente distanza dalle manifestazioni più intemperanti scaturite da quella polemica, il suo programma esegetico, messo a punto in questi stessi anni, era chiamato in causa dalla vicenda: perciò l'affare di Reuchlin diventò in questo periodo, agli occhi di molti dei suoi fautori, la causa di Erasmo. Militavano nel partito erasmista gli umanisti dell'area renana, alcuni dinamici pubblicisti legati alle piccole stamperie della stessa area, alcuni funzionari delle cancellerie dei principi, autorevoli membri dei consigli cittadini (i nomi di Hermann von dem Busche, Richard Pace, il conte Hermann von Neuenahr, Willibald Pirckheimer, Beatus Rhenanus, Ulrich von Hutten, Filippo Melantone sono solo indicativi); ma anche

More, alcune delle più influenti personalità dell'episcopato inglese, alcuni cardinali di Curia e lo stesso Leone X possono essere considerati sostenitori o fiancheggiatori di questa causa. Al di là della professione degli *studia humanitatis*, il programma del partito enfatizzava l'importanza basilare della Sacra Scrittura, che doveva essere studiata e interpretata secondo il metodo filologico, rivalutava i Padri della Chiesa, le cui opere dovevano essere ristampate con criteri scientificamente aggiornati, considerava la *peritia trium linguarum* (latino, greco, ebraico) come una tappa necessaria della formazione dei teologi. La comparsa di Lutero sulla scena pubblica mise fine a questa stagione dell'umanesimo europeo, ridisegnando la mappa degli schieramenti, ridistribuendo le alleanze, cambiando i rapporti di forza.

3. Il termine di erasmismo definisce anche un movimento di riforma che si rivolgeva ai semplici fedeli, agli artigiani, ai contadini, alle donne. A differenza del partito culturale erasmiano, che parlava latino, il movimento di riforma erasmiano parlava volentieri le lingue vernacolari. Una pietà cristocentrica e molto semplificata, che voleva toccare il cuore degli uomini, una comunità ecclesiale flessibile e aperta, che eliminasse le barriere tra sacro e profano, tra chierici e laici, e che ritrovasse – nella povertà delle risorse, nella lontananza dai luoghi del potere – la semplicità e la purezza e gli altri doni dello spirito, erano aspirazioni che accomunavano nei primi anni venti Wolfgang Capito, Martin Butzer, Johannes Ecolampadius, Ulrich Zwingli, che accesero anche artisti come Albrecht Dürer e Hans Holbein il Giovane, legandoli a Erasmo in uno slancio di devozione discepolare. La scuola, in particolare l'insegnamento nelle scuole di grammatica, fu uno dei più efficaci canali di diffusione del movimento, i *Colloquia* uno dei suoi monumenti imperituri (e dal raggio di azione più largo). Accanto ai *Colloquia* come nuclei di reclutamento e di aggregazione agirono i manifesti evangelici di Erasmo: i suoi inviti alla lettura della Scrittura, subito tradotti in tedesco, si diffusero a valanga in forma di agili *pamphlets* o addirittura (è il caso di alcune *annotationes* neotestamentarie di Erasmo come quella che commenta il versetto *Jugum meum suave*) in forma di *Flugschriften*.

In questa accezione il movimento erasmiano ebbe molteplici addentellati con il movimento che avrebbe attuato la Riforma: gli animatori dell'uno erano i capofila dell'altro, il programma e le parole d'ordine in buona parte coincidevano. Fu il periodo in cui sui mercati delle città tedesche e svizzere si vendevano *Flugschriften* come *Il mulino celeste*, una semplice xilografia di un solo foglio che rappresenta Erasmo e Lutero operanti fianco a fianco, l'uno mentre raccoglie la farina del Verbo che Cristo versa nella macina sotto forma dei quattro Vangeli, l'altro mentre la impasta e la distribuisce tra i fedeli in forma di libri (1521). La violenta polemica che oppose poi i due teologi sulla questione del libero/servo arbitrio (1524/1526) adombrò l'erasmismo riformatore ma non lo estinse, perché s'incentrava su una dottrina assai lontana dall'orizzonte esperienziale dei fedeli: di fatto il movimento di opinione alimentato dalle opere di Erasmo accompagnò e in parte confluisce nel movimento della Riforma fin verso la metà degli anni Trenta.

4. Inteso come posizione politica, l'erasmismo scrisse un capitolo cruciale della storia d'Europa. Quando l'affare Lutero innescò una serie di lacerazioni, di tumulti e di guerre, Erasmo ideò una strategia di mediazione e di composizione dello scontro e vi assunse un ruolo attivo. Moderare i toni del dibattito, aprirsi alle richieste della parte opposta, adottare una linea di mitezza, tenere sempre aperto il dialogo: questo fu il messaggio che Erasmo fece arrivare a teologi e controversisti cattolici (ma anche a Lutero) e che sviluppò, insieme al domenicano Johannes Fabri – consigliere prima di Massimiliano e poi di Ferdinando d'Asburgo – nel *Consilium cuiusdam ex animo cupientis consulum esse et Romani pontificis dignitati et Christianae religionis tranquillitati*. Il collegio arbitrale, al quale il *Consilium* voleva affidare la decisione della controversia, doveva essere nominato da Carlo V, Enrico VIII e dal re d'Ungheria, doveva includere Lutero ed emettere un lodo vincolante

(1520). A questa data l'umanista non parlava più ai monaci e ai teologi virulenti e intemperanti: principi e pontefici, grandi prelati e uomini di governo erano i suoi interlocutori. Ora negoziava direttamente con coloro che avevano il potere di riportare la pace nella cristianità: alla stesura del *Consilium* parteciparono infatti Georg Spalatin – il segretario di Federico il Saggio –, l'arcivescovo di Mainz e diversi politici. Nel 1523 l'interlocutore di Erasmo fu il pontefice Adriano VI: gli scrisse per raccomandargli una amnistia generale, un atteggiamento paterno verso i ribelli e la correzione di alcuni abusi (ma anche misure di censura della stampa). Nel 1526 l'interlocutore era di nuovo Fabri: a lui, autorevole consigliere di Ferdinando I alla vigilia di una disputa che doveva decidere il futuro religioso delle città svizzere, Erasmo proponeva audacemente il principio del pluralismo religioso all'interno delle comunità urbane divise sul piano confessionale. L'impegno per la pacificazione della cristianità approdava così al principio che la coscienza individuale era l'istanza decisiva in materia di scelte religiose («Et fortasse praestiterit a civitatibus ubi malum invaluit, hoc impetrare, ut utrique parti suus sit locus et suae quisque conscientiae relinquatur, donec tempus adferat occasionem concordiae» [«e dalle città dove si è propagato il male forse è preferibile ottenere questo, che vi sia un luogo appropriato per ciascuna parte e che ciascuno sia lasciato all'esercizio della sua coscienza finché il tempo non offra occasione per la concordia»]), ALLEN ET ALII 1906-1958, epistola 1690).

La dieta di Augusta (Augsburg) del 1530 segnò il *climax* dell'erasmismo politico. La corrispondenza dell'umanista attesta quanto ampio e autorevole fosse il cerchio dei partecipanti alla dieta che aspettavano da lui illuminazione e consiglio: Filippo Melantone, il segretario di Maria d'Ungheria, il cancelliere del duca Giorgio di Sassonia, il consigliere del duca di Jülich-Kleve, il legato pontificio Lorenzo Campeggi, e perfino il cancelliere imperiale Mercurino da Gattinara. Secondo il giudizio di Augustijn, mai più un gruppo di pressione erasmiano raggiunse un tale livello di potere decisionale: la voce che circolava – che Erasmo fosse stato designato come arbitro unico e imparziale del confronto confessionale – attesta l'eccezionalità della sua posizione. È plausibile che ad Augusta il discorso religioso di Erasmo, il suo credo semplificato, sia stato preso in seria considerazione come base di raccordo dell'unità dei cristiani.

5. Dopo la morte di Erasmo, la sua eredità non fu amministrata da alcuna istituzione, né tutelata da alcuna scuola: per effetto del rapido aggiornarsi del vocabolario della pietà e del cambiamento delle coordinate culturali, l'erasmismo, che si era dissolto presto come schieramento umanistico, perse d'attualità anche come movimento di riforma. E l'erasmismo politico? Nei tardi anni Trenta il consolidamento dei fronti confessionali e la strutturazione dogmatica delle nuove Chiese territoriali relegarono anche questo aspetto dell'opera di Erasmo – certo quello in cui egli più si identificava – ai margini del dibattito politico-religioso; a partire dai primi anni Quaranta quella alternativa non fu più praticabile. Parlare di erasmismo dopo la morte di Erasmo richiede perciò cautela e molti distinguo.

Il discorso storiografico riporta alla categoria dell'erasmismo postumo esperienze individuali di mobilità o di flessibilità confessionale – come l'atteggiamento di coloro che, non identificandosi con nessuna Chiesa, si conformavano alla confessione del territorio in cui vivevano e passavano da una confessione all'altra quando si spostavano da un territorio all'altro – o fenomeni di religiosità interiorizzata, che poteva risolversi in indifferenza di fronte a ogni confessione, o enunciati della tolleranza, o programmi di conciliarismo irenico (Georg Witzel, Georg Cassander). Su questa linea si colloca l'interpretazione della tradizione erasmiana proposta da Carlos Gilly (2005). Egli individua la sopravvivenza di Erasmo nei circoli della Riforma teologicamente più avanzata. Gli spiritualisti radicali (Sebastian Franck) e irenici (Otto Brunfels, Caspar Schwenckfeld), gli antitrinitari italiani profughi a Basilea (i Sozzini), gli anabattisti (Hans Denck) e i primi teorici della

tolleranza (Sébastien Castellion), fino ai rosacroci e ai pietisti radicali del secolo XVII, configurerebbero un erasmismo d'impronta eterodossa rispetto a (quasi) tutte le ortodossie, che trovò in Spagna i suoi esponenti di punta (Miguel Servet, ma anche Francisco de Enzinas). Ben documentata sintesi di una tradizione di studi pluridecennale, questa tesi tendenzialmente allinea un altro erasmismo, radicale, alla serie degli erasmismi precedentemente definiti (incluso quello certamente non radicale di Bataillon), riaprendo il rischio della proliferazione degli 'ismi'.

L'avvertenza di limitare il concetto di erasmismo a movimenti alimentati da scritti di Erasmo, dotati di organicità e che Erasmo stesso non avrebbe considerato totalmente estranei al suo insegnamento offre probabilmente una parziale difesa dall'uso indiscriminato della categoria. Nell'ambito della recezione postuma, poi, la posizione più promettente sul piano del metodo è, a mio avviso, quella di aprire il ventaglio interpretativo alla ricchezza delle energie creative che Erasmo suscitò e alla molteplicità delle esperienze intellettuali e religiose che trovarono alimento nelle sue opere, senza costringere il suo influsso entro categorie ermeneutiche astratte, che, comunque definite, escluderebbero della sua eredità la maggior parte dei suoi lettori.

6. La sopravvivenza dell'eredità di Erasmo fu affidata, in concreto, al variegato *corpus* delle sue opere, passibili di una pluralità di interpretazioni altrettanto larga quanto largo fu il numero dei lettori. Analogamente la condanna di quella eredità non si strutturò in un procedimento inquisitorio che colpisse specifiche posizioni dottrinali, ma si esprime nell'eliminazione materiale o nell'emarginazione di quei libri. A ciò si accompagnarono i molti processi inquisitoriali che, prima in Spagna, già negli anni Trenta, e poi in Portogallo e in Italia colpirono singoli esponenti del mondo culturale e del ceto dirigente, o uomini e donne di classe sociale più bassa, che avevano ripreso da Erasmo la critica ai costumi del clero, il rifiuto delle pene spirituali come la scomunica, l'avversione per le cerimonie, per i precetti e per il culto dei santi, il letteralismo scritturale, un'attenzione umana alla figura di Cristo e un'ostilità alla guerra che sconfinavano nell'antitrinitarismo e nell'anabattismo. Come si evince dall'analisi dei processi italiani, i giudici della fede non distinsero l'imputazione di luteranesimo da quella di essere seguaci di Erasmo; e ciò a dispetto dell'enorme distanza che divideva il riformatore tedesco dall'umanista. Contro Erasmo tuttavia una causa non ci fu neppure *post mortem*. Certo, prelati autorevoli e istituzioni influenti avevano auspicato o enunciato la scomunica di Erasmo da parte della Chiesa cattolica, ma nessun tribunale aveva aperto un procedimento contro di lui. Il giudizio che colpì il corpo dei suoi scritti dopo la sua morte deve essere considerato equivalente a una condanna dottrinale oppure è da valutare come una misura disciplinare suscettibile di revisione? La documentazione fornisce argomenti a favore dell'una e dell'altra tesi.

Le prescrizioni/proscrizioni della censura cattolica romana che riguardano l'umanista sono contrassegnate da un'ambivalenza di fondo. Nel contrasto tra i due Indici dei libri proibiti, entrati in vigore rispettivamente nel 1559 e nel 1564, questa ambivalenza si manifesta palesemente. Nell'Indice romano del 1558/1559, messo a punto dalla Congregazione del Sant'Uffizio sotto il pontificato di Paolo IV, la formula di condanna che colpisce la produzione di Erasmo è più rigida e ampia di quella riservata a Lutero o Calvino. Messo al bando «con la totalità dei suoi commenti, annotazioni, scoli, dialoghi, epistole, censure, traduzioni, con tutti i suoi libri e scritti, anche se non contengono nessun attacco contro la religione o nessun riferimento alla religione» («cum universis commentariis, annotationibus, scholiis, dialogis, epistolis, censuris, versionibus, libris et scriptis suis, etiam si nil penitus contra religionem vel de religione contineant»: ILI), Erasmo è senza dubbio escluso dalla Chiesa. Nell'Indice tridentino del 1564, invece, elaborato durante il pontificato di Pio IV per decisione dei Padri del Concilio, il bando irremissibile colpisce solo sei titoli, cioè una frazione dell'opera erasmiana. La sezione di gran lunga maggiore è in parte

proscritta *pro tempore*, in parte implicitamente permessa. Proscritta temporaneamente è la produzione teologico-religiosa: tutti i lavori esegetici – in primo luogo il *Novum Testamentum* – e tutte le edizioni dei Padri dovevano restare letture proibite fintanto che non fossero state espurgate dalla facoltà di Teologia di Parigi o di Lovanio. La parte della sua produzione che non aveva attinenza con la religione (opere didattiche, filologiche, di retorica) risultava invece esente da disposizioni restrittive e dunque implicitamente permessa. Formalmente l'Indice mitigato del 1564 non abrogò quello più intransigente del 1558-1559: si presentava infatti come un aggiornamento del precedente, con il quale sottolineava il suo rapporto di continuità. A partire dal 1564 gli Indici in vigore perciò furono due. Questa ambivalenza si depositò nel tenore dell'Indice tridentino, nel quale Erasmo compariva due volte: come *Erasmus* nella rubrica E tra gli autori della prima classe (condannati con tutte le loro opere) e come *Desiderius Erasmus* nella rubrica D tra gli autori della seconda classe (proibiti finché non fossero stati espurgati). Nella prassi degli inquisitori prevalse l'Indice rigoroso del 1559, che si raccomandava per la sua chiarezza e per la sua funzionalità: dal momento che gli interventi espurgatori sui libri di Erasmo proibiti *pro tempore* restarono lettera morta, la liberalizzazione segnata dall'Indice del Concilio era puramente teorica.

Il compito di risolvere la contraddizione tra i due Indici in vigore ricadde sulla Congregazione dell'Indice. Fondata da Pio V nel 1571, la Congregazione fu teatro di un conflitto che oppose gli uomini promossi da Paolo IV e da Pio V, teologi e canonisti intenti alla repressione, ai rappresentanti di una generazione più giovane, composta di organizzatori pragmatici, che vedevano la divisione confessionale d'Europa come un dato di fatto, erano inclini alla negoziazione e al compromesso, erano sensibili alla resistenza che studenti e ultramontani opponevano alla requisizione dei libri di Erasmo. L'umanista fu così uno dei principali catalizzatori delle divergenze interne alla Congregazione. Fin dalle prime riunioni il suo nome schierò i consultori su due fronti opposti: era il nome di un eretico estromesso dalla comunione ecclesiale o era il nome di 'un autore non condannato' da espurgare? Il *dubium de Erasmo* fu dibattuto nell'aprile 1587, poiché la Congregazione nei suoi primi quindici anni ebbe un'attività alquanto irregolare. Dei ventuno consultori, che ora erano tenuti a formulare un parere scritto, tredici si pronunciarono sul questionario tripartito che era stato redatto dal segretario e sottoposto alla loro attenzione. Seguendo il giudizio della maggioranza di loro (otto contro tre, perché due consultori avevano preso una posizione ambivalente), la Congregazione decise che Erasmo doveva essere cancellato dalla classe degli eretici e che le sue opere dovevano essere espurgate (ad eccezione delle sei condannate nell'Indice di Pio IV). La decisione peraltro doveva essere sottoposta al giudizio del papa, espressamente chiamato in causa. Il pontefice Sisto V non accettò la decisione della Congregazione: l'Indice sistino del 1590 rubrica Erasmo nella categoria degli autori le cui opere sono proibite senza eccezione, ripristinando in sostanza l'Indice rigoroso dell'Inquisizione, anzi aggravandolo con la condanna di tutte le immagini, ritratti, encomi, elogi, menzioni, citazioni dell'umanista: una totale *damnatio memoriae*.

Poiché l'Indice del 1590 non entrò mai in vigore, il *dubium de Erasmo*, che era rimasto aperto, fu messo di nuovo all'ordine del giorno nel 1595. Questa volta la riabilitazione fu unanime. Otto consultori della Congregazione si pronunciarono sull'umanista in tono sicuro. Affermarono tra l'altro che Erasmo era morto da cattolico dopo avere ricevuto i sacramenti e che era stato sepolto in chiesa; in tutto il mondo cattolico, ad eccezione dell'Italia e della Spagna, era tenuto in alta considerazione e stimato uomo di grande pietà; che si era giustificato e aveva addirittura ritrattato tutti gli articoli erronei dei quali era stato accusato e perciò non poteva essere considerato pertinace. Per concludere: non giovava a nessuno dichiarare Erasmo eretico,

lasciando agli avversari il vanto di annoverare il grande uomo nelle loro file: Erasmo era morto e, anche se fosse stato eretico, non poteva più nuocere. In altre parole: che Erasmo non fosse un eretico era ormai un dato acquisito e i dati acquisiti – come scrisse il consultore più renitente all'assoluzione – dovevano essere rispettati. Così l'Indice pubblicato del 1596 da papa Clemente VIII riproponeva le norme moderate dell'Indice del Concilio del 1564. Erasmo era definitivamente uscito dall'area dell'eresia. La riabilitazione arrivò al punto che nel 1610 il maestro del Sacro Palazzo chiedeva alla Congregazione l'autorizzazione a stampare le opere di Erasmo, debitamente espurgate secondo l'Indice di Lovanio o quello spagnolo. La Congregazione non si pronunciò. Non esistono edizioni italiane delle opere di Erasmo nel XVII secolo, con una sola eccezione. Ma ora l'immobilità normativa aveva trovato il suo correttivo in una prassi permissiva: le richieste di dispense indirizzate al Sant'Uffizio per il possesso e la lettura di opere di Erasmo si moltiplicarono in questo e nei decenni successivi. Molte vennero concesse, e tra queste anche quelle relative alle sei opere irrimediabilmente condannate (tra le altre l'*Encomium Moriae* e i *Colloquia*) e persino quelle che si riferivano alle opere complete.

(S. SEIDEL MENCHI)

Vedi anche

Alumbradismo; Anabattismo; Antitrinitarismo; Barros, João de; Collegio delle Arti di Coimbra, processi del; Congregazione dell'Indice; Curione, Celio Secondo; Eguía, Miguel de; Enzinas, Francisco de; Erasmismo, Spagna; Erasmo da Rotterdam; Góis, Damião de; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Lando, Ortensio; Letteratura portoghese; Lovanio; Maestro del Sacro Palazzo; Paolo IV, papa; Permessi di lettura; Pio V, papa; Servet, Miguel; Sisto V, papa; Sozzini, Fausto; Sozzini, Lelio; Tomitano, Bernardino; Vergara, Juan de; Zwingli, Hulrich

Bibliografia

ALLEN ET ALII 1906-1958, ASENSIO 1952, AUGUSTIJN 1962, AUGUSTIJN 1997, AVILÉS FERNÁNDEZ 1980(a), BATAILLON 1991, DE BUJANDA 1993, GILLY 2005, ILI, MCCONICA 1965, REVUELTA SAÑUDO-MORÓN ARROYO 1986, SEIDEL MENCHI 1987, SEIDEL MENCHI 1997(a), SEIDEL MENCHI 2000, TEDESCHI 2000, WENT 1997

Erasmismo, Portogallo v. Barros, João de; Collegio delle Arti di Coimbra, processi del; Góis, Damião de; Letteratura portoghese; Luz, Valentim da; Protestantismo, Portogallo; Teive, Diogo de

Erasmismo, Spagna - Sebbene non sia facile definire l'erasmismo, nessuno storico ha mai messo in dubbio l'esistenza di un tale fenomeno. Lo straordinario successo editoriale delle opere di Erasmo da Rotterdam, del resto, lo dimostra meglio di ogni altra cosa. L'*Encomium moriae* conobbe non meno di 43 edizioni Erasmo vivente; l'*Enchiridion militis christiani* arrivò alle 55; gli *Adagia* a 62, undici in meno dei *Colloquia*. Le opere di Erasmo, che circolarono grazie alle stamperie di Aldo Manuzio (Venezia), Josse Bade (Parigi) o Johann Froben (Basilea), furono pubblicate in latino e tradotte in otto lingue volgari prima del 1536: tedesco, ceco, spagnolo, francese, inglese, italiano, olandese e portoghese. Il pensiero di Erasmo, le appropriazioni delle sue idee, le sue reinterpretazioni e la sua influenza di prim'ordine nel pensiero europeo sono innegabili. Anche se, a quanto sembra, lo stesso Erasmo affermò «non farò erasmiani», il suo impatto intellettuale e culturale fu tanto ampio quanto eterogeneo nel pensiero occidentale del suo tempo. Si può persino parlare di una rete erasmiana che include persone con legami molto diversi con il pensiero di Erasmo e con diversi contatti: lettori, ammiratori, conoscenti, discepoli, destinatari delle sue lettere, collaboratori.

Ma per tutto questo si rimanda alla voce generale *Erasmismo* di questo Dizionario.

Per quanto riguarda la Spagna, gli ammiratori di Erasmo crebbero intorno alla corte di Carlo V (si pensi ad Alfonso de Valdés, per il quale la causa di Erasmo era «quella della verità cristiana»); e tuttavia le letture dell'influente pensatore olandese trascesero le frontiere cortigiane, nello spazio e nel tempo. Marcel Bataillon, il maggiore studioso della fortuna di Erasmo nel mondo spagnolo, ha affermato che l'erasmismo emergeva da alcuni postulati presenti nel pensiero dell'umanista olandese che possono essere rintracciati nell'opera di altri autori: l'indipendenza di pensiero, l'irenismo come principio in grado di superare le controversie religiose, lo spiritualismo come cammino di perfezione che esprimeva l'ideale di rinnovamento dell'imitazione di Cristo o il cristianesimo evangelico che affondava le sue radici nei principi emergenti nell'ambito della *devotio moderna*. In accordo con tali criteri il cosiddetto erasmismo spagnolo si rende visibile nell'opera di Valdés, grazie alla cui penna Erasmo conobbe l'ambiente intellettuale spagnolo e i cui scritti vennero messi sotto esame dal nunzio pontificio alla corte imperiale Baldassarre Castiglione, ma anche in alcuni principi dell'ideologia imperiale di Carlo V, come pure nel pensiero e nell'opera di Cervantes e del Dottor Laguna. Grazie all'influenza di questi autori è possibile rintracciare uno specifico erasmismo spagnolo, di proiezione internazionale, sebbene, a volte, esso finisse per essere confuso con peculiari versioni del protestantesimo.

In Spagna la ricezione di Erasmo accentuò controversie preesistenti e ne provocò altre, ancora più importanti. Nell'Università di Alcalá alcune figure, come Juan de Vergara, plaudivano ai principi dell'umanista di Rotterdam e altri, come López de Estúñiga, li sottoposero a critiche feroci, arrivando a considerarlo eretico. Simili posizioni portarono altri teologi formati ad Alcalá o a Parigi, anche se residenti a Roma, alla controversia con Erasmo: si pensi per esempio a Sancho Carranza de Miranda, zio del futuro arcivescovo di Toledo e precettore di Juan Ginés de Sepúlveda. Alla morte di Estúñiga Sepúlveda inviò ad Erasmo alcuni suoi commenti. L'erudito olandese riconobbe in seguito di essersi servito di tali scritti. L'impatto erasmiano in Spagna fu intenso e, come si vede, non solo in uomini come Luis Vives, ma anche in altri di eguale statura intellettuale, come il teologo di Segovia addottorato a Parigi Luis Núñez Coronel e i suoi fratelli, Antonio e Francisco. Particolarmente apprezzata da Erasmo fu l'opera dei fratelli Vergara – Juan, Isabel e Francisco – e del loro fratellastro Bernardino de Tovar.

Come in Francia e in Germania, in Spagna i frati francescani osservanti erano decisamente antierasmiani. I domenicani invece erano divisi. Francisco de Vitoria difendeva alcuni argomenti e principi erasmiani. Leone X e Adriano VI avevano dato pubbliche manifestazioni di apprezzamento nei confronti dell'umanista di Rotterdam, sebbene non si possa valutare quanto di vero vi fosse nell'affermazione di Sepúlveda, pronunciata alla morte di Erasmo sulla base di una confidenza fattagli da Clemente VII, secondo la quale «se in vita i pontefici lo tolleravano non era perché approvassero ciò che diceva, ma affinché non abbandonasse pubblicamente la Chiesa cattolica, passando dalla parte dei luterani». In Spagna Alonso de Fonseca, arcivescovo di Toledo, e l'inquisitore generale Alonso Manrique potevano annoverarsi tra gli erasmiani. Nonostante la fortissima opposizione di uomini come il francescano Luis de Carvajal, il clima per la ricezione di Erasmo in Spagna fu molto favorevole. Tutto sembra indicare che le critiche nei confronti del pensiero erasmiano furono più intense in Italia che in Spagna e in Germania. Alberto Pio, principe di Carpi, nipote di Giovanni Pico della Mirandola e discepolo di Aldo Manuzio, fu tra i lettori critici di Erasmo, coadiuvato forse da umanisti come Sepúlveda, in rapporti cordiali con Erasmo, anche se oggettivamente distante da lui anche in virtù del suo culto per Cicerone.

Nel 1534, scomparso l'arcivescovo Fonseca, e morto un anno e mezzo prima Valdés, anche in Spagna gli antierasmiani conquistano terreno. Erasmiani come Juan de Vergara o Bernardino Tovar

trascorsero quasi un lustro nelle carceri dell'Inquisizione con accuse di erasmismo e di *alumbradismo*. Il professore di Alcalá Mateo Pascual, prima di finire i suoi giorni a Roma, fu oggetto delle attenzioni dell'Inquisizione e i suoi averi vennero dilapidati nel processo nel quale si vide implicato prima della sua fuga dalla Spagna. Anche il canonico di Burgos e teologo della Sorbonne, Pedro de Lerma, entusiasta erasmiano, fu processato dal Sant'Uffizio al suo ritorno in Spagna dopo aver trascorso più di cinquant'anni a Parigi. Già settantenne, alla fine del 1537 lo si obbligò ad abiurare pubblicamente alcune affermazioni prima di fare ritorno nella capitale francese. Questo esempio e molti altri all'interno del mondo religioso e intellettuale spagnolo mostrano, comunque, che il cosiddetto erasmismo spagnolo fu un fenomeno più complesso della ricezione di idee erasmiane o dell'accettazione o discussione di principi dell'erudito olandese.

Un anno dopo la sentenza contro Pedro de Lerma, con la morte dell'inquisitore generale Manrique si chiuse ogni spazio di tolleranza nei confronti di un movimento intellettuale e culturale che aveva trovato nuova linfa nell'opera di Erasmo ma aveva profonde radici nelle correnti spirituali e riformatrici che avevano attraversato la Penisola spagnola fin dal Quattrocento: si pensi a Pedro Martínez de Osma, a Elío Antonio de Nebrija e allo stesso Francisco Jiménez de Cisneros, oppure alle opere di Rodrigo de Santaella o allo spiritualismo e al misticismo castigliani dei primi vent'anni del Cinquecento. Di fronte alla pressione inquisitoriale alcuni abbandonarono la difesa delle loro posizioni umanistiche o critiche nei confronti dell'*establishment* ecclesiastico. Altri, come Juan de Valdés, si spinsero verso forme più complesse di spiritualità in cui luteranesimo e *alumbradismo* confluivano in una posizione del tutto particolare. L'Inquisizione del resto censurò gli scritti di Erasmo in lingua volgare e dispose la minuziosa proibizione di quelli in latino. L'espressione di qualsiasi forma di umanesimo divenne più difficile. Fino al 1536, tuttavia, finché fu in vita, Erasmo e il suo pensiero si trovarono al centro del dibattito teologico e morale europeo. L'ombra dell'erudito olandese, come ha dimostrato il monumentale studio di Bataillon, si proiettava in qualche modo su molta parte di ciò che era rilevante ed europeo ed era latente nel pensiero e nella letteratura spagnola del *siglo de oro*, da Cervantes a Ignazio di Loyola. Questo non significa che ci sia stata un'esatta corrispondenza tra le correnti innovatrici e il pensiero di Erasmo o che ciò abbia significato sempre 'modernità' contro 'tradizione' e 'conservatorismo', come del resto ha dimostrato l'opera di Ann Lu Homza sugli ambienti antierasmiani di Alcalá.

Con il declino politico di Manrique, a cui fu dedicata nel 1527 la prima traduzione castigliana dell'*Enchiridion* e, soprattutto, con la morte di Fonseca, i vecchi tamburi tuonarono di nuovo contro qualsiasi indizio, certo o presunto, di eterodossia. Già nel 1527 Manrique aveva formato una giunta di teologi per raccogliere informazioni su alcuni scritti di Erasmo. L'inquisitore generale aveva cercato di ottenere la certificazione della sua piena ortodossia, come era accaduto già alla Sorbonne, sebbene nell'università parigina si suggerisse a Erasmo – e vi si riuscì – di ritoccare alcuni passaggi dei *Colloquia*. La giunta di teologi castigliani, tuttavia, non terminò i suoi lavori. Negli anni successivi il processo contro Juan de Vergara a Toledo rese evidente quanto diverse potessero essere le forze in grado di istillare nell'Inquisizione il sospetto di eterodossia. Vergara fu denunciato dal teologo della Sorbonne Pedro Ortiz, che trovava inaccettabile che l'umanista castigliano sostenesse che Erasmo non sbagliava nella sua critica delle osservanze alimentari cattoliche e del valore trascendente della confessione auricolare. Si pronunciò anche contro Vergara il benedettino Alonso de Virués, traduttore dei *Colloquia* erasmiani – proibiti nel 1536 –, a sua volta vittima dell'Inquisizione.

Né questi processi, né altri successivi, né l'Indice dei libri proibiti promulgato nel 1559 dall'inquisitore generale Valdés, che censurava le opere di Erasmo più controverse senza arrivare a proibire l'insieme della sua produzione – a differenza dell'Indice romano

pubblicato in quell'anno da Paolo IV –, furono in grado di porre fine alla *querelle* tra tolleranza ed intolleranza nei confronti della critica e del rinnovamento culturale della vita religiosa e delle strutture ecclesiastiche. Prova di ciò furono le persecuzioni che subirono posteriormente il portoghese Damião de Gois – guardiano maggiore della Torre do Tombo di Lisbona, il cui precoce incontro con Lutero e Melantone sembrò sensibilizzarlo nei confronti dei nuovi venti della spiritualità nordica, che poi coltivò con Erasmo – o, già nella sua vecchiaia, a Cinquecento inoltrato, Francisco Sánchez de las Brozas, *El Brocense*, come conseguenza dell'indipendenza della sua dottrina filologica nei confronti della vecchia scolastica e delle irrivenenze di tono erasmiano con cui si prendeva gioco dei frati ignoranti.

Certo è che per queste accuse non si accesero molto roghi; e tuttavia la repressione culturale, intellettuale e ideologica colpì in quell'arco di tempo non gli erasmiani ma i 'dotti', limitando la produzione intellettuale. L'evento forse di maggiore rilevanza da questo punto di vista furono gli autodafé di Valladolid del 1559, nei quali furono giustiziate ventotto persone, tra le quali Carlo di Sesso, italiano, *corregidor* di Toro e ispiratore di un nucleo protestante a Valladolid che si estese a Zamora, Palencia e Logroño. Il Sant'Uffizio divenne strumento di ciò che Rodrigo Manrique, figlio dell'inquisitore generale Alonso, nell'apprendere della sentenza di Toledo contro Vergara, in una lettera diretta il 9 dicembre 1553 da Parigi al suo precettore Luis Vives, definì come il «partito dell'ignoranza»; un partito che non aveva né patria, né un unico nemico nell'Europa del Cinquecento.

(T.A. MANTECÓN MOVELLÁN)

Vedi anche

Alcalá de Henares; *Alumbradismo*; Biblisti, processi ai, Spagna; Carlo V, imperatore e re di Spagna; Cisneros, Francisco Ximénez de; Eguía, Miguel de; Erasmismo; Erasmo da Rotterdam; Góis, Damião de; Indici dei libri proibiti, Spagna; Manrique de Lara, Alonso; Protestantesimo, Spagna; Sepúlveda, Juan Ginés de; Tovar, Bernardino de; Valdés, Alfonso de; Valdés, Juan de; Valladolid, processi di; Vergara, Juan de

Bibliografia

ABELLÁN 1976(a), ASENSIO 1952, AVILÉS FERNÁNDEZ 1980(a), BATAILLON 1977, BATAILLON 1991, BATAILLON 1996, BURKE 2002, GARCÍA CÁRCCEL 1996, HAMILTON 1993, HOMZA 2000, JIMÉNEZ MORENO 1996, MARTÍNEZ-BURGOS 2002, NIETO 1979, PASTORE 2004, PONS FUSTER 2003, REVUELTA SAÑUDO-MORÓN ARROYO 1986

Erasmo da Rotterdam - Nacque probabilmente nel 1469, figlio secondogenito di un prete, Gerardus, e della sua concubina. Attenendosi a una consuetudine umanistica, aggiunse al nome di battesimo, Erasmus – il nome di un santo ausiliatore –, l'epiteto 'Roterodamus' dalla sua città di nascita, e il prenome Desiderius, forma latinizzata del nome di battesimo riportato alla radice greca. La storiografia pone concordemente la sua formazione sotto il segno di un duplice movimento, la *devotio moderna*, propria dell'area dei Paesi Bassi e della Germania, che Erasmo assorbì nella scuola capitolare di Deventer, da lui frequentata da giovanissimo, e l'umanesimo italiano, con il cui programma egli venne a contatto sempre a Deventer attraverso Alexander Hegius, che fu fra i suoi maestri, e più indirettamente attraverso Rudolf Agricola, il più eminente umanista dei Paesi Bassi. Dopo la morte del padre, Erasmo e suo fratello furono posti nella scuola di 's-Hertogenbosch, presso i Fratelli della Vita Comune, scuola anch'essa permeata dai fermenti della *devotio moderna*, e poi collocati in un monastero. Erasmo fu sistemato tra i canonici regolari di Steyn, presso Gouda (1487), dove sviluppò la sua formazione sui classici latini e sugli umanisti italiani, e dove presero forma i suoi primi scritti (lettere ai confratelli, un trattato ascetico *De contemptu mundi*, componi-

menti poetici). Nel 1492 ricevette l'ordinazione presbiteriale. Lasciò il chiostro nel 1493 per non rientrarvi mai più, deponendo poi l'abito nel 1507 e ottenendo una dispensa che lo autorizzava a vivere come chierico secolare (1517). Dopo l'uscita dal chiostro e fino alla morte (1536) visse una vita di libero intellettuale e di pubblicista. La notevole agiatezza che alla fine raggiunse fu il frutto primariamente del suo lavoro di scrittore e solo secondariamente della munificenza dei potenti e del favore dei grandi che i prodotti di quel lavoro gli conciliarono.

Considerata dal punto di vista delle istituzioni preposte al controllo dell'ortodossia, la biografia intellettuale di Erasmo si presta a essere suddivisa in tre fasi: dal 1493 al 1514, dal 1514 al 1523, dal 1524 al 1536. Il capitolo più controverso del rapporto di Erasmo con l'Inquisizione segue però alla sua morte.

1. La prima fase della vita di Erasmo è posta sotto l'insegna degli *studia humanitatis* (*studia humaniora, bonae litterae*), cioè della cultura classica. Nel 1493 egli lasciò il chiostro – per ricoprire l'ufficio di segretario del vescovo di Cambrai – con l'obiettivo di completare la sua formazione umanistica, imparando il greco e ampliando il suo canone di letture di autori classici e italiani moderni. Dovendo contemporaneamente assicurarsi la sopravvivenza, assunse qualche volta, in questi anni, l'ufficio di segretario, più spesso quello di precettore privato; alla fine del periodo ricoprì la carica di professore. Il suo inquieto itinerario europeo di questo periodo risponde al duplice obiettivo di sopravvivere e di allargare l'orizzonte delle sue conoscenze: dal 1495 al 1499 fu a Parigi (studiò alla Sorbonne); dal 1499 al 1500 a Londra; dal 1500 al 1501 a Parigi e Orléans; dal 1501 al 1504 nei Paesi Bassi; dal 1504 al 1505 di nuovo a Parigi; dal 1506 al 1509 in Italia (si laureò in Teologia all'Università di Torino); dal 1509 al 1514 in Inghilterra; nel 1514 ritornò sul continente attraverso la Renania. Le tappe più importanti della sua produzione sono il battagliero manifesto che scrisse a sostegno delle *humanae litterae* contro i 'barbari' – i filosofi scolastici ma anche i rappresentanti della tradizione ascetica (*Antibarbari*) –, una raccolta di proverbi classici che arricchendosi di edizione in edizione arrivò a contare circa 4300 voci e divenne una miniera di erudizione classica (*Adagia*), le prime versioni di un fortunato manuale di stile epistolare (*De conscribendis epistolis*) e di un altrettanto fortunato trattato di retorica (*De duplici copia verborum ac rerum*), traduzioni dal greco (Luciano, Euripide), il primo nucleo di un manuale di conversazione latina che si svilupperà nei celebri *Colloquia familiaria*. Spiccano in questo panorama un'operetta di edificazione che avrebbe avuto grande diffusione nelle lingue vernacolari (*Enchiridion militis christiani*) e un paradosso di carattere umanistico, destinato a un successo imperituro, l'*Encomium Moriae*. Con questa produzione Erasmo si qualificò come uno degli umanisti più insigni d'Europa, imponendosi al tempo stesso come depositario di una enorme erudizione classica e come creatore di una prosa latina di estrema eleganza ed agilità, capace di sostenere con successo il confronto con i modelli dell'antichità.

Nelle istituzioni adibite al controllo dell'ortodossia questo astro in ascesa non suscitò allarme. L'umanista brillante, padrone della tecnica argomentativa del *pro et contra* e delle ambivalenze della disputa teologica, abile giocoliere dialettico (folia/saggezza), poté attaccare l'itinerario formativo scolastico, irridere la tradizione ascetica, sferrare con asprezza teologi e papi (senza risparmiare il regnante Giulio II), delineare un modello di pietà interiorizzata che si dichiarava superiore alle devozioni cerimoniali e alla materializzazione del sacro (inclusa la professione monastica), senza che le istituzioni della Chiesa avvertissero una sfida. I rapporti del grande dotto con i centri del potere ecclesiastico non registrarono attriti.

2. L'anno 1514 segnò una svolta. L'accordo con lo stampatore Johann Froben di Basilea mise Erasmo al riparo da problemi finanziari e gli garantì, col tempo, l'agiatezza. La città renana, da dove i suoi libri cominciarono a diffondersi per tutta l'Europa, divenne da allora in poi il baricentro della sua attività – anche se egli compì soggiorni in Inghilterra, nei Paesi Bassi meridionali, soprattutto

nella città universitaria di Lovanio (1517-1521). La raggiunta indipendenza, unita alla venerazione dalla quale si trovò circondato tra gli umanisti dell'area renana, non fu estranea alla sicurezza con la quale egli ora enunciò e mise in atto il suo programma. I grandi lavori che maturarono in questo periodo, anche se erano stati avviati negli anni inglesi immediatamente precedenti, attestano una straordinaria concentrazione e documentano una produttività vulcanica. Una nuova edizione degli *Adagia* arricchita di saggi politici anatemizzò la guerra come forma di soluzione dei conflitti, espresse in termini forti una critica dell'apparato di potere della Chiesa che non sentiva più il bisogno di celarsi dietro la maschera della Follia, denunciò la brama di potere e l'avidità dei principi secolari. Seguirono, in rapida successione, trattatelli sull'educazione del principe e altri scritti pedagogici, un manifesto pacifista, un elogio del matrimonio (in controcanto rispetto a san Girolamo), che fecero di Erasmo la coscienza critica della società cristiana; anche numerosi testi umanistico-retorici, elaborati nel periodo precedente, ora perfezionati, vennero ad alimentare la prospera tipografia frobeniana. Le grandi imprese di questo periodo furono però di più ampio respiro: prima di tutto l'edizione – dedicata al pontefice Leone X – del Nuovo Testamento con una nuova traduzione latina e un ampio apparato di note (1516), che edizioni successive avrebbero perfezionato; l'avvio dell'erculeo programma delle edizioni filologicamente avvertite dei padri della Chiesa con la stampa del primo volume – dedicato all'arcivescovo di Canterbury – delle opere di Girolamo (1516); l'avvio del programma di esposizioni parafrastiche dei libri del Nuovo Testamento; l'inizio della serie delle esposizioni dei salmi. Erasmo aveva trovato la sua vocazione: applicare le sue competenze filologiche e la sua maestria retorica allo studio, all'interpretazione e alla divulgazione della Scrittura. Queste iniziative di lungo respiro rientravano nel programma culturale dell'umanesimo biblico di conio basileese, che divenne il seminario nel quale si formarono alcuni dei futuri protagonisti della Riforma nell'area renana (Johannes Ecolampadius, Martin Butzer, Wolfgang Capito).

Proprio l'esegesi scritturale fu il campo di tensione nel quale s'innescò il conflitto tra Erasmo e i maestri delle grandi facoltà di Teologia, detentori di uffici inquisitoriali o consultori accreditati degli inquisitori. Fin dal 1514, quando la traduzione del Nuovo Testamento era ancora poco più di un progetto, Maarten van Dorp, professore a Lovanio, aveva giudicato eversivo quel progetto e aveva cercato di distoglierne Erasmo (riguardo all'*Encomium Moriae* si era limitato a consigliare di affiancare all'elogio della follia un elogio della saggezza). Negli anni successivi i toni s'inacerbirono, le accuse di eresia divennero martellanti, gli avversari aumentarono di peso: Jacob van Hoogstraten (Hochstratus), domenicano di Colonia e inquisitore nelle tre province tedesche, Jean Briart (Johannes Astensis), vicesegretario dell'Università di Lovanio, Jacques Masson (Jacobus Latomus), il più influente teologo di Lovanio, soprattutto Nicolaas Baechem (Egmondanus), priore del Collegio dei carmelitani di Lovanio, nominato inquisitore da Carlo V, sono solo alcuni degli accusatori che resero la posizione di Erasmo a Lovanio insostenibile. Essi trovarono vociferanti alleati in Inghilterra (Edward Lee o Eduardus Leus, Henry Standish o Standicius, vescovo di St. Asaph), in Spagna (Diego López de Zúñiga, o Stunica, o Estúñiga, ecc.), poco più tardi in Francia e in Italia.

Associato con Johann Reuchlin e poi, a partire dal 1518, con Lutero – a favore del quale in quell'anno aveva preso pubblicamente posizione –, Erasmo si trovò esposto a sospetti di eresia nella stessa Roma. Le relazioni del nunzio Girolamo Aleandro attestano quanto quei sospetti fossero arrivati in alto (1520-1521). Quando Hoogstraten arrivò a Lovanio (1519), portando con sé la condanna degli scritti di Lutero emessa dall'Università di Colonia, quando l'Università di Lovanio si associò a quella condanna, la prospettiva che le opere di Erasmo venissero sottoposte alla stessa procedura diventò molto concreta: nell'ottobre 1520 Nicolaas Baechem predicava pubblicamente che Lutero aveva attinto i suoi

errori da Erasmo e che i libri dei due meritavano lo stesso trattamento. Erasmo adottò la strategia di tenersi in stretto contatto epistolare con i suoi più influenti corrispondenti e patroni, specialmente quelli residenti in Curia (a cominciare dal papa), di dare la massima pubblicità alle lettere cerimoniose ed elaborate che inviava e riceveva da loro, di presentare gli attacchi dei quali era oggetto come iniziative individuali di emuli invidiosi, sconfessati dai loro stessi superiori. In realtà si sentiva accerchiato. La stesura di apologie divenne la sua attività principale. Nessun procedimento fu aperto contro di lui; ma da Roma gli fu segnalato che gli era stata concessa una tregua in attesa che venisse in Curia di persona – e che scrivesse contro Lutero.

3. A quelle aspettative Erasmo rispose pubblicando, nel settembre 1524, la diatriba *De libero arbitrio*, con la quale prendeva le distanze da Lutero, senza demonizzarlo, anzi adottando il suo metodo argomentativo. La pubblicazione della diatriba ebbe l'effetto di collocare l'autore nella posizione di centro tra i due poli. Fu un effetto calcolato: la genialità del pensatore politico reagì alla polarizzazione del confronto religioso inventando la categoria politica del centro. Erasmo costruì se stesso come l'uomo dell'equilibrio e si propose come mediatore tra i fronti. Trovò molti alleati involontari: le massicce denunce di eresia luterana a suo carico, o addirittura di arianesimo, che continuavano a fiorire sul versante cattolico (Noël Beda, Pierre Cousturier, Josse Clichtove, tutti e tre teologi della Sorbonne, il cardinale Egidio da Viterbo, Agostino Steuco, il principe Alberto Pio in Italia, ecc.); il ponderoso trattato di Lutero *De servo arbitrio* (rinfrescato poi da una lettera «calumniosissima»), gli attacchi contro di lui di Martin Butzer, di Otto Brunfels, di Gerard Geldenhouwer, di altri 'evangelici' che maturavano sul versante protestante – una massa di testimonianze venne a corroborare l'immagine di un Erasmo vittima degli opposti estremismi. Fra questi alleati involontari il più influente fu forse Ulrich von Hutten, che nel 1523, poco prima della morte immatura, aveva pubblicato una appassionata *Expostulatio cum Erasmo Roterodamo*, in cui accusava il suo ex venerato maestro di doppiezza, di simulazione e di opportunismo calcolatore: il grande uomo corteggiava e lusingava i papisti, affermava Hutten, perché gli conveniva; il suo intelletto e il suo cuore stavano dall'altra parte. Nella Basilea della Riforma (1529), ma soprattutto nella Roma dell'emergenza anti-Riforma, l'immagine di un Erasmo ambiguo e oscillante si sovrappose a quella dell'Erasmo mediatore e l'offuscò. La linea politica che prevalse in Curia tuttavia fu quella di risparmiare il grande uomo per non spingerlo nel campo avverso. A Roma Erasmo rifiutò di andare; ma lasciò per alcuni anni la Basilea riformata per la cattolica Freiburg im Breisgau (1529-1535), ritornando a Basilea soltanto nell'ultimo anno di vita. L'offerta della porpora cardinalizia, fattagli da Paolo III nel 1536, gli garantì che dalla Roma del pontefice Farnese egli non aveva niente da temere.

Ma l'ingranaggio dell'inchiesta per sospetta eterodossia non si era fermato. Nel 1526 e nel 1527 la facoltà di Teologia della Sorbonne condannò una serie di proposizioni estratte dalle opere di Erasmo da uno dei suoi nemici capitali, Noël Beda (che considerava l'umanista un «clandestinus lutheranus»). Con particolare durezza la facoltà si espresse sui *Colloquia*, dichiarando che quella lettura doveva essere interdetta a tutti. Un'assemblea di teologi spagnoli fu espressamente convocata a Valladolid nel 1527 per vagliare la dottrina di quell'autore sospetto le cui opere dilagavano anche nella Penisola iberica. Erasmo poté allora contare sul patrocinio di Francesco I e del Parlamento di Parigi da un lato, dell'arcivescovo di Siviglia e grande inquisitore spagnolo Alonso Manríque de Lara dall'altro. Morì senza che nessun inquisitore avesse aperto un processo contro di lui.

4. I risultati dell'inchiesta (o delle inchieste) per eresia condotta sulle opere di Erasmo nella prima metà del secolo maturarono nel corso della seconda metà. Fu in particolare la condanna della Sorbonne e dei *magistri* parigini a influenzare durevolmente teologi e controversisti. Non vi è dubbio che le disposizioni dell'Indice

dell'Inquisizione romana, il primo Indice ufficiale della Chiesa (1559) – nel quale Erasmo compare tra gli autori le cui opere sono interamente proibite – equivalgono a una condanna inquisitoriale *post mortem*. In Italia esse causarono il sequestro e la distruzione indiscriminata e massiccia dei suoi libri. In seguito però la Congregazione del Sant'Uffizio e la Congregazione dell'Indice assunsero posizioni diversificate. L'Indice del Concilio di Trento o di Pio IV (1564) prevede la condanna di cinque sue opere soltanto e l'espurgazione di tutte le altre. Poiché l'espurgazione non venne messa in atto, quei libri, gravati dalla condanna totale del 1559, continuarono a essere distrutti o almeno requisiti; ma a monte di questa prassi d'intransigenza, le posizioni dei consultori dell'Indice inclinavano piuttosto per una rimessa in circolazione della maggior parte delle opere erasmiane previa espurgazione.

Le Inquisizioni spagnola e portoghese avevano originariamente assunto una posizione più mite dell'Inquisizione romana. Le norme da esse varate nei tardi anni Quaranta e nei primi anni Cinquanta evidenziano una sistematica circolarità di divieti tra Parigi (Indice del 1545) e specialmente tra Lovanio, Anversa e i due regni iberici, che favorì la limitata sopravvivenza delle opere di Erasmo. Rispetto alle proibizioni portoghesi, le ispaniche sono caratterizzate da una discriminante linguistica. L'Indice spagnolo del 1559, che riproduce quasi integralmente le condanne del catalogo di Lovanio del 1550, del catalogo portoghese del 1551 e dell'Indice dell'Inquisizione spagnola del 1551, proibiscono otto titoli in castigliano, sei titoli sia in latino che in castigliano (*Encomium Moriae*, *Colloquia*, *Modus orandi*, *Exomologesis*, *Enchiridion*, *Lingua*), nove titoli in latino. Buona parte della produzione erasmiana (i testi controversistici, le apologie, gli *Adagia*, il *Novum Testamentum*) rimaneva così accessibile in latino. A oltre trent'anni di distanza, l'Indice spagnolo del 1583, riproducendo in gran parte quello di Anversa del 1570, proibiva tutte le opere tradotte in castigliano e in francese (e una in italiano); quindici opere risultavano proibite qualunque fosse la lingua nella quale erano state scritte; gli *Adagia* erano permessi solo nell'edizione di Paolo Manuzio; la circolazione della restante produzione erasmiana era autorizzata previa espurgazione. A partire dal 1584 l'esistenza di un *Index expurgatorius*, redatto sotto la direzione del cardinale Gaspar de Quiroga, dava al lettore spagnolo una concreta possibilità di rispettare quella condizione restrittiva e così di conservare le opere di Erasmo non condannate (una facoltà analoga aveva offerto l'*Index expurgatorius* di Benito Arias Montano ai lettori cattolici dei Paesi Bassi a partire del 1571). Non mi sono note indagini sistematiche sul patrimonio librario spagnolo che ci informino sugli effetti di questo relativo liberalismo.

In Portogallo la recezione dell'Indice di Roma del 1559 determinò una svolta repressiva in norme fino ad allora relativamente permissive. Mentre l'Indice del 1547 aveva proscritto solo quattro titoli di Erasmo – due in latino, due in latino e in volgare – e l'Indice del 1551 si era limitato a proscrivere dodici, l'Indice emesso nel 1561, adeguandosi a quello romano del 1559, elenca «Desiderius Erasmus Roterodamus» ed «Erasmus Roterodamus» tra gli autori «quorum libri et scripta omnia prohibentur» (ILI). A partire dal 1561, l'Inquisizione portoghese si allineò su quella romana, facendo proprie le direttive pubblicate successivamente dell'Indice tridentino (1564) e dell'Indice di Clemente VIII (1596), che improntano di sé gli Indici portoghesi del 1564, del 1581 e del 1597. Anche in Portogallo solo un'indagine sistematica del patrimonio librario permetterà di stabilire se le opere di Erasmo, per effetto di questa normativa dilatoria, furono poste «en indefinida cuarentena» (GILLY 2005).

(S. SEIDEL MENCHI)

Vedi anche

Aleandro, Girolamo; Arias Montano, Benito; Bibbia; Erasmismo; Erasmismo, Spagna; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Lovanio; Manrique de Lara, Alonso; Paolo III, papa; Quiroga, Gaspar de

Bibliografia

ALLEN ET ALII 1906-1958, AUGUSTIJN 1986, ASSO 1993, BAIN-TON 1969, BIETENHOLZ-DEUTSCHER 1985-1987, ERASMUS 1703-1706, ERASMUS 1969-, ERASMUS 1974-, ERASMUS 2002, ERASMUS 2004, GILLY 2005, ILI, SEIDEL MENCHI 1987

Eresia formale - Il concetto indica un consapevole, intenzionale e ostinato mantenersi ancorati a opinioni rigettate come eretiche dalla Chiesa, in particolare l'intenzionale negazione di un dogma della Chiesa da parte di un battezzato. L'eresia formale era punita con pene spirituali e temporali; al contrario, l'errore inconsapevole non era considerato un'eresia formale, ma materiale e non era passibile di pena ordinaria. Il rifiuto complessivo della dottrina della Chiesa da parte di un membro che rigettava il battesimo cattolico veniva indicato come apostasia; la separazione dal papa, dal vescovo e quindi dalla Chiesa, per lo più unite con l'eresia, come scisma. Come istanza ultima per definire l'eresia e individuare i rei e i sospetti di delitti di eresia in epoca moderna il papato promosse la fondazione della Sacra Congregazione del Sant'Uffizio. Pene spirituali (ma con effetti temporali) che colpivano l'eresia erano l'*excommunicatio latae sententiae* riservata al pontefice, la negazione della sepoltura in terra consacrata, l'irregolarità, e, nel caso del clero, la perdita dell'ufficio e dei gradi. Pene temporali il rogo, l'infamia, la confisca dei beni. Nel diritto canonico odierno la Chiesa si limita a comminare pene spirituali.

Il contrario positivo dell'eresia è la *fides*, e ci sono state diverse interpretazioni riguardo alle misure e ai metodi per definirla (e dunque dire che cosa sia l'eresia). Nel medioevo trionfò l'idea di un soggettivo dovere di fede, e pertanto a partire dal Concilio di Trento la questione della qualità dogmatica dell'insegnamento della fede passò in primo piano. La tarda scolastica considerò eresia non solo la negazione della verità della Rivelazione, ma ogni seria minaccia alla fede della comunità, e ogni ostinata opposizione alla disciplina della Chiesa. Più tardi ci fu la tendenza a parlare di eresia solo quando c'erano dichiarazioni in netto contrasto con le verità sicure della fede. Tuttavia neanche il Concilio di Trento giunse a fare chiarezza riguardo alla materia. Il concetto di fede fu ancora una volta stabilito non solo dall'interesse teorico per le verità di fede, ma dalla preoccupazione pratica riguardante la minacciata *integritas fidei* e perciò fu inteso in senso ampio.

In seguito la questione di cosa fosse eresia si pose ancora. Nei *Loci theologici* per esempio Melchor Cano distinse tra «verità di fede» (verità della fede cattolica) e «verità cattoliche». Mentre le prime appartenevano in senso stretto alla fede, tanto che se fossero state eliminate si sarebbe eliminata la fede stessa, le seconde, anche se riconosciute da tutta la Chiesa, non erano necessarie alla fede. Le tesi che si opponevano alle «verità di fede» Cano le indicò come eretiche, le opinioni opposte alle «verità cattoliche» solo come erronee. Alla fine del XVIII secolo il processo che portò alla messa all'Indice di Johann Lorenz Isenbiehl dimostra che la controversia sorta nel tardomedioevo intorno ai concetti di fede e di eresia non si chiuse affatto all'interno dell'Inquisizione romana. Nella teologia della prima scolastica il concetto di eresia, alla fin fine, era delimitato non chiaramente da atteggiamenti avversari alla fede o ostili alla Chiesa. E dunque anche le conclusioni teologiche tradizionalmente accettate dovevano essere ritenute certezze di fede. Il concetto di eresia sottostava a una definizione particolarmente ampia laddove la fede veniva fissata come tutto ciò che era creduto dalla Chiesa, anche se non ancora definito dogmaticamente, e la fede veniva indicata molto genericamente come rivelazione, senza una precisa attenzione al *locus theologicus* (Scrittura, tradizione o definizioni della Chiesa). L'affermazione che dall'Illuminismo in avanti la verità e il concetto di eresia risultano sempre più indistinti (SÄGMÜLLER 1914: I, 81 e 422; II, 376 sgg.) è dunque ingannevole, perché fu proprio l'Illuminismo che tentò di trovare un concetto di eresia più strettamente definibile.

In età tardomedievale e moderna la definizione dell'eresia formale occupava ampio spazio anche nella manualistica inquisitoriale, dal trattato di Nicolau Eymerich a quello di Eliseo Masini. Indicazioni al riguardo nella storiografia più recente (BERETTA 1998).

(D. BURKARD)

Vedi anche

Apostasia; Battesimo; Cano, Melchor; Concilio di Trento; Isenbiehl, Johann Lorenz; Manuali per inquisitori; Pene infamanti; Scomunica

Bibliografia

BERETTA 1998, BURKARD 2002, FLATTEN 1963, LANG 1953, NEVEU 1993, SÄGMÜLLER 1914

Eresia, sospetto di - Il diritto inquisitoriale definisce il sospetto di eresia come la supposizione sostenuta da indizi che una specifica persona aderisca a un errore di fede. Il sospetto è presente quando un qualche segnale esterno – allontanamento dalla vita di Chiesa, dai suoi riti, dalle sue regole di diritto, dal suo insegnamento, con le parole o con i fatti – lascia supporre un errore di fede in una persona. Gli inquisitori distinguevano così tra la vera eresia, che consisteva in un errore di fede invisibile, immateriale e intellettuale (*error intellectus*), e un visibile stato di fatto che si poggiava su un errore (*factum haereticale*) (ALBIZZI 1683: cap. 36, n. 3). Tradotto nel diritto ciò significava, per esempio, che si faceva differenza tra il possesso di libri ereticali (*factum haereticale*) e il pensiero sul contenuto dei libri stessi (*error intellectus*). I processi inquisitoriali contro persone sospette di eresia, di conseguenza, avevano lo scopo di esaminare, di confermare o di eliminare il sospetto. Ne deriva che dietro al *factum haereticale* non vi era sempre un errore di pensiero, anche se il dato di fatto che aveva sollevato il sospetto doveva essere comunque punito. Chi vi incappava non era però condannato come eretico formale.

Il diritto inquisitoriale stabilì del resto diversi gradi di sospetto. Nel *Directorium inquisitorum* Nicolau Eymerich distinse le tre forme di *suspicio levis*, *suspicio vehemens* e *suspicio violenta*. Tanti più indizi c'erano per una presunzione di errore riguardo la fede, tanto più erano gravi, tanto più forte era il sospetto di eresia (EYMERICH-PEÑA 1587: *secunda pars*, qq. 41-43, 55-56). In alcuni manuali della prima età moderna, come per esempio nella *Prattica* del cardinale Desiderio Scaglia (edita in MIRTO 1986), si faceva distinzione solo tra il sospetto di eresia leggero e quello grave (*suspicio levis* e *suspicio vehemens*). Vista nell'ottica della classificazione del diritto, la distinzione influiva soprattutto sulle forme dell'abiura e sulle sue conseguenze. I sospetti di eresia leggera dovevano abiurare *de levi*, i sospetti di eresia grave *de vehementi*. Secondo il diritto inquisitoriale medievale i sospetti di eresia che avevano abiurato *de vehementi* ed erano recidivi potevano essere considerati relapsi e puniti soprattutto con la pena capitale. Nella prassi della prima età moderna tale norma non sembra tuttavia applicarsi con coerenza. Tra quanti potevano essere sospettati Eymerich inserì le persone che ostacolavano il lavoro degli inquisitori, coloro che nonostante il mandato di comparizione non si presentavano davanti al tribunale, quelli che da più di un anno erano scomunicati e tutti i fautori e i sostenitori di eretici. Chi era solito avere relazioni di fiducia con eretici, accogliendoli o proteggendoli in qualche modo, era considerato un sospetto di eresia grave. Accanto a loro, anche se non ne era stata provata l'eresia, potevano essere accusati i bestemmiatori, gli spergiuri e i maghi. In modo vago Eymerich definì sospetti leggermente di eresia anche quanti si erano allontanati dalla vita cristiana (EYMERICH-PEÑA 1587: *secunda pars*, q. 56). Sebbene il diritto inquisitoriale medievale avesse chiara la categoria del sospetto di eresia, nella storia dei tribunali della fede la caccia di massa ai sospetti di eresia fu un fenomeno tipico della prima età moderna. Indicativo è in tal senso il commento di Francisco Peña

al testo di Eymerich, nel quale si definiva la lista dei sospetti di eresia che nel *Directorium* era elaborata ancora in modo incompleto. Da aggiungere secondo Peña erano le persone che non denunciavano gli eretici, quelle che possedevano libri proibiti, i bigami, ecc. La regola del diritto inquisitoriale secondo cui il sospetto di eresia era destato da un segno esteriore di deviazione permetteva di ampliare una categoria molto elastica e ai tribunali della fede di bollare come eresie diverse forme di trasgressione (EYMERICH-PEÑA 1587: *commentarius* 81).

Ricerche di tipo quantitativo, del resto, dimostrano che il gruppo dei sospetti per eresia crebbe in modo considerevole in Spagna sin dalla metà del XVI secolo e in Italia dagli anni Ottanta del Cinquecento (CONTRERAS-HENNINGSSEN 1986: 113; MONTER-TEDESCHI 1986: 105-107). Accanto a magia, stregoneria, divinazione e bestemmia l'Inquisizione romana perseguiva ormai come delitti per sospetto di eresia anche il consumo di cibi proibiti, la lettura di libri vietati, la *sollicitatio ad turpia*, la bigamia, la celebrazione della messa senza benedizione o la profanazione dell'ostia (bolla *Immensa Aeterni Dei*, del 22 gennaio 1588, in *BULLARIUM COCQUELINES* 1733-1762). Dall'Inquisizione spagnola di solito furono perseguiti come atti ereticali anche la sodomia e la resistenza al Sant'Uffizio. La gamma delle trasgressioni colpite tuttavia variò a seconda che si trattasse del tribunale papale o di quelli iberici. Per esempio la bigamia era ritenuto un grave reato per l'Inquisizione romana, mentre per la spagnola era solo un delitto leggermente sospetto d'eresia. Di un gran numero di imputati, comunque, non fu mai provata l'eresia formale.

In conclusione, con la formula del sospetto (o del 'sapore') di eresia ai tribunali della fede della prima età moderna fu possibile estendere la loro amministrazione della giustizia includendo vari ambiti della morale sociale e della vita cristiana.

(K. SIEBENHÜNER)

Vedi anche

Abiura; Abuso di sacramenti e sacramentali; Eresia formale; Eymerich, Nicolau; Manuali per inquisitori; Scaglia, Desiderio

Bibliografia

ALBIZZI 1683, BERETTA 1998, *BULLARIUM COCQUELINES* 1733-1762, CONTRERAS-HENNINGSSEN 1986, EYMERICH-PEÑA 1587, MIRTO 1986, MONTER-TEDESCHI 1986, PROSPERI 1996, SIMANCAS 1573

Eretico, rappresentazione, età moderna - Agli inizi dell'epoca moderna la definizione di eretico non poteva considerarsi più univoca e, tanto quanto la nozione si venne modificando, così se ne modificò la rappresentazione. Tra i cambiamenti innescati dalla frattura religiosa cinquecentesca vi fu anche quello di favorire una diversa rappresentazione dei valori teologici che erano impliciti nella categoria di eresia. Per quanto riguarda più in generale l'iconografia, va tenuto presente lo sconvolgente evento che investì le raffigurazioni del sacro: ossia che esse, nelle aree riformate, scomparvero. Infatti le antiche idee iconoclaste, rimaste vive nel corso dei secoli, vennero riprese dalla Riforma. Il mondo cristiano non aveva mai rifiutato la tradizione iconografica, che risaliva ai primi secoli della Chiesa. Un limitato uso delle immagini è attestato anche nelle comunità delle catacombe, timorose non solo per le rappresaglie romane, ma anche per il rischio che l'impiego delle immagini comportasse una ricaduta nell'idolatria. E fu a quel timore che si riallacciò la Riforma, ripudiando un'iconografia viva nel medioevo e l'uso di immagini che, stando alla dottrina ufficiale della Chiesa, dovevano essere onorate non per intrinseca virtù, ma solo perché favorivano l'adorazione del Dio che evocavano e che dovevano rappresentare devotamente. In area riformata le immagini scomparvero non solo perché non si rappresentò più il corpo clericale e il rituale, reso superfluo; non solo perché si abolirono alcuni sacramenti e il culto dei santi. Anche le raffigu-

razioni di Dio, di Gesù Cristo e della Madonna furono eliminate: agli occhi dei riformatori, infatti, non si trattava che di idoli e di ciarpane (*superstitio*) usato da chi non era in grado, in altro modo, di insegnare la dottrina. Non mancò tuttavia una libellistica riformata antipapale in cui si gridò all'Anticristo e si raffigurarono la Chiesa di Roma e i pontefici in quelle vesti; e non mancarono pochi e significativi esempi di impiego di raffigurazioni anche in campo riformato. Tali casi, largamente studiati, si discostano dal tema presente.

Nelle aree protestanti nel XVI secolo l'eretico fu poco o per nulla raffigurato. Dopo, invece, le immagini si moltiplicarono, sovrapponendosi spesso a quelle dell'ateo quando si trattava di rappresentare la 'falsa filosofia'. Esempio è in tal senso il frontespizio dell'opera dell'inglese, calvinista ortodosso, William Twisse, *Vindiciae gratiae, potestatis ac providentiae Dei* (Amsterdam 1632) (FIG. 39). La serie di immagini dei filosofi situati nelle due colonne contrapposte servono a indicare la derivazione da un lato della *Vera Religio* (rappresentata da una figura angelica con sguardo frontale, con in mano una croce e nell'altra mano la Scrittura aperta sulle ginocchia); dall'altro l'*Humana Sapientia*. Nei riquadri che la precedono, la *Vera Religio* rappresenta Calvino impegnato nella lettura, e prima di lui Agostino in preghiera e, sopra ancora, Paolo con una spada e la Bibbia. La colonna indicante l'*Humana Sapientia* invece rappresenta la figura alata con una maschera in mano attraverso la quale guarda di sbieco, inequivocabile segno di inganno e di debolezza. Significativamente, all'*Humana Sapientia* sono fatte precedere le figure di Miguel Servet (intento nella lettura, di Pelagio (con gli occhiali in mano) e, prima fra tutte, quella di Platone, con una pergamena aperta sulle ginocchia. Twisse vuole così sancire, anche visivamente, fin dal frontespizio della sua opera, la pericolosità della filosofia, e in particolare di quella di Platone, che ai suoi occhi aveva ingenerato le eresie di Pelagio e poi di Servet, e che egli vede – e siamo nei primi decenni del XVII secolo – ancora come la salda base dell'ingannevole sapienza umana. Non si trattava di una novità: nella sua personificazione iconografica, oltre che nelle figure di specifici autori, antichi e moderni, pagani e non pagani, la Filosofia era riconosciuta di frequente come la 'madre di tutte le eresie'. Del resto, come ci invita a pensare per analogia l'autore della voce *Hérétique* dell'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, la rappresentazione dell'eretico non fu che il frutto di una costruzione visiva, di una 'tattica per far credere' alla perversità del soggetto. Un'evidenza, una prova figurale della malvagità dell'eretico che tuttavia veniva dimostrata altrove: nelle immagini si dispiegava un pericolo indicato dai teologi, che nella sua epifania paurosa si faceva visibile e comprensibile agli occhi di tutti.

Persuadere con le immagini, con intenti insieme pedagogici ed emotivi, fu una tecnica di insegnamento religioso e divenne un elemento della pratica devozionale la cui lunga storia data al medioevo. Un fenomeno di un'enorme portata estetica di cui nell'epoca della Riforma la Chiesa di Roma avvertì tutto il pericolo. Fu proprio per mettere a riparo dal potere delle immagini, argomentava il cardinale Gabriele Paleotti, che dell'eretico e dell'ateo doveva essere cancellata ogni traccia evocativa con la *damnatio memoriae*: «è chiaro che con la pittura, sì come con i libri, pare che si conservi honorata memoria della persona, la quale da gli heretici deve essere affatto cancellata, sì come fu già da diversi imperatori ordinato» (PALEOTTI 1990). Secondo il dettato del Concilio tridentino – Paleotti ne era convinto – esisteva un'unica modalità secondo la quale era possibile raffigurare, pur in modo comunque eccezionale, gli atei e gli eretici, ed era quella di ritrarli insieme alle loro punizioni, ai tormenti che venivano loro inflitti. In questo modo solamente l'immagine poteva veicolare il giusto messaggio al fedele, e la visione dell'eretico che subiva la sua condanna avrebbe potuto insegnare il giusto timore.

E tuttavia, prima di quella data, raffigurazioni dell'eretico non

erano mancate. Si guardi per esempio al manoscritto quattrocentesco del *Tractatus contra sectam vaudensium* di Jean Taincture (BNF, ms. Fr. 961, f. 1), con immagini volte a comunicare all'osservatore tutta l'efferatezza dell'errore che la setta (i valdesi) ha commesso in fatto di religione (FIG. 40). Le fisionomie dei personaggi non sono deformate, ma gli eretici sono rappresentati mentre adorano il posteriore di un caprone, che simbolizza la presenza satanica, e in cielo volano diavoli e streghe. Né mancano rappresentazioni della profonda malvagità dell'eretico Carino che non esita a colpire alle spalle l'inquisitore san Pietro Martire mentre prega (capolettera miniata, XIII sec., Morgan Library, New York, M. 72, particolare, FIG. 41) o a tagliare la testa al frate con un colpo deciso di spada avendo sul viso un'espressione di odio e di violenza. Emblematico e assai famoso è l'affresco *La predicazione dell'Anticristo* di Luca Signorelli (cappella di San Brizio, duomo di Orvieto, 1499, FIG. 43). Il pittore pone l'eretico, che parla a un raduno di gente varia e disattenta, sopra un piedestallo quadrato di marmo bianco, con ai piedi tabernacoli, vasi di bronzo, piatti preziosi e ostensori ammucchiati, simboli che sanciscono la forza malefica e dolente di questo Anticristo che ha alle spalle il diavolo, in veste di suggeritore, pronto a soffiare nelle sue orecchie le parole della malvagia predica. Ciò che colpisce di più l'osservatore sono comunque le fattezze dell'eretico, a cui Signorelli ha attribuito il viso e l'abbigliamento di Gesù, unico caso di un Anticristo che richiami i tratti di Cristo stesso. Le ricchezze ai piedi dell'Anticristo e la transazione di denaro tra il ricco mercante e la donna in primo piano nel gruppo centrale degli ascoltatori rappresenta il cattivo uso dei beni, uno dei vizi dell'Anticristo. Sul lato sinistro dell'affresco e sullo sfondo si stagliano gruppi di figure in preda a morte e a maledizioni; figure guerreggianti e figure che assistono alla falsa resurrezione di un moribondo; figure oranti attorno a un morto sempre per opera dei malefici dell'Anticristo; e infine un gruppo più centrale che insieme a due fraticelli e a un domenicano ascolta la lettura della Scrittura e scruta il cielo cercando un segno divino contro il Maligno. Infine sullo sfondo a sinistra la condanna e la punizione divina: l'eretico cade vinto sotto gli strali infuocati di san Michele, e con lui anche i suoi seguaci: i cadaveri dei fanatici si riversano a terra. Signorelli e Beato Angelico in primo piano a sinistra – e forse altri personaggi dell'epoca tra la folla – osservano immobili lo sconvolgente scenario.

Nella tradizione non mancavano neppure immagini nelle quali gli eretici erano raffigurati mentre vengono addottrinati direttamente dai Padri della Chiesa e da grandi figure di teologi: Agostino, Tommaso d'Aquino, san Domenico; o magari sono anatemizzati dal pulpito per la loro pervicacia nell'errore, si trattasse di ariani, di manichei oppure di catari. L'efficacia dell'insegnamento di Agostino è raffigurato a San Gimignano da Benozzo Gozzoli nella *Conversione dell'eretico* (FIG. 42), dove il vescovo d'Ippona converte con enfasi alla vera religione l'eretico, vestito di chiaro, e Fortunato, presbitero manicheo, in abito e cappello rosso.

Un trionfo di roghi di eretici nell'atto di scontare il loro gravissimo peccato con le torture, gli autodafé, le loro meritate pene, le fiamme, la morte, così come aveva sentenziato Paleotti, caratterizzerà più tardi la rappresentazione dell'eretico nella iconografia posttridentina. Tuttavia tali immagini non furono promosse solo dal clero e dalla Chiesa cattolica: basterà guardare a un'immagine di Luigi IX che assiste al rogo di alcuni amalriciani (FIG. 44) o al rogo di eretici raffigurato in Sebastian Münster, *La Cosmographie universelle contenant la situation de toutes les parties du monde*, Bâle, H. Pierre, 1552, p. 422 (FIG. 45).

(L. SIMONUTTI)

Vedi anche

Arti figurative: il controllo; Arti figurative: la rappresentazione; *Auto da Fé*, Portogallo; *Auto de Fe*, Spagna; Catari; Domenico, santo; Enciclopedia; Paleotti, Gabriele; Pietro Martire, santo; Servet, Miguel; Valdesi di Linguadoca, età medievale

Bibliografia

CHASTEL 1952, DOMPNIER 1995, FIRPO 2001, PALEOTTI 1990, RIESS 1995, SIMONUTTI 2006

Esorcismo - «Alcuni esorcisti [...] giudei provarono a invocare anch'essi il nome del Signore Gesù sopra quanti avevano spiriti cattivi [...]. Facevano questo sette figli di un certo Sceva, un sommo sacerdote giudeo. Ma lo spirito cattivo rispose loro: "conosco Gesù e so chi è Paolo, ma voi chi siete?". E l'uomo che aveva lo spirito, lanciandosi su di loro, li afferrò e li trattò con una tale violenza che essi fuggirono [...]. Il fatto fu risaputo da tutti i giudei e dai greci che abitavano a Efeso, e tutti furono presi dal timore e si magnificava il nome di Gesù. Molti di quelli che avevano abbracciato la fede venivano a confessare in pubblico le loro pratiche magiche e [...] portavano i propri libri e li bruciavano». In Act 19, 13-20, il potere di esorcizzare i demoni in nome di Cristo attesta l'autentica fede nuova, converte gli incerti e cancella le pratiche di magia. Il diavolo, principe del male, riconosce davanti a un pubblico che la forza di scacciare gli spiriti appartiene solo a coloro a cui Cristo ha dato quel potere: all'apostolo Paolo e ai discepoli di Gesù.

Il passo citato non è l'unico del Nuovo Testamento in cui si parli del potere di esorcizzare, ma è quello in cui le sue implicazioni religiose ed ecclesiali appaiono più evidenti. Nel greco dei tempi di Paolo esorcismo significava *giuramento*, e di riflesso *scongioro*; il termine indicava perciò la capacità di costringere gli spiriti che si erano impadroniti di un corpo umano, di una bestia o di cose inanimate (una casa, un campo) a lasciarli. La credenza nel fatto che spiriti maligni o benigni (o le anime dei morti) possano impadronirsi dei corpi e delle cose, magari in virtù di malefici, non conosce confini geografici e storici: nelle culture sciamaniche, la *trance* dello stregone costituisce una tecnica per la quale si ottiene la liberazione; nel mondo greco e romano i medici interpretarono le convulsioni dei presunti posseduti come una malattia; nella fede islamica la tradizione sunnita riconosce che in alcuni casi il diavolo può infestare i corpi ed essere scacciato in nome di Allah. E tuttavia sin dai primi secoli la Chiesa cristiana ha attribuito all'esorcismo speciali significati. Cristo, infatti, aveva compiuto miracoli taumaturgici e aveva scongiurato i diavoli per attestare di essere il vero figlio di Dio: basti guardare a Mt 4, 23-24; 8, 28-34; 9, 32-34; 12, 22-23; 15, 21-28; 17, 14-20; a Mc 1, 21-28; 1, 32-39; 5, 1-20; 7, 21-30; 13-28; a Lc 4, 31-37; 7, 21; 8, 2; 8, 26-39; 9, 37-44; 11, 14; 13, 10-17; 13, 22. Quel potere, come quello di curare, viene trasmesso agli apostoli direttamente da Gesù: «diede loro il potere di scacciare gli spiriti immondi e di guarire ogni sorta di malattie» (Mt 10, 1). I padri della Chiesa (in particolare Tertulliano) fecero del potere di esorcizzare gli spiriti uno dei pilastri dell'apologia cristiana; Agostino difese l'uso precoce di esorcizzare i catecumeni (bambini e adulti) nell'atto di battezzarli; e fin dai primi secoli del cristianesimo sono attestati documenti che bollano l'abuso dei riti di scongiuro. L'esorcismo fu considerato un sacramentale, non un sacramento (la sua efficacia dunque non era garantita *ex opere operato*) e a partire dall'XI secolo l'esorcistato fu considerato un Ordine minore, al pari del diaconato. Spettava ai vescovi la facoltà di scegliere le persone adatte a esorcizzare in ogni diocesi. Ma il potere di scacciare i demoni, sin dai primi secoli, fu anche prova eminente di santità; come è stato osservato, la lotta tra il santo e i diavoli riproduceva il meccanismo giudiziario della tortura in tribunale e attestava l'autorità di un taumaturgo anche dopo la sua morte, presso il suo venerato sepolcro. L'interrogatorio degli spiriti platealizzava le colpe dei fedeli, otteneva conversioni, e in alcuni casi faceva scattare accuse di maleficio (BROWN 1981). Ritual canonici non ne esistevano, e fino al tardo medioevo non si affrontò neppure la questione di come discernere gli spiriti buoni e maligni.

Con l'avvento della caccia alle streghe gli esorcisti cominciarono

a svolgere un ruolo di primo piano: il diavolo, padre della bugia, veniva comunque interrogato e poteva dichiarare di possedere un corpo in virtù di malefici; del resto, i demoni potevano essere scongiurati anche per ottenere favori: si trattava di una pratica magica censurata dalla Chiesa ma applicata sempre più da un clero ignorante che fino al Concilio di Trento (e anche dopo) non si distinse troppo dal mondo dei laici a cui era interdetto di esorcizzare, senza che la proibizione impedisse alle folle dei malati di ricorrere a figure di stregoni capaci di scacciare gli spiriti e di guarire. Così quando Lutero e Calvino rupero con la Chiesa di Roma i riti di esorcismo apparvero agli occhi del fronte riformato come una superstizione papista, al pari delle reliquie e dei presunti miracoli dei santi; e si discusse a lungo se abolire o meno l'imposizione dell'esorcismo nell'amministrazione del battesimo, provando comunque a difendere la liceità del sacramento impartito ai bambini contro le tesi degli anabattisti (NISCHAM 1987). Ma non furono solo i protestanti a deridere i riti di esorcismo: lo fecero uomini della sensibilità di Erasmo; lo fecero coloro che contestarono la crescente paura nelle streghe; e lo fece sempre più una cultura che riscopriva il paganesimo e la scettica medicina antica. Nel corso del Cinquecento e nel primo Seicento gli esorcisti dovettero così difendere l'arte da un attacco senza precedenti e seppero usare i riti pubblici di scongiuro come una forma di propaganda religiosa, specie nelle aree dell'Europa attraversate dalla predicazione protestante o nelle città riformate (WALKER 1981). D'altra parte la diffusione di una spiritualità femminile fortemente estatica, che nel XVI secolo diede vita al fenomeno europeo delle *beatas*, imponeva un maggiore controllo dell'esorcismo: le convulsioni delle presunte sante erano opera del diavolo o segno della presenza divina? Nella Spagna degli *alumbrados* il timore che la possessione demoniaca coprisse fenomeni di *alumbradismo* e giustificasse l'idea che le vessazioni fossero un segno di elezione divina che permetteva di porre in secondo piano i sacramenti e la sottomissione alle autorità della Chiesa si fece crescente, e non mancarono testi che misero in guardia vescovi, giudici e confessori dal credere alle arti degli esorcisti, compiacenti verso i disordini spirituali e sessuali e portati a legittimare la realtà di fenomeni che potevano spiegarsi meglio con la simulazione o con disturbi umorali (WEBER 1993). Nel Cinquecento, dopo l'avvento della stampa, fiorì anche una letteratura destinata agli esorcisti, con tanto di riti di scongiuro. Si trattò di testi infarciti di demonologia che in un primo tempo ebbero come autori soprattutto i frati mendicanti dell'Italia centro-settentrionale. La circolazione di quei testi, infatti, costituì una risposta del clero regolare a una cultura naturalistica secolarizzata che, non meno della spiritualità riformata, diffidava delle arti degli esorcisti, poneva in dubbio la realtà dei malefici e il potere delle presunte streghe.

Libri per esorcisti: un genere 'italiano'

Nel *De incantationibus* (1520), che ebbe ampia circolazione manoscritta e fu stampato nel 1556 (finì all'Indice), Pietro Pomponazzi pose l'accento su ciò che le correnti meno ortodosse del naturalismo sapevano da tempo: il sistema di spiriti cristiano risultava inconciliabile con la metafisica e con la fisica aristoteliche. Criticando la credenza nelle malattie diaboliche, egli interpretò morbi, miracoli e convulsioni 'sopranaturali' ricorrendo all'ipotesi, tutta di ordine fisico, che gli astri potessero condizionare la salute dei corpi. La tesi suscitò vivaci reazioni, anche perché metteva in dubbio la collaborazione umana nei misfatti di Satana e negava il potere terapeutico preteso dagli esorcisti, al punto che l'efficacia degli scongiuri divenne, agli occhi degli avversari, la prova della realtà delle opere del maligno e dei mali demoniaci. Il teologo domenicano Silvestro Mazzolini ai *De strigimagarum daemonumque mirandis libri tres* (1521), in cui polemizzò con gli empi lettori di Pomponazzi, che negavano i demoni, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio, fece precedere un *Aureus tractatus* per gli scongiuri in cui difese l'uso di medicine da parte degli esor-

cisti e la liceità di interrogare i diavoli per individuare gli autori dei malefici e per accertare verità di fede come la resurrezione dei morti.

La caccia alle streghe, in Italia, riprese dopo la fine dell'emergenza ereticale, ma le polemiche di inizio Cinquecento conservarono, anche allora, una certa urgenza. L'azione del Sant'Uffizio tuttavia dispiegava la sua forza, e molti filosofi e medici preferirono prendere le distanze dalle tesi naturalistiche a cui pure, nel passato, avevano aderito. Così nella *Daemonum Investigatio Peripatetica* (1580) un esponente dell'aristotelismo, Andrea Cesalpino, polemizzò implicitamente con Pomponazzi e scrisse che il maleficio diabolico poteva essere interpretato come effetto della melanconia; che credere alle malattie demoniache era sensato e che il fallimento delle cure ufficiali e la riuscita degli esorcismi cristiani dovevano fare sospettare la presenza degli spiriti maligni nei corpi umani. Lo scritto nacque da un episodio di possessione demoniaca che Cesalpino fu chiamato a interpretare per dare prova della sua ortodossia. Erano gli anni Settanta del Cinquecento; gli stessi anni in cui il francescano Girolamo Menghi da Viadana, il più celebre degli esorcisti del tempo, prese carta e penna per attaccare Johann Wier, Pomponazzi, Erasmo e quanti avevano messo in dubbio l'esistenza delle streghe. La copiosa letteratura italiana per gli esorcisti (che costituì una sottospecie della demonologia europea e fu imitata Oltralpe) fiorì proprio in quel momento di crisi del paradigma aristotelico-galenico e fu dettata dalla volontà di demolire l'autorità degli 'empi' filosofi. Secondo Menghi, infatti, non spettava ai medici di interpretare i malefici occulti; anzi gli esorcisti dovevano porsi in concorrenza con loro nella cura dei malati accettando di sminuire il valore probatorio dei segni metafisici di presunta possessione (parlare lingue ignote, ecc.). I diavoli si nascondevano dietro i comuni morbi atrabiliari per indurre alla disperazione infermi, medici ed esorcisti. Come si poteva spiegare altrimenti l'alto numero di insuccessi nelle cure? Se il demonio non era capace di operare prodigi, sapeva alterare l'equilibrio degli umori. Menghi delineava perciò l'esorcista ideale come guaritore universale legittimato a usare i farmaci potenziati dalle benedizioni. Appaiono, nei suoi racconti, medici incerti sull'origine dei mali ed esorcisti che, reperendo gli strumenti maleficiali, vincono lo scetticismo dei fisici e guariscono con erbe e suffumigi. Con maggiori cautele, nella stessa direzione di Menghi si mosse Valerio Polidori, autore di una *Practica exorcistarum* stampata nella peripatetica Padova nel 1582 e ripubblicata, insieme al *Flagellum* di Menghi, in un diffuso *Thesaurus exorcismorum* tedesco del 1608.

E tuttavia, per risultare credibile, la certificazione del fallimento terapeutico come segno del demonio richiese identità di vedute tra i medici e gli esorcisti. A tale scopo (quello di supportare la letteratura esorcistica) un pio medico imolese, Giovanni Battista Codronchi (1547-1628), formatosi alla scuola naturalistica di Bologna, stilò un *De morbis veneficis ac veneficiis* (1595) che ebbe ampia fortuna. Un tempo scettico, egli scrisse per i medici e gli esorcisti esortandoli a vigilare di comune accordo sui fallimenti della medicina, segno certissimo della presenza di diavoli. L'autorità di Aristotele cessava dove cominciava quella della Chiesa. I medici di stretta osservanza galenica negavano la realtà delle malattie sacre perché non capivano le cause occulte dei morbi. La polemica contro gli scettici spinse Codronchi a naturalizzare i poteri del demonio: un risultato che, invece di favorire il rifiuto della credenza nei malefici, l'accrebbe, rendendo indistinguibili il quadro clinico e le ipotesi metafisiche. Il legame tra esorcistica e medicina auspicato da Codronchi non fu tuttavia un semplice atto di resa. Ai medici spettava il controllo nell'applicazione dei farmaci, un compito che i sacerdoti usurpavano. Biasimando la leggerezza degli esorcisti, Codronchi fornì perciò una lista di erbe, suffumigi e unguenti utile per guarire gli ossessi e per prevenire gli errori del clero. Gli fecero eco il collega Scipione Mercurio nei libri *Degli errori popolari d'Italia* (1595) e il barnabita Zaccaria Visconti nel diffuso *Complementum artis exorcisticae* (1600).

I rituali e le Congregazioni romane

Non tutti i manuali di esorcismo seguirono la via tracciata da Menghi, Visconti e Codronchi. Alessio Porri, carmelitano osservante, scrisse un *Antidotario contro li demoni* (1601) in cui attaccò il principio per cui il fallimento terapeutico era una prova di maleficio. Molti melancolici si dicevano indemoniati e non lo erano; e le donne si facevano suggestionare da reazioni di natura isterica. Se si trattava di individuare morbi diabolici bisognava limitarsi alle tradizionali prove metafisiche: la polilalia, la reazione dei vessati a oggetti e riti sacri, l'immane forza da loro impiegata. L'esorcismo era un *signum verae Ecclesiae* e per essere efficace contro il proliferare di streghe infanticide doveva obbedire a un rituale approvato. Parole simili usò Carlo Oliveri nel *Baculus daemonum* (1618): se i farmaci sortivano un effetto sui maleficiati e gli ossessi, scrisse l'agostiniano, la loro efficacia svelava che si trattava di matti o, peggio, di simulatori. A dargli man forte era apparso nel 1614 il primo *Rituale romanum* approvato da un papa (era pontefice Paolo V); un testo canonico che per la prima volta intese mettere ordine nei sacramentali di benedizione. Quando Menghi aveva stilato i suoi trattati, infatti, l'unico testo che disciplinava l'uso degli scongiuri era il *Liber sacerdotalis* edito dal domenicano Alberto Castellani all'inizio del Cinquecento. Quell'artigianale elenco di formule si mostrò sempre più inadatto a impedire l'uso di una selva di esorcismi, e negli anni di Gregorio XIII si cercò di stilare un primo rituale *restitutum* alla cui stesura collaborarono, tra gli altri, Roberto Bellarmino, Juan Polanco e Francisco Peña, sotto la direzione di Giulio Antonio Santoro, impegnato pochi anni dopo a dettare precise norme per impedire il sorgere di false accuse di stregoneria come potente segretario del Sant'Uffizio. Mai riconosciuto da Roma, il *Rituale sacramentorum romanum Gregorii Papae XIII Pont. Max. iussu editum* circolò a partire dal 1584, e nella parte dedicata agli esorcismi fornì una prassi assai contraddittoria che si accompagnava a formule di scongiuro consigliate per la loro antichità e sobrietà. Non veniva prescritta alcuna licenza del vescovo e vi si esortavano gli esorcisti a scoprire i malefici, pur con il suggerimento di essere cauti nel distinguere morbi melancolici e finzioni. Nella pratica quotidiana si imposero comunque gli scritti di Menghi e Visconti, al punto che Martín del Río negli avvertimenti che chiudevano l'edizione del 1602 delle sue *Disquisitiones magicae* si vide costretto a bollare gli errori dell'esorcistica, responsabile di fomentare vani interrogatori dei diavoli che finivano per corroborare accuse contro innocenti e di invogliare i sacerdoti a un uso spregiudicato delle formule e ad agire come medici superstiziosi. Colloqui tra esorcisti e vessati, curiosità degli spettatori, impudicizia, presunti malefici, false accuse, formule inadeguate furono dunque le questioni che il *Rituale* di Paolo V provò ad affrontare una volta per sempre. Il testo, tuttavia, lasciò aperta la strada alla continuazione di molti abusi spesso denunciati da vescovi e inquisitori. Se per un verso fornì una lista di scongiuri canonici, se stabilì i requisiti dell'esorcista, se raccomandò cautela nell'accertare il maleficio e negli interrogatori dei demoni, se prescrisse l'intervento preventivo di un medico, non suggerì comunque una lista certa dei segni di maleficio, non affrontò il nodo della simulazione e non vietò espressamente di interrogare i diavoli sulla presenza occulta del maleficio (anche se furono proibite domande sugli artefici del presunto intervento satanico). Inoltre l'invito a usare il *Rituale* come solo testo per praticare esorcismi e benedizioni non fu sostenuto da un esplicito divieto di fare ricorso ad altre formule di scongiuro meno 'sobrie'. Così per tutto il XVII secolo continuarono a circolare testi come il *Fuga Satanae* di Pietro Antonio Stampa (1605), le *Coniurationes potentissimae* di Pietro Locatelli (1614) e i libretti di Floriano Canali, che come altri esorcisti fu affascinato dalla medicina spagirica e dalla curiosità per la farmacopea popolare.

Dalla fine del Cinquecento e per tutto il Seicento il mercato editoriale europeo legato ai testi a stampa per i riti di scongiuro contò molti titoli. Si moltiplicarono i casi di possessione diabolica individuale e collettiva, e fuori d'Italia alcuni ebbero esito cruen-

to grazie all'apertura di processi per stregoneria in cui gli esorcisti (che mettevano in bocca agli ossessi le accuse) furono chiamati a confermare la realtà del maleficio come causa delle convulsioni. Non si trattò solo di indemoniamenti sorti all'interno dei chiostri femminili sottoposti a una più rigida clausura, ma di un fenomeno tanto diffuso che di recente si è parlato di una 'trivillizzazione' della possessione demoniaca avvenuta durante l'età moderna (SLUHOVSKY 2007). Così il Sant'Uffizio romano, alle prese con una domanda di santità (specie femminile) che si manifestava con estasi e convulsioni e trovava l'appoggio di confessori e di direttori spirituali, dentro e fuori i monasteri, prese a temere sempre più i riti degli esorcisti. Dagli ultimi anni del Cinquecento e per tutto il secolo successivo nei casi di possessione collettiva conventuale che sfociarono in 'scandali', disordini e accuse la Congregazione inviò istruzioni sempre più dettagliate che mirarono a sostituire i confessori, allontanare gli esorcisti, imporre il silenzio sulle accuse e spegnere il clamore con il silenzio, la disciplina devota e il controllo vescovile. Ma non si trattò solo di disciplinare i monasteri: le accuse di maleficio potevano nascere anche esorcizzando singoli fedeli malati o indemoniati. I medici avevano interesse a giustificare i loro fallimenti terapeutici, i sacerdoti che applicavano gli scongiuri mancavano di cautela e onestà. Un brano dell'*Instructio pro formandis processibus in causis strigum* che il Sant'Uffizio fece circolare (anche fuori d'Italia) nel Seicento era chiaro al riguardo: bisognava che i giudici della fede diffidassero dei pareri e delle invenzioni degli esorcisti, che vedevano malefici ovunque. E tuttavia, in una delle poche edizioni a stampa dell'istruzione (in appendice al *Tractatus* di Cesare Carena) fu espunto proprio il passaggio in cui si invocava il castigo dei sacerdoti indisciplinati e simulatori (TEDESCHI 1991). Gli esorcisti che avevano provocato scandalo, del resto, venivano puniti solo con la sospensione temporanea dall'ufficio: una pena molto blanda, a dispetto del fatto che alcuni di loro non si fecero scrupolo neppure di ricorrere al tatto dei genitali delle donne presunte indemoniate pur di cacciare i diavoli. Due sacerdoti furono comunque castigati severamente a Modena perché responsabili di uno scandalo, presto soffocato, che coinvolse le migliori famiglie della città (1625: ROMEO 1998). Ma il problema si ripresentò a Bergamo già nel 1639, impensierendo i cardinali che guidavano la lotta contro la *sollicitatio ad turpia* (LAVENIA 2005). In caso di interdizione della professione, del resto, bastava cambiare città o stato e ricominciare; o mutare impiego, e mettere in cantina le passate disobbedienze, come avvenne al cappuccino Giacinto Natta da Casale (1575-1627), responsabile di ripetute ondate di panico da streghe in tutto il Nord Italia, nei ducati padani e nel fiorentino. Esorcista e predicatore, costretto all'abiura nel 1621 per lo scandalo suscitato a Perugia da una devozione mariana da lui promossa, Natta ricomparve mesi dopo come protagonista della diplomazia durante la Guerra dei Trent'anni (ACDF, S. O., St. St., 0 3-e). A ciò si sommarono gli ambigui interessi delle autorità civili, che favorivano i fenomeni incontrollati di devozione. Fu il caso di Sorrento, dove i riti di liberazione che venivano compiuti sull'altare di Sant'Antonino da domenicani e teatini vennero difesi dal viceré e censurati dagli inquisitori prima nel 1581-1584, poi tra il 1616 e il 1619 (intervenero Bellarmino e Peña) e, più tardi, negli anni Venti e Quaranta del Seicento (St. St., N 4-I). Fu in occasione di episodi come questi che vennero stilati prontuari quali l'*Exorcismarium* del teatino Ilario Nicuesa (1639). Negli anni in cui i medici, forse incoraggiati dalla stessa Congregazione del Sant'Uffizio, cominciarono a propugnare il distacco dagli esorcisti e a pronunciarsi per il recupero di un aristotelismo più ortodosso anche in materia di malattie diaboliche (basti pensare al fondatore della medicina legale Paolo Zacchia), la questione di come arginare l'esorcismo e di come controllare la stampa dei testi di scongiuri restò un capitolo aperto. La Chiesa romana rivendicò il monopolio dei riti di assicurazione, collaborò con la polizia medica locale per scoraggiare le cure superstiziose, ma si mostrò timida e contraddittoria, specie in materia di cen-

sura. Basti guardare alla vicenda editoriale dell'*Histoire admirable de la possession et conversion d'une penitente* del frate domenicano inquisitore Sebastien Michaëlis, esorcista delle indemoniate di Aix-en-Provence che spinsero per il rogo di padre Louis Gaufridy nel 1613, a ridosso della stesura del *Rituale*. Il testo fornì una sorta di modello letterario per la montatura di possessioni collettive un po' in tutta Europa, e fu di tale pericolosità che l'Inquisizione ne vietò invano la diffusione a stampa e provò a emendarlo; ma Michaëlis anticipò le mosse della Congregazione facendo circolare una seconda versione del libro (LAVENIA 2005).

Ma il diluvio della letteratura esorcistica (un fenomeno ormai europeo) non si arrestò affatto, con tanto di farmacopee superstiziose. Basti guardare a un testo edito da Carlo de Baucio, penitenziere a Napoli e sacerdote a Capua, che stilò una miscellanea *casuum conscientiae* alla quale accompagnò un *Tractatus de modo interrogandi daemonem ab exorcista* (1643). Con malcelato disprezzo verso il *Rituale romanum*, Baucio affermò che per guarire i vessati era lecito il ricorso all'osservazione astrologica e alle medicine; era lecito imparare dai diavoli la scienza naturale e interrogarli sui malefici. Il vero esorcista possedeva infatti una 'grazia terapeutica' speciale che rendeva quasi superfluo l'intervento dei vescovi per disciplinare l'arte. Testi come quello di Baucio finivano nelle mani di preti e frati dediti ai sortilegi e alla raddomanza; a un clero che, come dimostra la vicenda di Giuseppe Bregolati, inquisito a Venezia nel 1646 insieme a due colleghi, non si fermava neppure davanti alla stampa del proprio ritratto ritenuto assai efficace per guarire gli ossessi (BARBIERATO 2002). Non mancarono i provvedimenti contro esorcisti che agivano come medici, minacciando per bocca i farmaci; ma quelle pratiche continuarono. Il processo di controllo dell'arte esorcistica, intrapreso con la canonizzazione del *Rituale*, stentò a essere recepito da un clero ora riluttante ora curioso, ghiotto dei trattati di Menghi e non disposto a recidere i legami con il laicato e il mondo plurale della cura (O'NEIL 1984). Inoltre il Sant'Uffizio non si propose mai di marginalizzare gli esorcisti. Il controllo della pratica non implicò affatto la sua messa in discussione. Si può dire, al contrario, che molti processi per medicina popolare si spiegano come un tentativo di interdire ai laici l'uso degli esorcismi, anche quando le pratiche di empirici e *vetulae* e quelle dei sacerdoti finivano per assomigliarsi. Non si trattò solo della volontà della Chiesa di ribadire il proprio monopolio sul sacro: ci fu anche una sostanziale concordanza di vedute tra l'azione dei Protomedicati (cioè gli antichi uffici e tribunali superiori che si occupavano della sanità pubblica) e quella del Sant'Uffizio pontificio; un'azione comune che partì al tempo di Pio V e fu teorizzata da Codronchi e da Mercurio.

La Congregazione non si limitò a vietare le medicine o la stampa di testi di scongiuri che assomigliavano a repertori di segreti, e nel 1628 emanò un decreto circolare che recitava così: «exorcistae ad quorum notitiam [...] pervenit corpus delicti alicuius maleficij vel persona de aliquo maleficio suspecta, dummodo huiusmodi notitia non perveniat ex inditio et dicto Diaboli, debent quamprimum personam seu personas huiusmodi S. Officio tradere sub poena privationis ab officio» («Gli esorcisti a cui sia venuta notizia del corpo del delitto di un qualche maleficio o che sappiano di persone sospette di maleficio, purché l'informazione non provenga da indizi o dalla bocca del diavolo, devono condurre tale persona o tali persone prima possibile davanti al tribunale inquisitoriale sotto pena di essere privati dell'ufficio», ACDF, S. O., St. St., L 6-i, c. n. n.). E tuttavia disposizioni di quella natura non impedirono che si verificassero situazioni paradossali come quella di un esorcista genovese accusato di maleficio dalle stesse donne da lui scongiurate (BAV, *Barb. Lat.* 6334, c. 312r: lettera di Giovanni Garzia Millini all'inquisitore Eliseo Masini, 7 novembre 1626) e che si moltiplicassero le critiche alla linea cauta del tribunale in materia di stregoneria. Nel fortunato *Manuale exorcistarum* (1650), Candido Brugnoli attaccò implicitamente l'*Instructio* facendo mostra di una saggezza di superficie. Il maleficio esisteva, occorreva cercarne

gli strumenti nei materassi, scoprire i colpevoli, tanto più che il dono dell'esorcismo era efficace *ex opere operato* con la fiducia del paziente indaviolato o guastato. La protezione di Dio era garantita dalla fede, e l'esorcista agiva come ministro di un sacramento che non ammetteva fallimenti. Era una dottrina messa in circolo già da Giorgio Polacco nel *Trascorso della gratia gratis data di risanar l'infermità così naturali come soprannaturali* (1643), e dovette suscitare allarme, se è vero che nella stessa Bergamo, dove operava Brugnoli, stilando un trattato sull'editto inquisitorio (1646), il giudice Ignazio Lupi ritenne necessario ribadire che i sacramentali, al contrario dei sacramenti, avevano efficacia *ex opere operante* (SCHUTTE 2001: 116). Parole analoghe usò il teatino Paolo Maria Quarti pubblicando nel 1659 un sobrio *Tractatus de sacris benedictionibus*. La dottrina di Brugnoli cominciava a dare scandalo, ma ciò non impedì all'esorcista di dare alle stampe un secondo trattato ancora più articolato: l'*Alexicon hoc est [...] opus de maleficiis* (1668). I filosofi si facevano beffe della farmacopea degli esorcisti, e si appoggiavano sulla prassi dell'*Instructio* che vietava la chiamata di correo nei casi di stregoneria e imponeva l'accertamento fisico del *corpus delicti*. Tuttavia nei monasteri, scrisse, risuonavano le urla delle possedute, prive ormai del conforto degli esorcisti; nella faccenda dei diavoli si immischiavano i medici e i vescovi, che pretendevano di approvare l'esercizio di un'arte divina che si acquistava per grazia. Se da Roma si chiedeva agli esorcisti di rinunciare alla caccia alle streghe; se si scoraggiava il ricorso alle medicine da parte dei sacerdoti, Brugnoli suggeriva di sostituire la paura e i farmaci con la certezza della guarigione, e di dare all'esorcismo il crisma di un vero sacramento capace di suscitare il pentimento e la fede dei vessati. Gli fece eco Giovanni Battista Pasquali (*Scutum inexpugnabile fidei et confidentiae in Deum vel in potentissimum nomen Iesu, nimirum Praxis apostolica infallibilis et evangelica ad liberandum et praeservandum homines irrationalia et inanimata ab omni vessatione*, 1673), più tardi censurato per le sue inclinazioni quietistiche.

Ma a vigilare sui riti di esorcismo non furono solo gli apparati inquisitoriali. In un *Enchiridion exorcisticum* apparso nel 1668 il prete Gervasio Pizzorno pubblicò una lista dei decreti emanati sulla materia dalla Congregazione dei Vescovi e dei Regolari, l'istituto centrale che dalla fine del XVI secolo si occupò di disciplinare la pratica degli scongiuri, impedendo la pubblicità dei riti, il libero accesso degli esorcisti nei monasteri, il contatto dei sacerdoti con le vessate, il prolungamento dei casi, la somministrazione di farmaci e la libertà di esercitare il sacramentale senza vaglio preventivo dei vescovi (un decreto in favore degli ordinari diocesani fu emanato il 22 febbraio del 1625). Si trattò di un intervento spesso inefficace e contraddittorio, tanto più che gli esorcisti (specie gli italiani) seppero fare ricorso alla licenze concesse dalla Congregazione contro i divieti imposti dal Sant'Uffizio. E se l'indemoniata apparteneva a una famiglia illustre (fosse o meno monacata) la libertà di ricorrere agli esorcismi impartiti da sacerdoti di fiducia si faceva ampia, soprattutto intorno alla metà del Seicento, quando il rigore degli anni precedenti si attenuò e i disordini provocati dai riti di scongiuro (con le accuse di maleficio) si intrecciarono con gli episodi di *sollicitatio*, di simulata santità e di prequietismo.

La censura settecentesca

Come si è visto, fino agli anni Settanta del Seicento gli interventi di censura inquisitoriale contro gli esorcismi furono sporadici e privi di una linea disciplinare che non fosse la vigilanza contro le accuse di stregoneria e il divieto di impartire scongiuri senza l'autorizzazione dei superiori (l'esclusiva competenza vescovile non si impose). Un insieme di norme che regolasse la materia del sacramentale non esisteva e la stampa di manuali procedeva senza vincoli di sorta. In quell'arco di tempo tuttavia le cose cambiarono rapidamente, e a intervenire fu, in un primo tempo, il Sant'Uffizio. Si cominciò a colpire la violazione delle regole dettate dal *Rituale romanum* e si aumentò la vigilanza sulle pratiche di esorcismo

nel timore che fornissero un terreno di coltura per le deviazioni mistiche che preoccupavano i cardinali inquisitori. Tra gli anni Settanta e gli anni Novanta del Seicento, inoltre, la Congregazione rispose a una serie di dubbi teologico-giuridici inviati dalle sedi locali e impedì la diffusione di libretti destinati ad ampliare l'offerta di scongiuri.

Si tratta senz'altro di episodi minori; ma all'alba del nuovo secolo fu un affare eclatante a suggerire la necessità di un più stretto controllo dei riti di esorcismo. Il 5 luglio del 1701 approdò a Roma il fascicolo madrilenio di accusa contro Froylán Díaz. Confessore di Carlo II, grazie all'aiuto dell'inquisitore generale di Spagna Tomás de Rocaberti egli aveva convinto l'ultimo inetto Asburgo iberico di essere stato maleficiato e di non potere dare vita a un erede per il trono di Spagna. Díaz si era fatto aiutare da un esorcista delle Asturias che, sconsigliando una monaca vessata, aveva messo in bocca al diavolo il sospetto di una congiura di palazzo filofrancese compiuta con l'aiuto di alcune streghe. La montatura, che si inserì nel clima torbido che preparò la Guerra di Successione, fu denunciata alla fine del 1699 dal nuovo inquisitore generale Baltasar de Mendoza y Sandoval che, con l'aiuto del nuovo confessore reale, fece arrestare l'orditore di quella trama politica. L'incriminazione tuttavia venne bloccata dal senato inquisitoriale spagnolo, che si rivoltò contro Mendoza subito dopo la morte di Carlo II. A quel punto Díaz tentò il ricorso a Roma, ma fu anticipato dal fiscale dell'Inquisizione iberica, che inviò al Sant'Uffizio romano un libretto di censura. Il caso si chiuse con l'assoluzione in Spagna e coinvolse anche un esorcista italiano, il cappuccino Mauro Tenda, che seppa sparire al momento opportuno (RÚIZ CUETO 1964). Nel libretto accusatorio spedito a Roma il fiscale bollò la tesi che si potesse costringere il demonio a dire la verità e denunciò i riti di scongiuro praticati dagli esorcisti come cose degne di suscitare il riso degli eretici. Il diavolo era il padre della menzogna e credere alle sue parole significava dare accampamento al grande nemico del genere umano. Per evitare simili errori bastava attenersi alle norme del *Rituale*, il testo canonico. Gli imputati invece avevano fatto ricorso alle pagine di Menghi. Roma affrontò il caso fino al 1704 e in quel contesto avviò la censura dei manuali di esorcismo, ridicolizzati anche nella seconda e fortunata versione accresciuta del *Traité des superstitions* del teologo rigorista ed erudito francese Jean-Baptiste Thiers (1697).

A prendere l'iniziativa fu la Congregazione dell'Indice durante il segretariato di Giulio Maria Bianchi. L'occasione venne fornita dal tribunale del Vicariato di Roma, che nel 1703 segnalò ai cardinali di non riuscire ad arginare le pratiche superstiziose degli esorcisti perché, chiamati a rispondere dei loro rituali, tutti si difendevano citando i testi di scongiuri circolanti a stampa. Era segretario del foro vescovile, e consultore dell'Indice, Nicolò Antonio Cuggiò, che aveva avviato una vera e propria battaglia contro gli abusi del sacramentale nella città dei papi. Il 19 novembre 1703 Bianchi decise di affidargli la censura del *Flagellum daemonum* e del *Fustis daemonum* di Girolamo Menghi e del *Complementum artis exorcisticae* di Zaccaria Visconti: tre dei manuali più diffusi ancora nel Settecento. La censura fu ultimata il 7 luglio 1704 e fu durissima. I testi furono bollati per la farmacopea astrusa riportata dai loro autori, per l'annuncio di clamorose, nuove ed efficaci benedizioni, per i nomi bizzarri dei diavoli riportati nelle loro pagine e soprattutto per il mancato rispetto del *Rituale romanum* che vietava di interrogare i demoni. I diavoli, scrisse Cuggiò, non coincidevano con gli umori melancolici perturbati perché si trattava di sostanze spirituali. Né potevano curarsi con i rimedi naturali suggeriti dai manuali. I segni di un'autentica possessione riportati in quei testi generavano confusione, e troppi erano i rimedi consigliati agli ossessi: «unctiones, fumigationes et balnea». Menghi per esempio aveva parlato di un olio «ex triginta tribus herbis compositum»! Era nel nome di Cristo che bisognava esorcizzare, osservò il severo canonico. Nei testi degli antichi padri della Chiesa «nulla [fit] mentio de huiusmodi herbis, unguentis alijsque remedijs supra

relatis». Si trattava di pratiche superstiziose e degne della stirpe ebraica. Le benedizioni di Menghi e di Visconti erano bizzarre «et contra Decreta Sacrae Rituum Congregationis»; una sequela di banalità, sciocchezze e abusi di ogni genere. Bisognava dunque dannare del tutto i tre libri e osservare soltanto il *Rituale* di Paolo V (e tuttavia i manuali censurati – Cuggiò evitò di dirlo – erano stati scritti prima della sua emanazione) (ACDF, *Indice, Protocolli* S3, cc. 108r-118r). La Congregazione dell'Indice accettò il giudizio e il 9 luglio 1704 Clemente XI in persona approvò la censura dei tre testi, vietati insieme con alcuni libri quietistici. Ma la vicenda non si chiuse a quel punto. Il 19 gennaio 1705 Bianchi e Cuggiò tornarono alla carica, convinti che si dovesse giungere a una decisione generale, e sottoposero a censura Floriano Canali (*Del modo di conoscere et sanare i maleficiati*, 1622), Alessandro Albertini (*Malleus daemonum*, 1624), Francesco Maria Capelli (il *Circulus aureus* in un'edizione del 1693) e, ancora una volta, Menghi (il *Compendio dell'arte essorcistica* in volgare, nell'edizione del 1580). Cuggiò attaccò quei testi (e la *Practica exorcistarum* di Valerio Polidori, 1582) senza riserve. Per la correzione del solo Capelli, lamentò, aveva dovuto riempire pagine «in quatuor codicibus». Il *Rituale* vietava di porre mano alle medicine, riservando la materia ai fisici; ma i manuali censurati lo ignoravano volutamente. Il rimedio per tante superstizioni, suggerì Cuggiò, era dannare tutto, «non solum relatos, sed omnes et quoscunque libros in quibus benedictiones et exorcismi quos Ecclesia non probabit continentur». Egli riteneva necessario emanare un provvedimento generale «sicut de littanijs», come era avvenuto nel 1601, durante il papato di Clemente VIII, con il decreto *inquisitoriale* che aveva tentato di porre un argine alla circolazione incontrollata di orazioni, messali, breviari e uffici della Madonna (ACDF, *Index, Protocolli* V3, cc. 267r-272r, 272v-275v, 339r-345v). E poiché la vicenda della censura delle orazioni si era conclusa un secolo prima con l'ennesima rivendicazione del diritto del Sant'Uffizio di intervenire in ogni materia (anche in quelle librerie o spettanti alla Congregazione dei Riti), Cuggiò invitava l'Indice a mettere mano in modo autonomo alla questione, prevenendo così un decreto della Congregazione rivale.

Tuttavia l'intervento censorio iniziò da quel momento a rallentare, e per qualche tempo quasi si arenò. Infatti gli Ordini religiosi (in particolare la famiglia francescana) ostacolarono le proibizioni e impiegavano ogni mezzo per frenare la svolta rigorista dell'Indice. La Congregazione invitò allora il censore alla cautela: potevano nascerne scandali e conflitti con i superiori, che non gradivano neppure la stretta osservanza delle licenze vescovili di esorcismo per i frati regolari. Le pressioni ebbero effetto, e la morte improvvisa di Bianchi contribuì a bloccare l'impresa di Cuggiò. Il 12 febbraio 1707 il nuovo segretario, Gregorio Selleri, riferì dei dissensi sorti all'interno dell'Indice; ma alla domanda del pontefice che aveva chiesto quale delle Congregazioni avesse proibito le orazioni con il decreto del 1601, la risposta era ovvia: così la partita fu vinta ancora una volta dal Sant'Uffizio. La materia fu rimessa all'Inquisizione e strappata dalle mani di Cuggiò. Il 4 marzo 1709 comparve un'edizione dell'Indice che riportò per la prima volta i titoli dei testi per esorcisti già proibiti (tutti, eccetto Capelli), ma trascorse ancora un anno prima che il 2 luglio 1710 l'Inquisizione si decidesse a emanare una circolare sugli esorcismi, diretta solo agli ordinari dell'Italia e delle isole. I vescovi furono invitati a vagliare i sacerdoti ammessi a esorcizzare e a impedire che abusassero di scongiuri e benedizioni senza tenere conto del canonico *Rituale*.

L'esito era assai modesto, la reazione timida, tanto più che Cuggiò e Selleri avevano suggerito al Sant'Uffizio di proibire con un decreto tutti i testi a stampa che violassero le regole prescritte al tempo di Paolo V. Per di più gli inquisitori fecero in modo che il controllo diocesano di fatto non fosse efficace. Quando nel 1713 il vescovo di Nardò chiese al Sant'Uffizio se poteva comminare un severo castigo ai regolari «per rimediare all'abusi et inconvenienti gravi che si succedono dell'esorcizzare, perché s'essercitava tal mestiere da persone imparate, valendosi anco d'altri libri che del Ri-

tuale Romano», la Congregazione gli rispose che era meglio evitare provvedimenti generali e decidere «in casibus particularibus». E il motivo è chiaramente dichiarato nella copertina del fascicolo di voto sulla lettera: «per non dare ansa a' vescovi di fare di più sopra li regolari di quello che de iure o nella lettera stessa le viene concesso» (ACDF, S. O., St. St., UV 48, fasc. 39). Insomma, se Cuggiò e Selleri, a nome dell'Indice, avevano premuto perché della materia si occupassero le diocesi, la Congregazione dei Vescovi e Regolari e quella dei Riti (che avrebbe anche dovuto stampare a Roma una versione 'ripulita' del *Rituale*), l'Inquisizione, seguendo una lunga tradizione, scoraggiò l'iniziativa dei vescovi e, di fatto, venne in soccorso degli Ordini regolari, scudo di esorcisti indisciplinati.

E tuttavia il segnale di censura contro gli abusi degli esorcismi, praticati per lo più dai cappuccini, fu avvertito anche in periferia, alimentando rivalità antiche. I vescovi presero sul serio il compito loro affidato, e ciò avvenne non solo nelle sedi di forte tradizione episcopale, come era Milano, ma anche nel Sud Italia. Nel 1749 per esempio il vescovo di Oria emanò un editto per «sapere etiandio di quali esorcismi si servono [i chierici], poiché vanno in giro certi esorcismi manuscritti non approvati dalla Chiesa e fuori del Rituale Romano, i quali sogliono esser sospetti» (GENTILCORE 1992). In soccorso degli ordinari – che ebbero a che fare con pesanti abusi anche dopo il 1710 – si mosse l'Indice, che vietò le licenze di lettura in materia di scongiuri. Durante il segretariato di Agostino Pipia, per citare un caso registrato, un frate chiese a Roma la facoltà di leggere «libros tractantes de exorcismo prohibitos, ut suo exorcizandi muneris melius posset satisfacere». Ma i cardinali gli negarono la licenza, precisando inoltre «non esse similes facultates concedendas» (19 settembre 1713, ACDF, *Index, Diarii*, XIV, c. 74v).

Pochi anni dopo, nel 1723, sotto il breve papato di Innocenzo XIII, fu avviata una seconda fase di censura, che partì da una nuova denuncia del testo di Capelli. L'Indice ancora una volta affidò il compito a Cuggiò, che ne approfittò per bollare anche le *Coniurationes potentissimae et efficaces ad expellendas et fugandas aereas tempestates* di Pietro Locatelli, che, apparse nel 1614, vennero incorporate in alcuni casi al testo ufficiale del *Rituale*. Ma il nuovo attacco dell'Indice non si chiuse a quel punto. Il 23 aprile del 1725 il consultore domenicano Pietro Marzio Gozza denunciò il *Manuale exorcistarum* di Brugnoli. Ai suoi occhi costituivano uno scandalo la dottrina secondo cui l'esorcistato impartiva agli indemoniati un sacramento infallibile e la dichiarata volontà di Brugnoli di non accettare le regole imposte dalla Congregazione dei Vescovi e dei Regolari sin dal 1625. «Statuit – si legge – quod exorcistatus est ordo, imo est sacramentum, quod proinde habet infallibiliter effectum ex opere operato». Cristo tuttavia non aveva mai chiesto un atto preventivo di fede a coloro che esorcizzava, ma solo a coloro che miracolava. Il manuale pertanto meritava la proibizione «donec corrigatur» (ACDF, *Index, Protocolli* F4, cc. 302r-306r). Alla proibizione di Brugnoli seguì, il 26 agosto del 1726, quella di Giovanni Battista Benamati (il *Manuale commodum per li curati*, nell'edizione di Parma del 1718, che riportava alcune benedizioni tratte da Capelli). La censura fu affidata a Cuggiò, e si tratta del suo ultimo parere come consultore dell'Indice; un intervento in cui il canonico chiese ancora una volta di emanare un decreto di proibizione generale (ACDF, *Index, Protocolli* G4, cc. 207r-211v). La questione non poteva più essere elusa e il 22 aprile 1727 il segretario Niccolò Ridolfi prese l'impegno di riferirne al papa. Gli ostacoli tuttavia si ripresentarono, e qualcuno ricordò che il Sant'Uffizio nel 1710 aveva emanato una circolare che rendeva inutile lo sforzo. Il 3 luglio inoltre Benedetto XIII rifiutò di approvare il decreto sostenendo che era impossibile vietare agli Ordini religiosi l'adozione di propri rituali anche quando difforni da quello di Paolo V. Così il 2 settembre la Congregazione chinò il capo alla decisione pontificia e si limitò a emanare le censure ai manuali di Benamati, Capelli, Brugnoli e Locatelli, «sine hac prohibitionem» (ACDF, *Index, Diarii*, XV, c. 69).

Da quel momento la stampa di testi per l'esorcismo riprese con più vigore, mentre nell'Europa cattolica non cessavano i disordini dovuti a riti incontrollati di scongiuro. Persino i rigorosi giansenisti furono responsabili della montatura di un eclatante caso di possessione demoniaca a scopo di propaganda che imbarazzò una parte del clero di Parigi (MAIRE 1985). E tuttavia nel corso del Settecento, con Benedetto XIV, il nodo di una riforma delle pratiche di esorcismo non poté essere ignorata. Nel 1749, anno di stampa dell'*Arte magica deleguata* di Scipione Maffei, e nel pieno della polemica innescata dal *Congresso notturno delle lammie* di Girolamo Tartarotti, Lorenzo Ganganelli riferì ai cardinali del Sant'Uffizio che a Modena (la città di Lodovico Antonio Muratori) il sacerdote e maestro di filosofia Tommaso Dedò aveva pronunciato alcune tesi teologiche in cui non solo erano lodati autori come «Carthesius, Malebranchium, aliosque suspectae fidei», ma si negava che i diavoli potessero avere «potestatem obsidendi [...] corpora humana», con argomenti simili a quelli usati dal peripatetico Andrea Pissini (censurato nel 1675) (ACDF, S. O., St. St., H 4-g, fasc. 242, cc. n. nn.). La «fede dell'entusiasmo» suscitava una crescente avversione e muoveva al riso gli spiriti illuminati, mentre una giovane vergine di Cremona vomitava sassi, e i più illustri fisici del tempo discutevano nuovamente della realtà dei fenomeni di possessione (1746-1751) (BRAMBILLA 2003). In quel clima, poco prima di morire, Benedetto XIV tentò un rimedio e approvò una nuova edizione del *Rituale*; ma il testo – che stabiliva un canone di benedizioni autorizzate – era seguito da un commento di Giuseppe Catalano quanto meno ambiguo. Guardando alle regole dettate da Carlo Borromeo e Filippo Neri, Catalano difese l'autorità dei vescovi di dare licenze di scongiuro, accennò alle proibizioni emanate dall'Indice, attaccò la farmacopea di Menghi, la ricerca dei malefici, le simulazioni, il finto vomito di oggetti e la diffusione di esorcismi pubblici e spettacolari; ma per altro verso ribadì la tesi dell'esorcismo come sacramento infallibile già censurata dall'Indice: «exorcismi ex opere operato habent virtutem ad expellendos daemones [...], ac proinde infallibiliter semper aliquem ex his effectibus obtinent» (RITUALE 1757: 303-321). Un trionfo postumo della dottrina di Brugnoli, di cui peraltro non fu mai vietata tutta l'opera a stampa.

E tuttavia la censura dei manuali continuò sia in Spagna che a Roma. Sotto il segretariato di Tommaso Augusto Ricchini al consultore francescano Giuseppe Martinelli fu affidata la censura di un manuale del confratello Ubald Stoiber dal titolo *Armamentarium ecclesiasticum complectens arma spiritualia fortissima ad insultos diabolicos elidendos et feliciter superandos* (1744; cfr. ACDF, *Index, Protocolli* Ricchini 1753-1754, cc. 339r-341r). L'Indice diede così il segnale che i divieti non riguardavano solo i manuali italiani, ma gli esorcisti di ogni parte del mondo cattolico. Nel 1763 seguì la condanna di tre testi più brevi, ma agli occhi della Congregazione non meno pericolosi. Durante il segretariato di Pio Tommaso Schiara il domenicano Tommaso Mamachi, più tardi maestro del Sacro Palazzo, fece condannare l'opera di Stefano Coletti (*Energumenos dignoscendi et liberandi, tum maleficia quaelibet dissolvendi, nec non benedictiones utiliter conficiendi super aegrotos compendiaria et facillima ratio*, 1746) e suggerì allo stesso tempo di vietare un breve dubbio di quattro fogli sulla facoltà di esorcizzare senza licenza vescovile non autorizzato e tratto dalla sua opera (ACDF, *Index, Protocolli* Schiara 1763-1767, cc. 28r-30v). La vicenda si trascinò ancora per qualche tempo, in anni in cui Muratori auspicava una 'regolata devozione' che facesse a meno dei riti pubblici di esorcismo. Le sue erano esortazioni dettate dal buon senso, in un clima ancora aperto a una moderata interlocuzione con la cultura dei Lumi. Più tardi, quando la Rivoluzione sferrò un attacco senza precedenti alla Chiesa di Roma, la presenza del diavolo e l'efficacia degli scongiuri tornarono a rappresentare un mezzo di propaganda religiosa diretto soprattutto alla fasce più umili dei fedeli.

Ancora nel 1858 il Concilio provinciale di Vienne richiamò il

potere di cacciare i diavoli come prova della fede autentica. Contro la cultura positivista, trionfante nella Francia del tempo, l'assise intese denunciare il presunto (e recente) aumento del numero di indemoniati come avvertimento divino che invitava a combattere i mali del mondo contemporaneo, lontano dalla religione cattolica e dunque preda dei diavoli. Nel Novecento l'ala più tradizionale della Chiesa di Roma continuò a promuovere gli esorcisti e l'applicazione di scongiuri difendendo il sacramentale dall'accusa di costituire un residuo di antiche superstizioni. Tuttavia il Concilio Vaticano II, convocato da Giovanni XXIII con lo scopo di aprire un dialogo tra la Chiesa e il mondo contemporaneo, ebbe tra i suoi effetti quello di abolire, pochi anni dopo la sua chiusura, l'Ordine minore dell'esorcistato (1972). Il crescente imbarazzo del clero postconciliare nei confronti dell'esorcismo e delle credenze nei mali diabolici fu reso evidente poco tempo dopo, quando il 1 luglio 1976 morì in Baviera Anneliese Michel, una giovane donna che si dichiarò ossessa a partire dal 1968 e soffrì atroci pene nonostante l'applicazione ripetuta degli esorcismi. Fu aperta un'inchiesta della magistratura tedesca che coinvolse i sacerdoti chiamati in soccorso della giovane; il cinema sfruttò il caso per girare più di una pellicola e la Chiesa cattolica, alla fine, dichiarò che la possessione di Anneliese era stata vera. Durante il pontificato di Giovanni Paolo II e quello di Benedetto XVI Roma si è pronunciata diverse volte per ribadire che il diavolo esiste e gli esorcismi della Chiesa hanno effetto. E tuttavia il caso del vescovo africano Emmanuel Milingo ha dimostrato come in una Chiesa sempre più mondializzata il nodo degli abusi dell'esorcismo sia ben lungi dall'essere sciolto. Né cessa la propaganda contro i diavoli, che trova facile eco nei mezzi di comunicazione di massa, al punto che l'esorcista di Roma, il modenese padre Gabriele Amorth, ha dichiarato che dal 1986 (anno in cui ha ricevuto l'incarico di scacciare i diavoli) egli ha guarito circa 70.000 indemoniati.

(V. LAVENIA)

Vedi anche

Abuso di sacramenti e sacramentali; *Alumbradismo*; *Beatas*, Spagna; Benedetto XIV, papa; Brugnoli, Candido; Carlo II, re di Spagna; Censura libraria; Concilio Vaticano II; Congregazione dell'Indice; Del Rio, Martín Anton; Demonologia; Díaz, Froylán; Finzione di santità; Indici dei libri proibiti, Roma; *Instructio pro formandis processibus* [...]; Maleficio; Mazzolini, Silvestro; Medicina; Menghi, Girolamo; Muratori, Lodovico Antonio; Orazione; Paolo V, papa; Peña, Francisco; Pomponazzi, Pietro; Possessione demoniaca; Quietismo; Roberto Bellarmino, santo; Santoro, Giulio Antonio; Scaglia, Desiderio; Sollecitazione in confessionale; Stregoneria; Superstizione; Wier, Johann; Zacchia, Paolo

Fonti

ACDF, S. O., St. St., H 4-g, fasc. 242; L 6-i, N 4-l, O 3-e; UV 48, fasc. 39

ACDF, *Index, Diarii*, XIV e XV

ACDF, *Index, Protocolli* S3, V3, F4, G4, Ricchini e Schiara
BAV, *Barb. Lat.* 6334

Bibliografia

ALMOND 2004, BARBIERATO 2002, BIONDI 2008(g), BRAMBILLA 1984, BRAMBILLA 2003(a), BROWN 1981, BRUGNOLI 1658, BRUGNOLI 1668, CACIOLA 2003, CERVANTES 1997, CLARK 1997, DALL'OLIO 2001(b), DELUMEAU 1989, FERBER 2004, FRANCESCHINI 1981, GENTILCORE 1992, GENTILCORE 1998, GODDU 1980, KALLENDORF 2003, LAVENIA 2005, LEVACK 1992, MAIRE 1985, MARSHMAN 1999, MENGHI 1576, MIDELFORT 1999, MIDELFORT 2005, NICCOLI 2001, NISCHAN 1987, O'NEIL 1984, PETROCCHI 1957, PROSPERI 1996, REUSCH 1883-1885, RITUALE 1757, ROMEO 1990, ROMEO 1998, ROPER 1994, RÚIZ CUETO 1964, SCHUTTE 1996, SLUHOVSKY 2007, SORENSSEN 2002, THIESSEN 2002, THOMAS 1971, WALKER 1981, WALKER 2005, WEBER 1993

Espina, Alonso de - Francescano osservante, autore di un fortunato trattato in cui si scagliava con violenza contro ebrei, musulmani e nuovi convertiti, fu la prima voce a levarsi in Castiglia reclamando la nascita di una nuova Inquisizione. I dati biografici attorno a Espina, nonostante il rinnovato interesse della storiografia nei suoi confronti, non sono del tutto certi. Nacque con ogni probabilità a Palencia, attorno al 1412, morì tra il 1461 e il 1466. Alcuni interpreti hanno ipotizzato che fosse di origine *converso*, ma pare un'eventualità piuttosto remota. Prese i voti nel convento di San Francisco di Valladolid e passò poi a insegnare a Salamanca. Al 2 giugno 1453 va riportato uno degli episodi pubblici più famosi della sua vita, ricordato da tutte le cronache dell'epoca: il conforto, prima dell'esecuzione, del potente connestabile di Castiglia, Alvaro de Luna, primo ministro e uomo di fiducia di Giovanni II (ROUND 1986). Tra le cause della sua caduta in disgrazia presso il sovrano vi fu anche la profonda ostilità che Luna guadagnò con la sua scelta di schierarsi, all'indomani dello scontro che oppose *conversos* e cristiani vecchi in Castiglia e che portò alla promulgazione dei primi statuti di *limpieza de sangre* (Toledo 1449), a favore del partito anti-*conversos*, a dispetto di una posizione personale che fino ad allora era stata decisamente favorevole ai *conversos* castigliani. Espina, chiamato con ogni probabilità dallo stesso sovrano, riuscì a ricondurre a un'edificante morte cristiana un'esecuzione che avrebbe potuto diventare momento di forte tensione popolare. Ma raccolse anche, a quanto scrisse più tardi, le sue ultime parole contro il suo più acerrimo nemico, il vescovo di Burgos Alonso de Cartagena, esponente di spicco del partito converso in Castiglia, e su un complotto *converso* ai suoi danni (NETANYAHU 1995: 681-708).

La carriera e la fama di Espina, da allora, presero il volo e il frate francescano diventò il più famoso e violento nemico dei *conversos* castigliani. A partire dal 1454 avviò una campagna di predicazioni anti giudaiche di grandi proporzioni. Lanciati senza alcuna distinzione contro ebrei e *conversos*, i sermoni di Espina chiedevano a gran voce un'Inquisizione come quella avviata in Francia, attizzavano gli odii e si facevano eco in Castiglia della più vasta ondata di anti giudaismo che da Bernardino da Siena a Giovanni da Capistrano a Bernardino da Feltre aveva coinvolto l'ala osservante dell'Ordine. Con Espina per la prima volta l'accusa di omicidio rituale toccò la Castiglia. Fu egli stesso, durante un ciclo di sermoni a Valladolid nel 1454, ad accusare alcuni ebrei della città di avere ucciso un bambino cristiano. Su istigazione del predicatore essi furono catturati e torturati dalle autorità secolari e finirono con il confessare ogni crimine. Furono rilasciati dopo poche settimane su ordine reale, ma le accuse del frate continuarono a risuonare a lungo nella vecchia Castiglia. A Segovia la foga del predicatore era arrivata a tal punto da spingere moltissimi cristiani vecchi della città a tenere un foglietto ben visibile con scritto «Jesu» nel cappello, per potersi meglio distinguere da ebrei e *conversos*. Nel marzo del 1486 il notaio segoviano Antonio Sánchez de Lozoya, deponendo nel processo inquisitoriale contro il *contador mayor* Diego Arias Dávila, ricordava le accessissime prediche del frate e la storia del cappello, che mandava su tutte le furie l'iracondo *contador mayor*. Arias Dávila, notorio e fiero *converso*, si rifiutava di pagare chiunque si fosse presentato a lui con qualsiasi segno distintivo. La lotta contro il francescano osservante era arrivata al punto da indurlo ad assoldare un gruppo di claustrali per contraddire pubblicamente Espina. Pochi anni più tardi la morte improvvisa e non del tutto chiara di Espina fu spiegata con un avvelenamento voluto da Arias Dávila e da altri *conversos* della corte di Enrico IV di Castiglia (PASTORE 2004).

Nel 1460 Espina scrisse la sua opera più famosa, il *Fortalitium Fidei contra Iudeos, Sarracenos aliosque christiane fidei inimicos*, un ponderoso trattato destinato a un notevole successo editoriale. Scritto per difendere la cristianità dai suoi nemici, il *Fortalitium* riservava agli ebrei e alla loro guerra contro i cristiani larga parte dell'argomentazione, presentandosi come un vero e proprio arsenale di luoghi anti giudaici. In diciassette punti, raccolti per dare un saggio

della «crudelitas iudeorum», Espina ripercorreva minuziosamente le più note accuse di crimini rituali che avevano colpito le comunità ebraiche di tutta Europa. Erano storie di bambini rapiti e straziati, di vecchie nutrici pronte a sacrificare i pargoli, di medici e usurai senza scrupoli, di pozzi e fonti avvelenate, raccolte tra la Toledo dell'ultimo re visigoto, la Francia di Filippo II Augusto, i territori dell'Impero e l'Italia quattrocentesca. La costruzione antiebraica del francescano culminava ovviamente nella descrizione della Castiglia di quegli anni, dove la promiscuità tutta spagnola di ebrei e *conversos* rendeva la situazione particolarmente pericolosa. Secondo Espina infatti non ci sarebbe stata differenza tra ebrei e *conversos* castigliani, se non per il fatto che questi ultimi erano costretti a nascondere ciò che gli altri professavano apertamente: la loro opera distruttiva poteva così essere portata avanti con efficacia e nel segreto più assoluto. La soluzione offerta nel corso dell'opera era la stessa che Espina aveva tante volte predicato dai pulpiti, anche se notevolmente rielaborata. I cristiani avrebbero dovuto evitare il più possibile contatti non solo con gli ebrei ma anche con i nuovi convertiti. I ministri ecclesiastici avrebbero invece dovuto fare in modo di convertire, anche con la forza, appoggiandosi alle autorità secolari, gli ebrei della Penisola, anche se la possibilità di una loro espulsione non doveva mai essere accantonata, in quanto soluzione sicura e definitiva. La Spagna, in questo, non avrebbe fatto altro che seguire le orme di altri paesi europei, che avevano già da tempo deciso per l'espulsione. Ma se queste erano scelte politiche che spettavano alla Corona, Espina poteva però insistere sul problema che più urgeva in Castiglia in quel momento, e che lui stesso aveva più volte dovuto affrontare nel corso delle predicazioni: l'eresia dei *conversos* (PASTORE 2003: 13-14). Il francescano fu il primo a richiamare con forza la possibilità che un'Inquisizione sul modello di quella delegata e papale, con sensibili e significative differenze, potesse essere introdotta anche in Castiglia: l'Inquisizione creata per la repressione dei movimenti eretici medievali veniva considerata infatti l'unica arma efficace per combattere l'apostasia di chi era stato convertito a forza dopo i pogrom del 1391. Il francescano proponeva di usare delatori fidati (*denunciatores*) e di coinvolgere, per quanto possibile, l'intera comunità cristiana nel sistema di delazioni. Chi si fosse reso sospetto di eresia doveva essere esaminato almeno una volta l'anno ed essere obbligato a dichiarare qualunque cosa sapesse di altri eventuali eretici. Se gli accusati confessavano i propri peccati, allora la pena e il castigo sarebbero stati lievi. Ma di fronte ai recidivi si dovevano prevedere una scomunica preventiva di almeno un anno e pene molto più pesanti, che andavano dalla scomunica definitiva, alla confisca di beni, alla privazione di ogni onore e carica, per arrivare, in casi particolarmente gravi, alla persecuzione dell'eretico. L'impossibilità di accedere a cariche pubbliche, se dimostrata la colpevolezza, doveva perdurare per due generazioni. Mentre per i relapsi si doveva prevedere il carcere perpetuo. Le autorità secolari avrebbero dovuto prestare ogni appoggio a quelle ecclesiastiche, garantendo lo svolgimento delle indagini e imponendo pene e castighi.

Nei progetti di Espina un'Inquisizione di questo tipo poteva essere portata avanti o dai vescovi, a cui spettava di diritto la possibilità di verificare e punire eventuali deviazioni eterodosse della comunità loro affidata, o da speciali inquisitori, il cui unico compito sarebbe stato proprio quello di scoprire e punire gli eretici. Gli inquisitori si affiancavano insomma alla figura, ancora centrale, del vescovo, ma ad entrambi era garantita la possibilità di avviare e concludere le indagini singolarmente. Nel caso però di una confessione estorta sotto tortura per il francescano era necessaria la presenza di entrambi, così come un perfetto accordo tra i due per procedere alla condanna. L'Inquisizione immaginata da Espina è costruita per certi versi su quella basso medievale designata dal papato dopo il Concilio di Vienne: le pagine sui ruoli di vescovi e inquisitori riprendono infatti la formalizzazione data dalla costituzione *Multorum Querela* ai compiti di entrambi. Ma

ricorda da vicino anche quella creata vent'anni più tardi: se non è ancora l'organismo completamente dipendente dalla Corona che sarà il tribunale del Sant'Uffizio spagnolo, rappresenta però il più grande passo in avanti mai fatto in questa direzione. E sono piuttosto significative le righe dedicate da Espina all'importanza di mantenere, in situazioni difficili, il segreto sui nomi dei testimoni e sul procedimento, un punto su cui si giocarono molte delle differenze tra Inquisizione medievale e Inquisizione spagnola (PASTORE 2003: 14-17).

L'ultima notizia certa che abbiamo dell'esistenza in vita del frate è una sua lettera, datata 1461 e firmata come confessore di Enrico IV, che denunciava la presenza a corte di più di cento autorevoli personalità circonscritte di nascosto. Le cronache raccontano unanimi che la morte di Espina avvenne per avvelenamento a opera di Arias Dávila, pesantemente toccato dalle sue violente prediche contro ebrei e *conversos*. Gli interpreti però sono discordi sulla data di morte. Sono certo da escludere le interpretazioni che vogliono Espina ancora attivo nell'ultimo ventennio del Quattrocento, ma, in mancanza di un documento sicuro, non rimane che ipotizzare che Espina morisse tra il 1461 e il 1466, anno di morte del suo presunto avvelenatore Diego Arias Dávila (ECHEVARRÍA 1999: 55).

(S. PASTORE)

Vedi anche

Arias Dávila, Juan; Castiglia; Concilio di Vienne; *Conversos*, Spagna; Ebrei in Spagna; Espulsione degli ebrei, Spagna; Francescani, età medievale; Giovanni da Capestrano, santo; Inquisizione spagnola; *Limpieza de sangre*, Spagna; Niño de la Guardia; Omicidio rituale; Vescovi, Spagna

Bibliografia

BAER 1929-1936, CARLEBACH 2001, CARRETE PARRONDO 1986, ECHEVARRÍA 1999, ESPINA 1507, LEA 1983-1984, MEYUHAS GINIO 1998, MEYUHAS GINIO 1998(a), NETANYAHU 1976, NETANYAHU 1995, PASTORE 2003, PASTORE 2004, PEREDA ESPESO 2007, ROUND 1986

Espinosa, Diego de - Diego de Espinosa nacque a Martín Muñoz de las Posadas (Ávila) nel 1512. Era figlio di Diego de Espinosa e di Catalina de Arévalo, coppia di *hidalgos* castigliani poveri che, oltre a Diego, ebbero altri tre figli, Pedro de Espinosa, Hernando de Espinosa e Catalina de Arévalo. Sebbene non siano stati trovati documenti che lo comprovino, esistono numerose testimonianze che inducono a pensare che provenisse da una famiglia giudeo-conversa da parte di madre. Intorno al 1540 Diego iniziò i suoi studi di Diritto nell'Università di Salamanca, venendo ammesso nel 1543 nel Colegio Mayor di Cuenca, dopo essere stato respinto, sembra, da quello di San Bartolomé. Nelle aule dell'Università strinse legami di amicizia con altri studenti, anch'essi *hidalgos* castigliani, che gli furono fedeli per tutta la vita e che fece arrivare alle più alte cariche del regno nel momento in cui si guadagnò la fiducia del re (Juan Zapata de Cárdenas, Francisco Hernández de Liévana, Francisco Briceño, Francisco Sancho, Juan Arce de Otalora, ecc.). Il 27 giugno 1547 ottenne il grado di *licenciado* (laureato) dalle mani dei professori Diego de Covarrubias e Alfonso de Benavente. Con la protezione di un lontano parente, Francisco de Montalvo, membro del Consiglio di Castiglia e della Camera dei Reggenti, Massimiliano e Maria, durante il viaggio del principe Filippo per l'Europa (1548-1551), fu collocato a servizio di Hernando Niño, vescovo di Sigüenza (1546-1551) e patriarca delle Indie, come *provisor* (giudice) della sua diocesi.

La prematura morte del suo protettore lo costrinse a lasciare la diocesi di Sigüenza e a cercare la protezione del *licenciado* Hernán Pérez de la Fuente, che lo collocò come *oidor* (giudice) della Audiencia di Siviglia. Pérez de la Fuente era stato inviato a visitare la Audiencia nel 1551 e vi realizzò una riforma che consistette

nell'aumento del numero degli *oidores* con l'obiettivo di avere due sale. Nel corso del suo soggiorno a Siviglia (1553-1556) si legò strettamente al *licenciado* Vázquez de Alderete (canonico della cattedrale) e ai suoi servitori, Juan de Ovando e il giovanissimo Mateo Vázquez, tutti fedeli collaboratori dell'inquisitore generale e arcivescovo di Siviglia Fernando de Valdés; tutti loro, in posizione di minoranza, difesero le posizioni di Valdés, sostenitore dell'intransigenza religiosa di fronte alla maggioranza dei canonici, vicini all'ideologia erasmiana e scelti e nominati dall'arcivescovo Alonso Manrique. A Siviglia rimase fino al 1556, anno in cui fu nominato reggente del Consiglio di Navarra a Pamplona, con il compito precipuo di vigilare la frontiera con la Francia. Come era accaduto in precedenza, strinse amicizia con numerosi personaggi che gli garantirono il loro sostegno nel momento in cui passò a corte: il viceré di Navarra era don Beltrán de la Cueva, duca di Albuquerque; uno dei discendenti, il marchese di La Adrada, insieme con Mateo Vázquez, custodirono le sue carte quando morì. Si avvicinò anche al vescovo Diego Ramírez Sedeño, che era stato inquisitore nel tribunale di Toledo e che incarcerò l'arcivescovo Bartolomé de Carranza il 22 agosto 1559.

Il 1 maggio del 1562 fu nominato consigliere di Castiglia, passando di conseguenza a risiedere a corte. Da allora la sua carriera amministrativa fu incredibilmente rapida. Dopo pochi anni venne nominato presidente del Consiglio di Castiglia e, contemporaneamente, inquisitore generale, caso unico nella storia della monarchia spagnola. Gli stessi contemporanei videro con stupore un'ascesa così rapida da parte di una persona di così umili origini. Una tale ascesa politica e sociale fu accompagnata da una serie di radicali cambiamenti nella vita di Espinosa, non sempre facili da spiegare. Poco tempo dopo il suo arrivo a corte, chiese ad esempio di prendere gli Ordini, quando invece otto anni prima aveva dichiarato che «non voleva essere chierico». La sua ascesa a corte fu propiziata dalla protezione di diversi membri del partito 'ebolista', che controllavano la maggior parte delle istituzioni del regno, ma i personaggi con cui mantenne un legame di amicizia e di collaborazione più stretto nel periodo in cui occupò cariche così importanti facevano tutti capo al partito contrario e opposto, erano cioè seguaci di Fernando de Valdés e del duca d'Alba. Ma è indubbio e chiaro che Filippo II lo scelse come figura centralizzatrice per portare a compimento il processo di confessionalizzazione in tutti i territori che componevano il suo regno.

Lo Stato di Filippo II mancava di strutture amministrative comuni per governare tutti i regni e i territori che lo componevano e Espinosa, per instaurare il confessionalismo cattolico, dovette creare una rete coesa di *patronage*. Si appoggiò a un nutrito gruppo di *letrados*, che era andato conoscendo fin dai tempi di Salamanca e nel corso della sua carriera, con cui condivise ideali religiosi, interessi politici ed estrazione sociale. Tale stile di governo caratterizzò la prima metà del regno di Filippo II, considerato, anche dagli stessi contemporanei, come un esempio di autoritarismo, centralizzazione ed efficienza. I nobili non potevano accettare volentieri una subordinazione e un'obbedienza così totali come quelle che esigevo Espinosa, ma i *letrados* sì. Il 'governo dei *letrados*' si impose come una delle caratteristiche fondamentali del periodo, ma fu anche una delle principali cause della decadenza dell'onnipotente prelato, poiché suscitò una strenua opposizione da parte della nobiltà.

Perché il processo di confessionalizzazione avesse successo e fosse efficace era necessario vigilare sul comportamento sociale e sull'ortodossia religiosa dei sudditi; per questo Espinosa si servì di una istituzione già esistente, l'Inquisizione, anche se fu necessario riformarla e adattarla ai nuovi compiti che la monarchia pretendeva assolvesse. I cambiamenti profondi che l'Inquisizione spagnola subì sotto la direzione dell'inquisitore generale Espinosa la accompagnarono per tutta la sua storia e diedero forma all'immagine classica dell'istituzione, giunta fino a noi. Fu allora infatti che Sant'Uffizio ampliò il numero dei suoi organismi esecutivi. Espinosa, oltre a creare due nuovi tribunali in America, istituì il tribunale

di Santiago de Compostela con l'obiettivo di vigilare la Galizia, fino a quel momento parte del distretto dell'Inquisizione di Valladolid, e spostò il tribunale di Calahorra nella città di Logroño per controllare la frontiera con la Francia. Di fronte alla sempre maggior importanza dell'asse atlantico dell'impero decise la definitiva istituzione del tribunale delle Canarie, dando sicure direttive per la gestione del tribunale. Se il controllo delle coste atlantiche era importante, in quanto attraverso esse i protestanti penetravano nei regni iberici, il Mediterraneo non era da meno. Una volta stroncata la ribellione dei *moriscos* di Granada (1568-1570) Filippo II sfruttò l'affinità di interessi con il papa e con la Repubblica di Venezia per combattere per mare il pericolo musulmano. Per questo motivo fu fondato un tribunale dell'Inquisizione del Mare. Il primo inquisitore fu Jerónimo Manrique, creatura di Espinosa. Ma egli non si limitò a un aumento e a una razionalizzazione dello spazio geografico dei tribunali, ma cercò di rafforzare anche la rete di controllo sugli stessi attraverso *commissari* e *familiari*, rendendola più efficiente nei luoghi di frontiera e sulla costa per scongiurare l'ingresso di eretici e di libri. Ciò fu disposto mediante le *concordias* che i tribunali del Sant'Uffizio siglarono con le autorità dei diversi regni nel 1568.

Un altro aspetto fondamentale della gestione di Espinosa fu la trasformazione delle finanze dell'istituzione. Affinché l'Inquisizione fosse realmente efficace era necessario dotarla di fonti d'entrata. Il 6 gennaio 1559 Paolo IV aveva concesso ai tribunali dell'Inquisizione i proventi di un canonicato di ciascuna chiesa cattedrale o collegiata del regno per far fronte alle loro spese. Ciò permise ai tribunali di risanare i propri bilanci; il risultato immediato di questa misura fu l'aumento, nel 1568, dei salari di ministri e ufficiali, fino ad allora rimasti invariati rispetto a quelli stabiliti nelle *Instrucciones* del 1498. L'aumento delle entrate, proveniente da fonti appartenenti a una giurisdizione diversa (ecclesiastica o reale), portò all'adozione di una serie di misure nell'organizzazione delle finanze, e a tal fine il Consiglio inviò ai tribunali un'ordinanza nella quale si specificava «l'ordine che devono rispettare ora e da qui in avanti nell'amministrazione e governo delle finanze dell'Inquisizione». Un'attenzione particolare fu impiegata anche nell'assegnare un raggio d'azione sicuro ai diversi tribunali del Sant'Uffizio situati nella Corona d'Aragona, evitando conflitti con le istituzioni dei rispettivi regni.

L'ampliamento della giurisdizione fu accompagnato dalla promulgazione di un'abbondante legislazione. Le più famose *Instrucciones* di Fernando de Valdés del 1561 fecero in modo che le riforme e le istruzioni che Espinosa inviò ai diversi tribunali passassero in secondo piano. Le sue ordinanze, tuttavia, mirarono a una maggiore centralizzazione e razionalizzazione dell'Inquisizione, specchio di una confessionalizzazione che si stava ormai imponendo con forza. A tutti i tribunali venne imposto che la giornata dei suoi ufficiali iniziasse ascoltando la messa nella sede del tribunale. Poco dopo Espinosa inviò una nuova ordinanza che dispose il tipo e il numero dei libri che ogni tribunale avrebbe dovuto tenere al fine di registrare le diverse attività. Stabili altresì l'ordine da seguire tanto nelle cause di fede come in quelle «civili e criminali riguardanti i familiari e ufficiali del Sant'Uffizio» e impose in maniera sistematica il controllo della *limpieza de sangre* a tutti i candidati che intendessero entrare a far parte del Sant'Uffizio.

Espinosa iniziò anche la pubblicazione di un nuovo Indice dei libri proibiti. Sebbene l'Inquisizione spagnola avesse già dato alle stampe un catalogo di libri proibiti nel 1559, la pubblicazione nel 1564 da parte del papato di un altro catalogo provocò numerose confusioni e incoerenze. Per tale motivo nel 1569 Espinosa dispose di elaborare un nuovo Indice che assumesse le norme di quelli precedenti e che includesse i libri eretici o eterodossi pubblicati posteriormente: sarebbe stato terminato da Gaspar de Quiroga nel 1583.

Il processo di confessionalizzazione che Filippo II portò avanti nei suoi regni europei venne parimenti applicato nei domini ame-

ricani. Nel settembre del 1568 si riunì una Giunta nel palazzo di Espinosa per trattare di tali temi. Le riforme che vennero disposte furono molto simili a quelle introdotte nei regni peninsulari, accentuate in America dai poteri e privilegi concessi dal Patronato Regio, come dimostra il fatto che i viceré erano nominati direttamente da Filippo II con poteri speciali su istanza di Espinosa, senza che in questo fosse consultato il Consiglio delle Indie. L'applicazione degli accordi della Giunta del 1568 provocò numerose proteste e scontri da parte degli interessati visto che tendevano a una difesa più energica del Patronato Regio; per tale ragione si rese necessario affidare questo compito a persone esperte e che avessero familiarità con le idee che il sovrano intendeva imporre tanto nell'ambito temporale che in quello spirituale. Questi furono Francisco de Toledo e Martín Enríquez come viceré rispettivamente del Perù e del Messico, e Jerónimo de Loaysa e Moya de Contreras come arcivescovi delle due arcidiocesi. Erano tutti clienti di Espinosa e, di conseguenza, furono da lui scelti. Inoltre nella Giunta del 1568 si decise l'istituzione dei tribunali inquisitoriali in America. Il 7 febbraio 1569 Filippo II redigeva una *cédula* per il viceré e gli *oidores* della *Audiencia* ordinando loro di difendere e di proteggere il nuovo tribunale; istruzioni analoghe furono inviate al *Concejo* e ai tribunali di Lima. Allo stesso tempo Espinosa promulgò una nuova *Pragmatica* che fissava il numero di familiari all'interno delle città per la vigilanza del distretto di un singolo tribunale e l'enumerazione dei privilegi di cui avrebbero dovuto godere, cosa che in seguito si tradusse in una *Concordia*. Gli inquisitori di Lima furono il *licenciado* Bustamante, cameriere di Espinosa, e il *licenciado* Hernán de Cerezuola, originario della città di Oropesa e servitore dei conti di Oropesa e di Deleitosa. La fondazione del tribunale dell'Inquisizione in Messico seguì un processo parallelo a quanto avvenne in Perù. Dopo la promulgazione, in data 16 agosto 1570, di una *cédula real* con la quale si delimitava la giurisdizione territoriale del tribunale, tanto il sovrano quanto l'inquisitore generale concessero una serie di privilegi ai nuovi inquisitori attraverso i quali non solo venivano accordati loro poteri speciali per intraprendere la loro azione, ma erano anche fornite le istruzioni secondo cui avrebbero dovuto fondare l'istituzione. Espinosa nominò inquisitori due altri suoi clienti: Pedro Moya de Contreras e Juan de Cervantes.

(J. MARTÍNEZ MILLÁN)

Vedi anche

Carranza, Bartolomé de; Castiglia; Commissario del Sant'Uffizio, Spagna; *Concordias*; Familiari, Spagna; Filippo II, re di Spagna; Galizia; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti, Roma; Indici dei libri proibiti, Spagna; Inquisitori generali, Spagna; Inquisizione del Mare; Inquisizione spagnola; Lettere circolari; Lima; Logroño; Manrique de Lara, Alonso; Messico; Quiroga, Gaspar de; Siviglia; Struttura economica: Inquisizione spagnola; *Suprema*; Valdés, Fernando de

Bibliografia

GONZÁLEZ NOVALÍN 1967, LOVETT 1977, MARTÍNEZ MILLÁN 1992, MARTÍNEZ MILLÁN 1994, MARTÍNEZ MILLÁN-CARLOS MORALES 1998, MINGUELLA Y ARNEO 1912, ORELLA UNZUE 1975, PÉREZ VILLANUEVA-ESCANDELL BONET 1984-2000

Espulsione degli ebrei, Portogallo - Nella seconda metà del Quattrocento gli ebrei di Portogallo conobbero il loro apogeo, seguito poi dalla decadenza. La prima fase coincise con i regni di Alfonso V e soprattutto di Giovanni II, intorno a cui si formò un'*élite* di influenti cortigiani ebrei in stretti rapporti anche con la famiglia reale, a cominciare dalla casa dei Bragança. All'epoca delle scoperte marittime lungo la costa africana e dei preparativi che portarono alla scoperta della rotta per l'India, l'*élite* degli ebrei di corte era costituita dai finanziatori del re (esponenti, fra le al-

tre, delle famiglie Abravanel, Negro, Palaçano), medici e astrologi (Abraão Negro, José Vizinho o Abraão Zacuto), viaggiatori e informatori (José de Lamego, Abraão de Beja), poeti e filosofi (David – forse David Negro –, Isaac Abravanel). La crisi ebbe inizio con la promulgazione dell'editto di espulsione degli ebrei in Spagna (1492), proseguì con una prolungata epidemia di peste che generò un clima di instabilità sociale nei maggiori centri urbani del regno (Lisbona, Porto ed Évora), dove risiedevano le più importanti comunità ebraiche, e culminò nella congiuntura politica scaturita dalla richiesta di matrimonio rivolta da Emanuele I a Isabella, figlia dei Re Cattolici, nonché vedova del principe Alfonso, unico figlio di Giovanni II di Portogallo.

L'editto di espulsione emesso in Spagna nel marzo 1492 aggravò una situazione di conflitto già esistente tra i due regni confinanti, a causa dell'immigrazione clandestina in territorio portoghese di *conversos* castigliani perseguitati dall'Inquisizione spagnola (creata nel 1480). In breve tempo in Portogallo si diffuse un sospetto generalizzato verso i castigliani, considerati ebrei ed eretici. Tale situazione, cui non era estranea la pressione degli inquisitori castigliani, portò alle prime condanne per eresia con la morte sul rogo di *conversos* accusati di cripto-ebraismo, ma anche all'arresto di ebrei portoghesi sospettati di compiere opera di proselitismo verso gli antichi correligionari. La continua diffusione della peste, interpretata dalla popolazione come il castigo inferto da Dio per punire i peccati degli uomini, provocò episodi di antiebraismo a Lisbona, Porto ed Évora. L'intolleranza continuò a crescere negli anni finali del regno di Giovanni II, accompagnata, a sua volta, da frequenti atti di anticristianesimo o da attacchi ai *conversos* compiuti dai membri della minoranza ebraica. Nel 1492 Giovanni II autorizzò l'entrata nel regno di decine, se non centinaia, di migliaia di ebrei in fuga dalla Castiglia, andando contro la volontà popolare e l'opinione di gran parte dei suoi consiglieri e alimentando così una situazione sociale difficile da gestire, tanto più che una parte degli immigrati, afflitti dalla peste, dovette restare in quarantena lungo la frontiera della Beira. In cambio del beneplacito, il re portoghese aveva preteso dagli emissari degli ebrei castigliani il pagamento di un tributo e aveva concesso la residenza a un numero limitato di famiglie, le 'seicento case', e agli artigiani che lavoravano il ferro e producevano le armi da guerra, mentre agli altri ebrei fu accordato un permesso di soggiorno di soli otto mesi (avrebbero dovuto usare il regno come una terra di transito verso altre località del Mediterraneo, come il Nord Africa e le città italiane). L'imposta richiesta, destinata dalla Corona al finanziamento della crociata contro i musulmani, corrispondeva a 8 *cruzados* d'oro per ogni individuo adulto e 4 *cruzados* per gli armaioli e gli altri artigiani. Tracciare una stima precisa del numero delle famiglie entrate in Portogallo risulta impossibile, dal momento che le fonti dei cronisti sia cristiani, spagnoli e portoghesi, sia ebrei, sono divergenti. Le valutazioni oscillano dalle oltre 20.000 famiglie, alcune con 8 e 10 membri, quantificate da Damião de Góis, ai 100.000 ebrei indicati da Bernaldez, dai 120.000 di Zacuto alle 'seicento case' di Aboab. La discrepanza nelle cifre è forte. Dall'esame delle lettere di quietanza consegnate agli esattori ai valichi di frontiera portoghesi si può constatare che vi fu una differenza di trattamento tra le 'seicento case' (probabilmente coloro che avevano ottenuto la licenza per stabilirsi in Portogallo), i fabbri e gli altri ebrei, soggetti anch'essi al pagamento di 8 *cruzados*. Molti rimasero insolventi e non si riuscì a evitarne lo stato di prigionieri, né da parte degli ebrei portoghesi, né da parte dei loro correligionari castigliani. Altri ancora sarebbero entrati nel regno clandestinamente, cadendo nelle mani della giustizia regia. Vi fu anche chi non riuscì a lasciare il Portogallo nel tempo che era stato concesso. Alcuni municipi, come Évora, in contrasto con gli ordini del sovrano negarono agli ebrei l'insediamento nello spazio municipale. In altri centri, come Porto, furono condannati per il mancato allestimento, entro la data stabilita, di navi per l'espatrio. Lo stesso monarca fu obbligato a limitare gli spostamenti e a proibire l'ingresso a Lisbona degli

ebrei a causa della peste da cui alcuni di essi erano affetti, rischiando di spargerla per tutto il regno. Tuttavia, la città si guadagnò il ringraziamento del re per aver comunque dato accoglienza ai nuovi arrivati, compresi i malati.

La presenza di gruppi di ebrei in transito nel paese, alcuni di loro insolventi o clandestini in stato di cattività, unita all'instabilità sociale provocata dall'avversione dei cristiani per gli ebrei e degli ebrei portoghesi per i nuovi arrivati, spinsero Giovanni II a pubblicare un primo appello alla conversione già nell'ottobre 1492. L'ordinanza del 19 ottobre ruotava intorno a due aspetti fondamentali: nel preambolo, gli ebrei erano investiti dall'idea di crociata, perché avrebbero dovuto essere costretti alla conversione; nel contenuto del documento, inoltre, il monarca estendeva i privilegi a chi avesse accettato liberamente l'acqua del battesimo. A quel provvedimento i Re Cattolici risposero, già il seguente 10 novembre, con la promessa di restituire i beni, venduti o confiscati, ai latitanti che avessero deciso di ritornare in Spagna da cristiani, o di ricevere il battesimo appena passata la frontiera spagnola, a Badajoz o a Zamora, unici due luoghi d'ingresso autorizzati. Nel 1493 Giovanni II ordinò di sottrarre alle famiglie degli ebrei prigionieri i bambini e gli adolescenti per battezzarli e inviarli con Álvaro de Caminha a São Tomé allo scopo di popolare l'isola e di trasformarli in proprietari di piantagioni di canna da zucchero. Il duro provvedimento, che obbligava di fatto genitori e adulti a ricevere il battesimo per poter restare con i propri figli, provocò l'apertura di un conflitto fra ebrei e cristiani. Notizie di contestazioni verso la crudeltà della decisione regia si trovano in testimonianze provenienti da entrambi i gruppi religiosi. Con gesto disperato, in molte famiglie si preferì morire piuttosto che separarsi dai propri figli. Samuel Usque avrebbe descritto quel dramma nelle *Consolações às Tribulações de Israel* (1553).

Il numero di quanti rimasero nel regno è incerto, ma fu comunque tale da triplicare la quantità di ebrei residenti e generare il caos nelle città destinate a riceverli. A causa dell'affollamento dei quartieri ebraici molti ebrei si trasferirono nelle zone cristiane. Negli anni 1493-1494 a Porto e a Lisbona alcuni attendevano ancora di essere imbarcati. Ignota è anche la quantità di denaro che entrò nelle casse della Corona, che secondo le stime di alcuni nuovi cristiani si sarebbe aggirata intorno ai 600.000 *cruzados*. Questo valore corrisponderebbe a circa 80.000 ebrei adulti, dunque al triplo della popolazione ebraica portoghese. Il Portogallo ereditò anche una ricchissima biblioteca ebraica proveniente da Toledo. Agli ebrei castigliani si erano inoltre aggiunti i *conversos* spagnoli fuoriusciti, colpiti da ordine di espulsione dal regno nel 1494. Si aprì così la strada alla politica sostenuta da Emanuele I, tanto più che, secondo il viaggiatore tedesco Hieronymus Münzer, lo stesso Giovanni II aveva previsto di assumere simili provvedimenti a causa dell'instabilità del regno e delle pressioni dei Re Cattolici. Gli ebrei, scriveva Münzer, temevano «molto di essere cacciati, perché il re di Castiglia aveva chiesto a quello di Portogallo di espellere *conversos* ed ebrei, sotto la minaccia di muovere guerra». Sempre negli anni Novanta si celebrarono le nozze del principe Alfonso con Isabella, figlia dei Re Cattolici. Poco tempo dopo Alfonso morì in una caduta da cavallo. Isabella, entrata in Portogallo come futura regina, ne uscì da vedova, lasciando il regno nel lutto e senza eredi al trono. Le pressioni della regina Eleonora, insieme alle minacce di invasione da parte dei Re Cattolici e alle cattive condizioni di salute di Giovanni II (poi deceduto nell'ottobre del 1495), favorirono l'ascesa al trono di Portogallo del giovane duca di Beja, Emanuele, il cognato più giovane del re. Per prima cosa il nuovo monarca restituì la libertà agli ebrei castigliani prigionieri del re e a quelli dati in consegna ai nobili. Nel 1495 la minoranza continuava a fornire un rilevante contributo finanziario all'armata diretta in India, allora in costruzione a Porto. Nulla faceva prevedere, alla fine di quell'anno, che in breve tempo il nuovo sovrano avrebbe decretato l'espulsione di ebrei e musulmani dal regno. Spinto dal desiderio di sposare la vedova del defunto cugino Al-

fonso, erede dei Re Cattolici, il monarca diede inizio alle trattative diplomatiche per rendere Isabella la regina di Portogallo. I negoziati, avviati per corrispondenza nel marzo 1496, resero evidente che se Emanuele I intendeva sposare Isabella avrebbe dovuto sacrificare gli ebrei e i *conversos* castigliani, cacciandoli dal regno. Pronunciandosi a nome della figlia sulla possibilità di matrimonio, i re spagnoli riferirono che la principessa era ancora turbata per la morte prematura del marito e del suocero, una disgrazia, a loro parere, inflitta da Dio a causa della decisione di Giovanni II di accogliere nel proprio regno i *conversos* eretici e gli ebrei provenienti dalla Castiglia. Isabella si dichiarò disposta a entrare in Portogallo solo nel momento in cui tutti gli eretici avessero lasciato il paese. Di fatto, a partire dal maggio 1496 un eloquente silenzio calò sugli ebrei nei registri ufficiali della Corona portoghese. Il 14 novembre, alla presenza di un messo papale, Emanuele I bandì i *conversos* castigliani sentenziati dall'Inquisizione spagnola e rifugiatisi in Portogallo. Era il primo segnale di cedimento del monarca. Seguì un editto, datato 5 dicembre 1496 (ma reso noto già il giorno prima nel sermone pronunciato durante la messa domenicale a Muge, dove si trovava la famiglia reale), con cui si decretava l'espulsione di ebrei e di musulmani dal Portogallo entro l'ottobre 1497, pena la morte e la confisca dei beni da parte della Corona. Il 9 dicembre seguente le nozze con Isabella furono fissate per il maggio 1497. Tuttavia, quest'ultima entrò in Portogallo solo nel mese di settembre, quando ormai non vi si trovava nessun ebreo.

L'editto fu pubblicato in tutto il regno e letto dall'araldo reale, prima nella camera del consiglio di ogni municipio in presenza del rabbino della comunità ebraica locale, se esistente, e poi nella sinagoga di fronte a tutti i membri della comunità. Alla fine del gennaio 1497 gli inviati reali lessero l'editto nelle località dell'Algarve, anche se probabilmente la notizia era allora già diffusa tra la minoranza ebraica. La misura fu ben accolta da alcuni settori della popolazione cristiana. Il municipio di Porto, ad esempio, offrì una ricompensa in denaro allo scudiero per la rapidità con cui aveva comunicato la notizia. Ad ogni modo, la reazione del capitolo della cattedrale di Évora, proprietario di molte case nel quartiere ebraico nelle quali abitavano membri della minoranza, apparve più umana e meno entusiasta. Anche il re, a quanto pare, non sarebbe stato molto soddisfatto della decisione presa e che gli sarebbe stata imposta, come del resto i nobili che avrebbero perduto i tributi versati dalle comunità ebraiche.

Se i musulmani furono lasciati emigrare liberamente verso la Spagna o il Nord Africa, gli ebrei dovevano invece ottenere una licenza per poter imbarcare, solo in determinati porti del regno e a bordo di navi i cui capitani e equipaggi fossero riconosciuti dal sovrano. Sin dal principio le misure di Emanuele I nei confronti degli ebrei tesero a evitare un'espulsione rapida. Il 31 dicembre il re limitò il numero dei porti da cui era consentita agli ebrei la partenza e per eludere la corruzione dei capitani delle navi permise ai marinai di denunciare gli imbarchi di ebrei offrendo loro in ricompensa la metà del valore delle navi (l'altra metà sarebbe comunque andata alla Corona). Grazie a questo sistema Emanuele I pose un freno al traffico clandestino delle ricchezze della minoranza. Al tempo stesso il monarca chiuse le sinagoghe e confiscò beni, libri e paramenti religiosi. Alcuni luoghi di culto, come la sinagoga grande di Lisbona, furono trasformati in chiese; altre sinagoghe vennero donate come case a esponenti della nobiltà o del clero (la sinagoga di Évora fu offerta al vescovo di Ceuta, Diego Ortiz de Villegas; altre ancora furono adibite ad alloggi per vecchi e nuovi cristiani). La stessa cosa accadde con le biblioteche e le scuole. I libri confiscati dalla Corona furono donati o venduti in Portogallo e in Oriente, dove giunsero con le navi dirette in India.

Nell'intento di trattenere i membri della minoranza ebraica nel regno, Emanuele I, alla stregua di Giovanni II, cercò di attirarli attraverso la concessione di ampi privilegi a chi avesse ricevuto volontariamente il battesimo. Alcuni *conversos* divennero protetti del re; altri furono trasformati in scudieri, cavalieri della casa reale

o nobili, grazie a patenti di purezza dalla nascita nella religione ebraica. Fu il caso del medico maestro Nicolau, parente del rabbino maggiore di Spagna, Abraham Sénior, il quale chiese al re il permesso di adottare il cognome Coronel, lo stesso usato dai suoi familiari *conversos* residenti nel regno confinante. Jorge Boixorda, amministratore dell'infanta Beatrice, madre del re, divenne cavaliere della casa reale. Gli amministratori Fernão de Loronha e João Rodrigues de Mascarenhas (che sarebbe stato assassinato nel massacro di Lisbona nella Pasqua del 1506) furono fatti scudieri della casa reale.

Poiché la concessione di privilegi e di patenti di nobiltà non erano sufficienti, il re ordinò di sottrarre agli ebrei i bambini minori di due anni, di battezzarli e affidarli alle famiglie cristiane. Il provvedimento fu promulgato in data 19 marzo 1497, il giorno prima della Domenica delle Palme, probabilmente in corrispondenza con la Pasqua ebraica. Una settimana più tardi, il Sabato Santo, Emanuele I avrebbe fatto condurre nelle chiese di Lisbona giovani e adulti che erano alloggiati nel palazzo degli *Estaus* per sbrigare affari o in attesa di un mezzo di trasporto per abbandonare il regno. Quest'ultimo episodio fu narrato con sgomento da cronisti cristiani ed ebrei, mentre il primo avvenimento è noto solo perché una mano anonima lo annotò su un libro in pergamena affinché la memoria di un atto così ignobile e contro-natura non andasse perduta. Diego Ortiz e, molto più tardi, Jerónimo Osório giudicarono il battesimo forzato un gesto contrario alla religione cristiana e al diritto canonico. Il 30 maggio la gran parte della popolazione ebraica si trovava ancora nel regno. Alcuni furono battezzati con la forza e altri accettarono il battesimo per riavere i figli a loro sottratti. Qualcuno restò in attesa della sospirata partenza. Di fronte alla riluttanza di questi ultimi ad accettare il battesimo, Emanuele I promise, in data 30 maggio, di aumentare i privilegi già concessi: si impegnò a non inquisire per delitti contro la fede nei successivi venti anni chi avesse accettato la conversione; in caso di eresia, i *conversos* sarebbero stati giudicati secondo le regole del tribunale regio, e in caso di condanna a morte i loro beni non sarebbero stati confiscati, bensì consegnati ai loro diretti discendenti cristiani; il decreto garantiva inoltre il diritto di possesso di libri di medicina in ebraico, visto che i convertiti avrebbero ignorato il latino; proibiva infine che un *converso* fosse giudicato secondo leggi diverse da quelle dei cristiani. Questa *magna charta* fu la consolazione offerta agli ebrei disposti a farsi battezzare in piedi nelle varie chiese portoghesi. Solo una piccola minoranza partì rifiutando la confessione cristiana. A tale riguardo, la tradizione ebraica menziona l'anziano David Negro e il rabbino Abraham Zacuto. Tuttavia, contrariamente al progetto di integrazione graduale promosso dal re, la legge del 30 maggio finì per garantire la coesistenza di una doppia religiosità, consentì cioè di restare ebrei in privato e cristiani in pubblico. All'onomastica ebraica si sostituì l'onomastica cristiana. Anziché riunirsi in sinagoga al sabato, i neofiti si trovarono a frequentare la chiesa ogni domenica e nei giorni santi. Ricevettero un indottrinamento molto superficiale, che nella maggior parte dei casi non fu mai interiorizzato, nonostante qualcuno fosse in grado di dimostrare di saper recitare alcune orazioni cristiane, come il *Pater Noster*. L'abitazione dei *conversos* tornò ad essere generalmente la vecchia dimora del quartiere ebraico (*judaria*), anch'esso ribattezzato come Rua Nova o Vila Nova, uno spazio dove incontrarono talora nuovi vicini, i cristiani che avevano occupato le case dei pochi ebrei espatriati. Per rendere più difficile la fuga di nuovi cristiani dal regno, Emanuele I ne ostacolò la mobilità e proibì loro la vendita dei beni. I mercanti furono autorizzati a uscire dal Portogallo solo per affari, a condizione che moglie e figli restassero nel regno. L'obiettivo era quello di impedire l'emorragia di un'importante minoranza sul piano economico, sociale e culturale, attraverso un'integrazione effettiva delle generazioni più giovani che avrebbero ricevuto un'educazione cristiana. In Portogallo era stata dunque imposta l'unità religiosa.

Il sovrano non era più re dei sudditi di tre diverse confessioni religiose, ma governava su una popolazione unicamente e ufficialmente di religione cristiana.

Le restrizioni sulla mobilità rimasero in vigore fino alla strage occorsa nella Pasqua del 1506 a Lisbona. L'evento, del tutto inedito nella storia portoghese fino ad allora, vide la morte di migliaia di nuovi cristiani – circa 4.000, azzardano alcuni cronisti coevi –, sconvolgendo la città e la corte. Il re punì con la condanna a morte i domenicani rei di aver incitato i cittadini contro i nuovi cristiani e quanti collaborarono all'orribile massacro. Il monarca liberalizzò allora l'uscita dal paese. Anche in quel caso la scelta preponderante della minoranza fu quella di trattenersi nel regno, dando inizio alla diaspora dei nuovi cristiani verso i territori dell'Oriente che i portoghesi avevano da poco scoperto.

(M.J. FERRO TAVARES)

Vedi anche

Battesimo forzato, Portogallo; Emanuele I, re di Portogallo; Espulsione degli ebrei, Spagna; Massacro di Lisbona; Nuovi Cristiani, Portogallo

Bibliografia

AMADOR DE LOS RIOS 1984, AZEVEDO 1975, GAMPEL 1992, KATS-SERELS 2000, KAYSERLING 1867, LIPINER 1982, MARCOCCI 2006, REMÉDIOS 2005, SOYER 2007, TAVARES 1982-1985, TAVARES 1987, TAVARES 1992, TAVARES 2004, TORRE-SUÁREZ FERNÁNDEZ 1958-1963

Espulsione degli ebrei, Spagna - L'editto d'espulsione degli ebrei dalla Spagna si presenta sotto forma di un provvedimento inquisitoriale e di due provvedimenti reali: 1) una versione del grande inquisitore frate Tomás de Torquemada, redatta a Santa Fe il 20 maggio 1492 e indirizzata al viceré di Catalogna, Enrique de Aragón y Pimentel, conte d'Ampurias e duca di Segorbe, così come pure al vescovo di Gerona; 2) una versione di Ferdinando d'Aragona e di Isabella la Cattolica, valida unicamente per la Corona di Castiglia, redatta a Granada il 31 maggio 1492 e indirizzata al principe Juan, a clero (prelati), nobiltà (duchi, marchesi, conti, ecc.) e autorità municipali (*corregidores*, giudici, *alguazils*, ecc.); 3) una versione di Ferdinando d'Aragona, valida unicamente per la Corona d'Aragona, redatta pure a Granada il 31 maggio 1492 e indirizzata al principe Juan. È inutile dire che il testo di Torquemada, redatto undici giorni prima del decreto ufficiale dei Re Cattolici, servì da modello per le altre due versioni, il che mette chiaramente in luce il ruolo giocato dall'Inquisizione nell'episodio. Ciò detto, però, solo la Corona poteva statuire sulla sorte dei figli d'Israele, poiché il Sant'Uffizio aveva competenza solo sui cristiani (vecchi o nuovi) e non su ebrei e musulmani.

La prima parte del decreto affronta il problema della presenza delle comunità giudaizzanti nella Penisola iberica. Sulla scorta di Torquemada, i Re Cattolici deploravano il fatto che certi «cattivi cristiani» giudaizzassero alla luce del giorno, rendendosi doppiamente colpevoli di crimini d'eresia e d'apostasia. Tale situazione era dovuta alla «comunicazione» tra i giudeo-*conversi* e gli ebrei ufficiali. In effetti, esistevano solidarietà economiche, familiari e religiose strettissime tra i membri di queste due comunità. Secondo i monarchi, il proselitismo ebreo avrebbe avuto un'influenza nefasta sull'assimilazione spirituale dei neofiti convertiti di recente. In altri termini, fino a quando fossero state presenti comunità ebraiche nella Penisola iberica, i giudeo-*conversi* sarebbero stati tentati di continuare a praticare la legge mosaica o di ritornare alla loro antica religione. Espellendo gli ebrei, si sarebbe potuto raggiungere un duplice obiettivo: porre fine all'eresia giudaizzante e facilitare l'integrazione dei giudeo-*conversi* nella società spagnola.

Nella seconda parte i Re Cattolici ricordavano le misure adottate dopo la loro ascesa al trono per rimediare alla situazione: cre-

azione di ghetti per ebrei nelle città castigliane (Cortes di Toledo del 1480) e istituzione nello stesso anno del tribunale dell'Inquisizione, in virtù della bolla *Exigit sinceræ devotionis* (1478) di papa Sisto IV. Curiosamente, il testo del decreto passa sotto silenzio l'espulsione parziale degli ebrei dall'Andalusia avvenuta nel 1483, che rappresenta un vero preludio all'espulsione generale del 1492. Di fronte all'inefficacia delle misure precedenti, i Re Cattolici decisero di espellere gli ebrei, causa principale di tutti quei mali.

Infine, l'editto precisa le condizioni concrete dell'espulsione. Essa era definitiva, si applicava senza eccezioni agli ebrei autoctoni residenti nei regni di Castiglia e di Aragona, così come agli ebrei stranieri insediati in Spagna, ed entrava in vigore a partire dal 10 agosto 1492. Passata quella data, i trasgressori si esponevano alla pena di morte e alla confisca dei beni a vantaggio del Fisco regio. Gli ebrei potevano portare con sé lettere di cambio e mercanzie, ma in compenso era loro vietato portare oro, argento o moneta battuta, e anche armi o cavalli. Entro il termine stabilito dalla Corona, essi avevano la possibilità di vendere i loro beni mobili e immobili.

L'espulsione degli ebrei ebbe una duplice conseguenza per il destino della Spagna. Dette luogo a una nuova ondata di conversioni al cristianesimo e a un esilio senza precedenti verso il Portogallo, le Fiandre, l'Italia e i territori dell'Impero Ottomano (a Salonicco, a Costantinopoli e nelle isole greche), dove gli ebrei conservarono fino al XX secolo antiche tradizioni del paese d'origine e l'uso della loro lingua, il *ladino*, derivato dal castigliano che si parlava verso la fine del XV secolo. Ciò detto, l'espulsione non comportò la catastrofe economica della Spagna, come è stato affermato da alcuni storici che hanno sopravvalutato il peso economico degli ebrei alla vigilia del 1492. Essa ha provocato, al massimo, una confusione passeggera negli affari.

Le opinioni degli storici sull'espulsione sono estremamente controverse. Qui di seguito si sintetizzano le principali di esse. Secondo Castro, Ferdinando d'Aragona, su cui incombe la responsabilità dell'espulsione, avrebbe ceduto alla pressione antisemita del popolo e degli Ordini mendicanti instaurando così una monarchia popolare, e addirittura populista. Per Kamen, invece, l'espulsione s'inscrive in un contesto di lotta di classe tra la nobiltà, preoccupata di preservare i suoi interessi feudali, e la borghesia ebraica, percepita come una minaccia alla società degli ordini. Per Haliczzer, all'origine dell'eliminazione della borghesia ebraica ci sarebbero piuttosto le oligarchie urbane. Altra interpretazione è quella di Suárez Fernández, secondo cui l'espulsione non può essere compresa fuori dal processo più generale di costruzione dello Stato moderno, che postulava l'unità della fede quale strumento necessario ai fini della coesione del corpo sociale. Si era sudditi di un monarca di cui si condivideva la fede. Infine, Pérez propone di attenersi ad una interpretazione letterale dei documenti, analizzando ciò che dicono e non ciò che celano. Secondo tale autore, la decisione dei Re Cattolici obbedisce a una logica inquisitoriale assai semplice, che si potrebbe riassumere in questi termini: sopprimendo il legame fra la sinagoga e i giudeo-*conversi* si elimina l'eresia giudaizzante e si favorisce l'integrazione spirituale dei nuovi cristiani.

L'espulsione degli ebrei, demonizzata dalla leggenda nera dell'Inquisizione spagnola che si sviluppò nel corso della seconda metà del XVI secolo, non costituì un'iniziativa originale da parte dei Re Cattolici. Si ricordi, infatti, che gli ebrei erano già stati espulsi dall'Inghilterra nel 1290, dalla Francia nel 1394, da Vienna nel 1421, da Linz e da Colonia nel 1424, da Augsburg nel 1439, dalla Baviera nel 1442. L'elenco potrebbe proseguire. Dopo la presa di Granada, che segna la fine della Riconquista, anche la Spagna intese rinunciare alla propria eredità pluriethnica e pluriculturale medievale e decise di allinearsi agli altri paesi della cristianità latina occidentale. Non sorprende dunque che la decisione dei Re Cattolici sia stata accolta allora come un atto di buon governo in tutta l'Europa, persino all'Università della Sorbonne.

(V. PARELLO)

Vedi anche

Battesimo forzato, Spagna; *Conversos*, Spagna; Ebrei in Spagna; Espulsione degli ebrei, Portogallo; Ferdinando il Cattolico, re di Aragona; Giudaizzanti; Inquisizione spagnola; Isabella la Cattolica, regina di Castiglia; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Nuovi Cristiani, Portogallo; Torquemada, Tomás de

Bibliografia

CASTRO 1962, HALICZER 1973, KAMEN 1988, KRIEGLER 1978(a), MONSALVO ANTÓN 1985, PÉREZ 1993, SUÁREZ FERNÁNDEZ 1964, SUÁREZ FERNÁNDEZ 1991

Estaço, Baltasar - Chierico e poeta portoghese, Baltasar Estaço (Évora, 1570-Estado da Índia, post novembre 1621) fu canonico dapprima nella cattedrale di Évora, poi dal 1604 in quella di Viseu, per volere del vescovo João de Bragança, che l'8 febbraio 1603 vi aveva traslato, con l'aiuto dello stesso Estaço, le reliquie di san Teotonio. Appartenente all'illustre famiglia degli Estaço, Baltasar condusse studi umanistici e teologici presso l'Università di Évora. Il corso di Teologia iniziato all'Università di Coimbra, dove si iscrisse il 3 dicembre del 1605, sembra invece che non sia stato mai portato a termine. Sono del 1604, periodo di inizio del suo canonicato presso la cattedrale di Viseu, le uniche due opere edite, entrambe pubblicate a Coimbra per i tipi di Diogo Loureiro: *Elogas espirituales e consolatorias* e *Sonetos Canções Elogas, e outras rimas*, che include anche tutti i testi del volume precedente. L'opera *Diálogo em verso chamado Menino Perdido*, rimasta manoscritta e conservata con evidenti segni di censura presso l'archivio della Torre do Tombo (ANTT, *Manuscritos da Livraria*, 102), è stata recentemente trascritta (CAVALEIRO 1999: II). Tre suoi volumi manoscritti, citati da Diogo Barbosa Machado, sono andati invece perduti. La sua poesia, di stile manierista e di impronta didattica, risente profondamente della morale teologica e filosofica della sua visione cristiana del mondo. Ricorrendo frequentemente a fonti bibliche e adottando temi amorosi *a lo divino* su modello della lirica spagnola (Jorge de Montemayor e frate Pedro de Padilla), Estaço tratta in chiave religiosa alcuni temi petrarcheschi già cari alla lirica di Luís de Camões.

Nonostante la produzione letteraria fornisca l'immagine di un sacerdote totalmente orientato alla vita spirituale, alla Torre do Tombo è conservato un fascicolo di 457 carte relativo a un processo inquisitoriale a carico di Estaço (ANTT, *IL*, proc. 2.384), accusato e condannato come eretico per aver proferito, secondo la testimonianza di una decina di persone, affermazioni tese a legittimare atti sessuali a sfondo non libidinoso come proiezione dell'amore divino. Le accuse vennero raccolte e inviate il 24 maggio 1614 al tribunale dell'Inquisizione di Coimbra dal vescovo João Manuel, successore dal 1609 di quel João de Bragança che aveva caldeggiato l'elezione di Estaço nel capitolo della cattedrale di Viseu. Tale coincidenza fa sorgere alcuni dubbi sui reali obiettivi del processo, anche perché in due lettere del 5 luglio 1614, inviate dal municipio e dal capitolo della cattedrale di Viseu, si difendeva la dedizione di Estaço al servizio della città e della Chiesa. Reo confesso nel dicembre dello stesso anno, il canonico dichiarò che attribuiva gli episodi personali di fornicazione alla necessità fisica di combattere attacchi di freddo. Entrato nel carcere di Viseu il 27 giugno 1614, Estaço passò poi in quello inquisitoriale di Coimbra il 28 luglio successivo. Dopo oltre due anni di prigionia tentò invano il suicidio, sino a quando, il 24 ottobre 1616, gli fu affiancato un detenuto che lo sorvegliasse. Trasferito il 5 marzo 1617 a Lisbona, venne sottoposto alla tortura della corda il 14 febbraio 1620; nel corso dell'*auto da fé* del 5 aprile dello stesso anno fu quindi definitivamente condannato a essere privato degli Ordini sacri, all'esilio a vita dalla città di Viseu e al carcere perpetuo, ossia a una forma di reclusione che lo avrebbe portato il 3 giugno 1620 al trasferimento presso il monastero di Belém, e il 29 ottobre 1621 alla definitiva

liberazione. Nell'ultimo documento del processo, datato 3 novembre 1621, si legge delle intenzioni di esilio volontario di Estaço verso le terre d'Oriente.

(M. Russo)

Vedi anche

Fornicazione; Letteratura portoghese

Fonti

ANTT, *IL*, proc. 2.384

ANTT, *Manuscritos da Livraria*, 102

Bibliografia

BAIÃO 1972-1973, BL, CAVALEIRO 1999

Estradizione, Inquisizione romana - «In casa d'altri non si può far a suo modo et bisogna conformarsi coi signori, a' quali dispiacciono queste furie». Nel 1550 il nunzio di Venezia Ludovico Beccadelli, rivolgendosi all'inquisitore della città, ne frenava lo zelo e si mostrava ben consapevole delle difficoltà che il Sant'Uffizio si trovava ad affrontare tutte le volte che la Congregazione richiedeva alle autorità della Serenissima (i «signori») l'estradizione di un sospetto eretico (in DE FREDE 1970-1971: 262). La storia del moderno tribunale papale, almeno nei secoli XVI e XVII, è costellata di parecchi episodi di trasferimento a Roma di uomini e donne imputati a livello locale per crimini di fede; e dato che l'intenzione dei cardinali di interrogare e di giudicare un reato a Roma non era di ordinaria amministrazione, è facile immaginare che si tratti spesso di casi tra i più eclatanti nella vicenda della repressione inquisitoriale nella Penisola; casi nei quali si mirava a smantellare una rete di complicità ereticali o a mettere a tacere figure di spicco. E tuttavia i singoli tribunali periferici, a eccezione di quelli situati nello Stato pontificio, si trovavano a operare senza che la polizia civile garantisse automaticamente la collaborazione. Così, si doveva fare ricorso all'opera di mediazione dei nunzi apostolici (almeno nelle capitali dove risiedevano); e si doveva sollecitare ogni volta l'incerto ausilio del 'braccio secolare', dato che il potere politico, in diverse occasioni, rivendicò il diritto di giudicare liberamente di ciascuna richiesta di trasferimento proveniente dai cardinali del Sant'Uffizio senza facili sottomissioni alla Sede Apostolica. In un quadro come quello dell'Italia moderna, che vede comunque un altissimo grado di collaborazione tra la Chiesa e gli Stati della Penisola nella lotta all'eresia, non mancarono pertanto aspri momenti di tensione che contrariarono i responsabili del tribunale centrale della fede: ora estenuanti dilazioni, ora veri e propri rifiuti, ora fughe dal carcere ordite a vantaggio di eretici ben protetti con il tacito assenso delle autorità secolari. La Congregazione dichiarava, sulla carta, la sua universale giurisdizione sui crimini di fede; ma la realtà era assai più complessa: al di fuori dei confini italiani, infatti, il tribunale quasi non esisteva, e il suo potere di mettere le mani sui nemici della fede cattolica che operavano Oltralpe era pressoché nullo. Il caso di Giacomo Paleologo fu un'eccezione. Arrestato per mandato di Rodolfo II d'Asburgo nel 1581, l'eretico di origine greca, scappato più volte dalle carceri dell'Inquisizione, fu condotto a Vienna per esservi recluso in prigione. Il nunzio che risiedeva alla corte imperiale, Giovanni Bonomi, ebbe subito ordine da Roma di mettere le mani sul fuggitivo, e per alcuni mesi la trattativa per il trasferimento tenne impegnato l'inviato pontificio ben più di altre materie. Alla fine di aprile del 1582 l'imperatore accettò di consegnare l'ex frate; e Paleologo, trasferito a Roma non senza l'ira dei protestanti, morì arso sul rogo una volta concluso il processo.

Al di qua delle Alpi la facilità o difficoltà con la quale si decise di estradare gli eretici pretesi dal Sant'Uffizio, specie negli anni dei pontificati di Paolo IV e Pio V, riflette in qualche modo precise congiunture e il grado di autonomia dal potere di Roma esercitato

dai singoli Stati secolari della Penisola. Inoltre, la scelta di rispondere con un sì alle richieste dei cardinali dipese dallo *status* dei perseguitati (che, ovviamente, potevano essere laici o chierici), dalla loro pericolosità e dalla loro provenienza geografica. Negli anni in cui venne stroncata la Riforma in Italia, nei domini spagnoli della Penisola il trasferimento degli imputati fu accordato, a quanto è dato di sapere, senza particolari remore, come dimostra il caso di Aonio Paleario, inquisito a Milano nel 1567 e pochi mesi dopo estradato a Roma senza aperte opposizioni da parte del governatore. Lo stesso può dirsi del Vicereame di Napoli, mentre diverso fu il caso di una realtà come quella del Ducato di Savoia. Negli anni di Emanuele Filiberto i nunzi apostolici François Bachaud e Vincenzo Lauro, a cui Roma diede ampi poteri di inquisizione, dovettero fronteggiare diverse volte la riluttanza della corte 'gallicana' di Torino a concedere estradizioni. La situazione si fece ancora più grave durante il lungo governo di Carlo Emanuele I (1580-1630), intenzionato più del padre a difendere la giurisdizione secolare del ducato. Più fragile fu invece la resistenza opposta dalle autorità della Repubblica di Genova, che nel giro di poche settimane, nel 1568, concessero al Sant'Uffizio romano di mettere le mani su Bartolomeo Bartocci, imprigionato dal giudice della fede ligure mentre tentava di scappare a Ginevra insieme con altri eretici. Le autorità riformate svizzere gridarono alla violazione del diritto di commerciare e minacciarono una ritorsione contro i genovesi residenti Oltralpe; ma la protesta fu inutile. Altrettanto debole fu l'autonomia decisionale di piccole realtà come quella del Ducato degli Este. Nel 1578, per esempio, Alfonso II permise l'estradizione da Ferrara a Roma di quattro giudaizzanti portoghesi, tra i quali figurava Yoseph Saralvo, fatto giustiziare dai cardinali del Sant'Uffizio il 19 febbraio del 1583. Un episodio di grande rilievo fu poi quello del toscano Pietro Carnesecchi, protetto dal duca Cosimo I dei Medici fino all'elezione a pontefice dell'aspro inquisitore Michele Ghislieri (Pio V). Posto davanti all'alternativa se ricevere il titolo di granduca o tutelare la vita del protonotario, il 26 giugno del 1566 Cosimo fece la sua scelta: Carnesecchi fu consegnato al maestro del Sacro Palazzo Tomás Manríque, inviato dal papa a Firenze, e finì i suoi giorni a Roma dopo un tormentato processo chiuso con una condanna esemplare che ebbe ampi riflessi nella lotta all'eresia (1 ottobre 1567).

Le resistenze più forti a estradare vennero dalla Repubblica di Venezia, il solo contesto per il quale esiste una ricerca sistematica, limitata tuttavia al Cinquecento (DE FREDE 1970-1971). Le autorità cittadine, che avevano estorto al Sant'Uffizio la presenza di assistenti laici nelle sedi inquisitoriali della Serenissima, intesero difendere la libertà dei mercanti stranieri residenti in Laguna, quella dei soldati (greci o tedeschi) di stanza nelle fortezze della Terraferma e quella degli studenti d'Oltralpe che affollavano le aule universitarie di Padova; tuttavia, davanti a casi che vedevano imputati sacerdoti o frati, evasioni o sudditi dello Stato pontificio, il loro atteggiamento fu più contraddittorio o accomodante. Nel 1613, nel consulto sull'Inquisizione, Paolo Sarpi scrisse che la Repubblica non aveva mai concesso «il rimetter prigionieri, ma deliberato che siano giudicati dove sono retenti, essendo chiaro che il far altrimenti sarebbe un levar tutta l'autorità [...] del suo dominio»; ma la realtà fu ben altra, come gli avrebbe obiettato, con tanto di fonti alla mano, il cardinale inquisitore Francesco Albizzi nella *Risposta all'Historia della Sacra Inquisitione* (DE FREDE 1970-1971: 264). Con Pier Paolo Vergerio il nunzio provò la carta del rapimento e dell'imbarco forzato per Ancona, con la complicità delle autorità secolari (1549); per l'ex inquisitore frate Marino da Venezia, imputato di eresia, la Repubblica, al contrario, scelse la via della protezione (1552), così come nel caso di Camillo Renato, arrestato a Bergamo e restituito ai Grigioni per evitare crisi diplomatiche. Il primo vistoso cedimento si ebbe con il processo all'eretico nolano Pomponio Algeri, studente a Padova, contro il quale Paolo IV fece valere il principio che i sudditi del vicereame napoletano erano vassalli del papa, e dunque si do-

veva concedere l'estradizione (1556: motivi simili giustificarono il contemporaneo trasferimento dell'eretico siciliano Bartolomeo Spatafora a Roma). Infatti gli anni di Carafa – durante i quali le autorità veneziane ebbero più di un interesse ad assecondare un pontefice antispagnolo – furono quelli in cui il rilascio ai cardinali del Sant'Uffizio di imputati non sudditi della Serenissima fu più frequente: basti ricordare il caso dell'ex gesuita francese Guillaume Postel. Una forte resistenza si ebbe, invece, nel caso di eretici sudditi veneziani, come Aurelio Vergerio, nipote di Pier Paolo (1556), o Bartolomeo Fonzo e Agostino Sereni (1560), per i quali fu negata l'estradizione. Un nuovo cedimento si registra durante il pontificato di Pio V in occasione del trasferimento a Roma di Guido Giannetti (1566): richiesto da anni, l'eretico di Fano fu concesso al Sant'Uffizio solo quando Ghislieri alzò la voce ricordando che si trattava di un suddito del papa. Stessa sorte subì il servita Raffaele Maffei, che pure era suddito veneziano ma godeva di minori protezioni rispetto a un altro imputato, anch'egli ecclesiastico, preteso da Roma: Francesco Contarini (1567). Negli anni di Gregorio XIII il caso più rilevante fu quello del senese Cornelio Sozzini, già inquisito a Firenze, che fu estradato dopo un voto del Consiglio dei Dieci nel 1578. Altri casi ancora si registrano prima del più clamoroso: quello di Giordano Bruno (1593). Il Sant'Uffizio in quell'occasione si mosse richiamando i precedenti: come si legge in un decreto del 7 novembre 1592 conservato in diverse copie, «Scriptum inquisitori Venetiarum ut tractet cum clarissimis ne aliquo modo impediatur transmissionem fratris Iordanus Bruni ad hoc Sanctum Officium [...]», essendosi senza difficoltà sempre esequito il contrario, ancorché li delinquenti siano stati laici, come successe particolarmente nella causa di Spatafora siciliano, che con tutto che fusse per privilegio gentil'huomo di cotesta città, fu nondimeno rimesso a questa Santa Inquisitione in tempo di Pio 4°, et il medesimo si è osservato in altre persone secolari et religiose in tempo di Pio V, et di Gregorio XIII, et anco de prigionieri di altri luoghi del dominio senza difficoltà». E in un secondo decreto di poco seguente (9 gennaio 1593): «Scriptum fuit inquisitori Venetiarum quod cum clarissimi perseverent in negativa ne frater Iordanus ad hoc Sanctum Officium asportetur, curet omnino remove tale impedimentum, e de esempi non ne mancano, de Guido da Fano fatto venire da Venetia in tempo di Pio V, et de frati fatti venire da Padua al medesimo tempo di Gregorio XIII, et di Sisto V, anzi poco dopo, et mandati a Roma da cotesta Inquisitione non sudditi et sudditi» (ACDF, S. O., St. St., M 3-g, *Repertorio di decreti*, XVII sec., pp. 108-109). Il Senato incaricò il patrizio Federico Contarini di redigere una relazione; infine autorizzò l'estradizione del filosofo con 142 voti favorevoli e 30 contrari, meritandosi la gratitudine di Clemente VIII. È noto che Bruno finì arso sul rogo in Campo de' Fiori (1600); una sorte a cui invece anni più tardi Sarpi e la sua cerchia poterono scampare grazie alle resistenze opposte al Sant'Uffizio papale da parte della Serenissima anche dopo i momenti di più aspro conflitto seguiti alla scelta di Paolo V di fulminare l'interdetto contro Venezia.

La Congregazione del Sant'Uffizio dovette anche rassicurare i giudici italiani riguardo alle spese occorrenti per il trasporto degli estradati, di cui, almeno nel Cinquecento, si fece carico la Camera Apostolica. Come si legge in un decreto del 13 giugno del 1591, redatto per tranquillizzare il nunzio apostolico di Napoli in un caso riguardante diversi anonimi inquisiti, «quanto al pagamento della condotta et spese loro nel condurli da Napoli qua, non occorre che V. S. facci difficoltà alcuna; né meno è necessario altro nuovo ordine de ministri camerali, perciò che indubitatamente si sanno buone le spese di simili carcerati, non solo a nunzi di Napoli, ma a tutti altri ministri di qualsivoglia altro luogo d'Italia [...], oltre che noi altri cardinali stiamo in Roma per mantenere la dignità, l'autorità, la fede et la robba di quei che servono a questa Santa Universale Inquisitione, e V. S. saprà che non è cosa nuova, ma dalla felice memoria di Giulio 3° fino a al presente, che li nuntij pagano a conto della Reverenda Camera

Apostolica, et in Camera poi non se li fa difficoltà alcuna». Tre anni prima, infatti, lo stesso nunzio era stato fatto oggetto di un aspro rimprovero della Congregazione irritata dal rifiuto opposto dal monsignore al dovere di accollarsi le spese della fregata per il trasposto a Roma: «Questi Illustrissimi hanno inteso che da V. S. e da suoi ministri non si vogli soddisfare il solito della fregata per la condotta de carcerati a questo Santo Ufficio, e si meraviglia ch'Ella hora sia la prima a fare quello che non hanno ancora fatto gl'altri nuntij suoi antecessori, quali hanno sempre sodisfatto liberamente tutte le spese che costì è occorso di fare per tal servizio della Santa Inquisitione» (22 gennaio 1588). Resistenze ad anticipare le spese per il trasporto a Roma, del resto, in casi che sarebbe improprio definire come estradizioni, si ebbero persino all'interno dei confini dello Stato pontificio. Come si legge in un decreto datato 25 luglio 1592, in quell'anno fu necessario informare l'inquisitore di Perugia che si era scritto al governatore della provincia perché restituisse senza indugi i denari dati dal giudice della fede agli sbirri per condurre un imputato fino a Spoleto, «poiché la Santa Inquisitione non è tenuta a pagare cosa alcuna in simili occasioni, et massime nello Stato ecclesiastico; però non mancherà di ricuperarli». E qualche anno dopo, il 1 dicembre del 1601, si scrisse al governatore della Casa di Loreto per evitare che si estorcessero i costi di un breve trasporto agli stessi inquisiti: «la spesa della condotta di Horatio et Ottavio Cesarani fino a Macerata – si legge – si ha da pagare dalla Camera, et non de denari de gl'inquisiti, oltre che li barrigelli sono obbligati di accompagnare li prigionieri in occasione di simili condotte da luogo a luogo». E quanto valeva per lo Stato pontificio, si applicava anche nel resto d'Italia. Durante la revisione delle cause di maleficio che insanguinarono la Liguria negli anni 1588-1589 (non solo a Triora), fu scritto all'inquisitore di Genova di non pagare né i barcaioli né gli sbirri scelti «per la condotta delle streghe», perché il conto spettava alla polizia secolare e «l'ufficio non è solito di fare detti pagamenti, et così persevererà nella medesima risposta se le faranno altra istanza» (ACDF, S. O., St. St., M 3-g, «De expensis quae fiunt in conducendis carceratis ad Urbem», pp. 112-114). A metà Seicento, infine, in occasione del passaggio di consegne di un prigioniero rimesso dal giudice della fede di Bologna a quello di Faenza (ACDF, S. O., *Decreta* 1667, c. 31v, 16 febbraio), si regolò una volta per tutte la materia del trasporto dei carcerati – e dunque anche quella delle estradizioni, non necessariamente per Roma – con una lettera circolare a tutti gli inquisitori d'Italia, del 19 febbraio 1667: «Dovendosi trasportare i carcerati – dettò la Congregazione –, la consegna non si faccia ai confini delle Inquisitioni, ma da quell'inquisitore in potere del quale si trova il carcerato si prenda cura di farlo [...] ben custodito condurre fino alle carceri di quell'Inquisitione dove sarà destinato, e così si pratici di mano in mano» (ACDF, S. O., St. St., N 4-b, *Repertorio di circolari*, c. 20r).

(V. LAVENIA)

Vedi anche

Albizzi, Francesco; Algieri, Pomponio; Bartocci, Bartolomeo; Bruno, Giordano; Carnesecchi, Pietro; Fonzi, Bartolomeo; Giannetti, Guido; Marino da Venezia; Nunziature apostoliche; Palerario, Aonio; Paleologo, Giacomo; Postel, Guillaume; Renato, Camillo; Saralvo, Yosef; Sarpi, Paolo; Sozzini, Cornelio; Triora, processi di; Venezia; Vergerio, Pier Paolo

Fonti

ACDF, S. O., St. St., M 3-g, *Repertorio di decreti*, XVII sec.
ACDF, S. O., St. St., N 4-b, *Repertorio di circolari dal 1578*
ACDF, S. O., *Decreta* 1667

Bibliografia

DE FREDE 1970-1971, FONZI 1960, PROSPERI 1996, TEDESCHI 1991

Estradizione, Inquisizioni iberiche - Con la nascita dell'Inquisizione spagnola, per la Corona di Portogallo si pose ben presto un problema di natura giurisdizionale, dovuto alle continue fughe nel regno lusitano di *conversos* ricercati e talora persino già condannati come eretici dai tribunali della fede di Castiglia e Andalusia. Al 1484, ad esempio, risale l'inizio di un duro scontro diplomatico innescato dall'assoluzione concessa dal vescovo di Évora, Garcia de Meneses, a un gruppo di fuggitivi sotto processo come giudaizzanti a Siviglia (GIL 2000-2003: II, 105-107). La vicenda si concluse solo dieci anni più tardi, grazie all'intervento da Roma di papa Alessandro VI che approvò l'operato del Sant'Uffizio andaluso e annullò il provvedimento del prelado portoghese, ormai deceduto (MARCOCCI 2004: 33-34). Nel frattempo, il pontefice precedente, Innocenzo VIII, con la bolla *Pessimum genus* (1487) aveva riconosciuto agli inquisitori spagnoli poteri speciali per dare la caccia ai *conversos* esuli, ordinando a tutti i sovrani e principi cristiani di contribuire alla cattura e al castigo dei giudaizzanti che avevano lasciato le terre dei Re Cattolici. La risposta lusitana fu eloquente. Il re Giovanni II (1481-1495) nominò un corpo di inquirenti (chierici e laici), perché operando al servizio dei vescovi (competenti in materia di eresia) si informassero sulla fede e sui costumi dei 'marrani'. La decisione, a cui avrebbero fatto seguito anche condanne a morte e roghi di apostati (si conosce il nome di uno di loro Juan de la Niebla), fu tesa in realtà a garantire la piena sovranità della monarchia portoghese su tutto il territorio del regno, attraverso una forma di controllo e di giustizia autonoma dall'Inquisizione castigliana.

Negli anni successivi, segnati dagli effetti degli editti di espulsione degli ebrei dalla Spagna (1492) e dal Portogallo (1496) – dove la misura incluse anche la minoranza musulmana –, le pressioni delle autorità castigliane sulla Corona lusitana affinché estradasse i *conversos* nel mirino dei tribunali del Sant'Uffizio furono incessanti. In Portogallo, tuttavia, la scelta di intraprendere la via all'uniformità religiosa del regno ebbe caratteristiche peculiari. Gli unici a lasciare realmente il regno, infatti, furono i musulmani, mentre agli ebrei, a differenza che in Spagna, tale possibilità non venne lasciata. Nel 1497 furono costretti, nella quasi totalità, a ricevere il battesimo, ma il re Emanuele I (1495-1521) accompagnò tale imposizione con l'avvio immediato di una politica di garanzie e privilegi, fra cui la protezione dalla vigilanza religiosa e il divieto di subire processi per delitti di fede.

Sebbene non fosse ufficialmente previsto, delle norme di tutela riservate ai nuovi cristiani portoghesi godettero, almeno in parte, anche numerose migliaia di *conversos* che negli anni precedenti si erano trasferiti nel regno lusitano, un fenomeno che sarebbe continuato ancora per tutti i primi tre decenni del Cinquecento. Nello stesso periodo, la Corona di Portogallo andò elaborando una linea di difesa della propria condotta di fronte alla corte e all'Inquisizione spagnola. Nel 1504 Emanuele I obiettò che nessuno dei trattati esistenti fra le due monarchie obbligava a estradare i prigionieri da un regno all'altro; dunque, gli eventuali *conversos* arrestati non sarebbero stati trasmessi ai tribunali inquisitoriali di Castiglia e Andalusia, ma avrebbero ricevuto sentenza dai magistrati che avevano giurisdizione sulla località in cui si trovavano (AUBIN 2006: 57). La costante denuncia e le battaglie portate avanti dai giudici della fede spagnoli per ottenere il rilascio dei *conversos* incriminati come eretici, ma fuggiti oltre la *raya* (la frontiera che separava Castiglia e Portogallo), costituirono uno dei fattori determinanti che avrebbero contribuito alla fondazione dell'Inquisizione lusitana. Di fatto, fu anche in risposta alle polemiche scatenate dal regno vicino che nel 1515, in contrasto con la legislazione risalente al 1497 e dopo aver privato i vescovi delle proprie competenze in materia, il re di Portogallo tentò una prima volta di ottenere da Roma la concessione di un tribunale del Sant'Uffizio sul modello di quello spagnolo. L'Inquisizione chiesta da Emanuele I avrebbe dovuto punire non solo i *conversos* castigliani, ma anche i nuovi cristiani che erano stati convertiti in massa in Portogallo meno di vent'anni prima.

Il progetto non ebbe conseguenze. Nel decennio successivo, anche sotto il nuovo re Giovanni III (1521-1557), la Corona lusitana continuò a respingere le richieste di estradizione da parte degli inquisitori castigliani. Per la seconda metà degli anni Venti si possiedono notizie più consistenti. Il passaggio del misterioso ebreo d'Arabia, David Reuben, prima in Portogallo, poi in Castiglia, avrebbe infatti prodotto una sensibile effervescenza messianica fra i nuovi cristiani lusitani, che si sarebbe poi estesa anche ai *conversos* dell'Extremadura spagnola. Contro la minaccia di una «nuova eresia» levò la propria voce l'inquisitore di Badajoz, il dottor Selaya, il quale nel 1528 scatenò un'intensa campagna, che vide anche l'intervento diretto di Carlo V, per ottenere dalla Corona portoghese il rilascio di un gruppo di *conversos* capeggiati dal portatore Francisco López e dal mercante Francisco de Paredes, accusati di gravissimi misfatti. Nonostante gli sforzi di Lope Hurtado de Mendoza, ambasciatore castigliano alla corte di Portogallo, l'iniziativa del dottor Selaya non andò a buon fine, così come rimase frustrata la richiesta di estradizione dei portoghesi Gonçalo Rodrigues e Jorge Dias, rivolta l'anno seguente dagli inquisitori di Siviglia a Giovanni III, ancora una volta con l'appoggio di Carlo V (BRAGA 2001b: 553-554). Entrambi gli episodi, ma soprattutto il primo, provocarono profondi malumori all'interno della corte lusitana, soprattutto fra alcuni religiosi sempre più vicini al sovrano, come il decano della cappella reale Diego Ortiz de Villegas e il dottor Pedro Margalho. Fu intorno a loro e a figure come il potente vescovo di Lamego, Fernando Meneses Coutinho e Vasconcelos, cappellano maggiore del re, che si andò coagulando un partito avverso alla protezione allora assicurata ai nuovi cristiani e alle ragioni sostenute da vescovi e magistrati laici, che rifiutavano di giudicarli per i delitti di fede a causa della forma illegittima dei battesimi forzati imposti loro nel 1497. Quel partito agì d'intesa con le autorità castigliane. Consapevoli però della ferma decisione di Giovanni III di conservare intatta la giurisdizione sugli eretici che si trovavano nel suo regno, quei religiosi si schierarono a sostegno della creazione di un tribunale del Sant'Uffizio anche in Portogallo, una soluzione di compromesso cui finì per aderire lo stesso Carlo V. Nella turbolenta fase dei primi anni Trenta, l'Inquisizione spagnola accompagnò da vicino i negoziati che condussero all'introduzione di un'analoga corte di giustizia nel regno lusitano (1536), forse nella speranza che, una volta attiva, l'Inquisizione portoghese avrebbe favorito una più solerte cooperazione ai giudici della fede castigliani. Ma così non fu.

I rapporti fra i due tribunali iberici non sono stati ancora oggetto di uno studio esaustivo. Dopo un iniziale interesse da parte di storici dell'Inquisizione spagnola a cavallo fra anni Ottanta e Novanta del secolo scorso (CARRASCO 1987; HUERGA CRIADO 1994: 222-230), negli ultimi anni sono stati gli studiosi del Sant'Uffizio lusitano a proporre nuovi contributi di sintesi, non tutti di uguale valore e precisione (BRAGA 2001b: 553-583; SOYER 2008). L'impressione è che se in sostanza può essere corretto riassumere la storia delle relazioni fra le due magistrature ecclesiastiche sotto l'etichetta della collaborazione, la questione delle estradizioni fu materia delicata e controversa, rimasta a lungo oggetto di interessate incertezze e di accordi disattesi. Basti pensare alle celebri pagine di Henry Charles Lea sul confuso quadro che si venne a creare dopo l'unione dinastica delle Corone di Spagna e Portogallo (1580), quando si registrò un diffuso fenomeno di movimenti attraverso la *raya* da parte di nuovi cristiani e *conversos*, per ricordare come anche il rapporto fra le due Inquisizioni iberiche ebbe una storia (LEA 1906-1907: III, 266-278). Del resto, la scelta della fuga da un regno all'altro fu sempre frequente, per i diversi vantaggi che offriva, dalla prossimità della meta alla possibilità di una rapida integrazione, favorita da lingue molto simili fra loro e da uno stile di vita in tutto, o quasi, identico al di qua e al di là della frontiera. Né si può dimenticare come, almeno dalla fine del Quattrocento, esistessero ormai reti familiari che collegavano singoli e gruppi residenti in città e villaggi sia in Spagna, sia in

Portogallo; un legame che agevolava continui scambi e trasferimenti, secondo il modello più generale della diaspora sefardita in Europa e nel mondo. Per altri versi, la copertura che il passaggio da un regno all'altro poteva offrire rese consueta anche la tendenza a risposarsi oltre confine. Così, se fra gli eretici al centro delle dispute sull'extradizione fra i tribunali inquisitoriali di Spagna e Portogallo abbondarono soprattutto i giudaizzanti, la seconda categoria più coinvolta, con un'incidenza certo minore ma pur sempre rilevante, furono i bigami.

A pochi anni di distanza dalla nascita del Sant'Uffizio in Portogallo, le pressioni castigliane portarono a una prima intesa, in base alla quale si decise che gli eretici catturati non venissero trasferiti, ma che gli inquisitori si limitassero a collaborare raccogliendo e ratificando dichiarazioni e testimonianze da inviare al tribunale presso il quale si svolgevano i processi. Secondo alcuni studiosi, che si fondano su informazioni fornite in memoriali dell'Inquisizione castigliana risalenti alla metà degli anni Trenta del XVII secolo, nel 1544 si sarebbe giunti alla stipula di un vero e proprio trattato (CARRASCO 1987: 599; HUERGA CRIADO 1994: 225-226; BRAGA 2001b: 558; SOYER 2008: 207-208). Tuttavia, si tratta di un'affermazione infondata, dal momento che non si andò oltre la definizione di alcune procedure, fissate nel corso di uno scambio di lettere fra l'inquisitore generale di Spagna, il cardinale Juan Pardo de Tavera, e il suo corrispondente di Portogallo, l'infante Enrico, che data peraltro al 1542 (MARCOCCI 2004: 105-106). Del resto, l'esistenza di un trattato del 1544, oltre a non trovare espressa conferma nei documenti cinquecenteschi, è smentita da una preziosa relazione che il deputato del Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese, Manuel da Cunha, scrisse nel 1635 in risposta a uno dei già menzionati memoriali coevi prodotti dal tribunale spagnolo: a suo dire, sarebbe stata solo una lettera inviata dall'infante Enrico al cardinale Tavera il 12 luglio 1542 (edita in SOYER 2008: 236-237) «a dare l'occasione di poter dire che esisteva un accordo» (ANTT, CGSO, liv. 200, c. 38). D'altra parte, la fragile intesa raggiunta non sembra aver contribuito a rendere meno complessa la materia dell'extradizione. Ancora nel 1558 si aprì un contenzioso tra l'Inquisizione di Lisbona e quella di Valladolid, che rifiutò di trasferire presso il tribunale lusitano il giudaizzante Gonçalo Vaz, originario del regno di Portogallo, ma residente allora a Medina del Campo (*ibid.*, c. 37v). Ciò non implicava comunque che fra i due tribunali esistesse allora un clima di tensione. Al contrario. In quegli stessi mesi, ad esempio, gli inquisitori di Lisbona godettero della solerte collaborazione dei colleghi di Siviglia nel corso del processo contro il libraio francese Gaspar Trichel, responsabile di diffondere opere di Lutero e Calvino nella Penisola iberica (BRAGA 2001b: 555-556).

Esistono vari esempi di scambio di informazioni, di liste di colpevoli e di deposizioni fra le diverse sedi inquisitoriali dei due regni alla metà del XVI secolo. Sulle estradizioni, però, fu necessario attendere la fine degli anni Sessanta per un nuovo tentativo di stabilire una norma condivisa. La vicenda ebbe inizio nel 1567, quando l'Inquisizione di Llerena domandò al tribunale di Évora la remissione di alcuni prigionieri giudaizzanti. Di fronte alle resistenze portoghesi, fu intrapresa una trattativa diplomatica che si sbloccò soltanto fra 1569 e 1570, grazie allo scambio incrociato di prigionieri tra i due tribunali (a Llerena furono inviate in tutto 14 persone, mentre i magistrati di Évora riuscirono a mettere le mani su tre nuovi cristiani di Portalegre, il dottor Garcia Lopes, sua sorella Ana Gomes e Manuel Rodrigues). Nel frattempo, infatti, l'ambasciatore castigliano in Portogallo, Juan de Borja, figlio del generale gesuita Francisco, aveva persuaso il cardinale infante Enrico, che rivestiva ancora la carica di inquisitore generale, a fissare nuove regole che agevolavano le estradizioni. Già nel 1570 Enrico inviò i capitoli di un possibile accordo, che venne quindi ratificato sotto forma di trattato. In particolare, vi si prevedeva la possibilità che, dietro espressa richiesta, il tribunale di un regno arrestasse un sospetto eretico e lo rimettesse ai giudici dell'altro regno. Inoltre,

fermo restando il rispetto del principio generale di non estradizione, vi si ammetteva la facoltà di deroga nel caso di un delitto particolarmente «grave, scandaloso e pubblico». Il trattato (pubblicato in SOYER 2008: 237-238) non reca alcuna data. Pur non indicando l'anno esatto, la relazione del deputato Cunha è molto chiara nel sottolineare che solo «dopo il 1570 fu stretto un accordo». È possibile che la stipula definitiva sia avvenuta nel corso del 1571, dal momento che allora erano ancora in carica Manuel de Quadros, Diogo Mendes de Vasconcelos e il frate domenicano Manuel da Veiga, i tre inquisitori di Évora che, secondo quanto si legge nella memoria di Cunha, avrebbero sottoscritto allora l'accordo insieme al cardinale infante Enrico. La sua diffusione, in ogni caso, sembra risalire alle prime settimane del 1572, quando l'inquisitore generale comunicò al tribunale di Coimbra la notizia della ratifica del trattato (ANTT, CGSO, liv. 200, c. 38v).

Una lettera della fine di quello stesso decennio, inviata dal Consiglio Generale del Sant'Uffizio lusitano agli inquisitori di Coimbra, rivela che il testo dell'accordo sarebbe rimasto lettera morta. Considerati i dubbi circa la cronologia dei vari provvedimenti in materia di estradizione fra le due Inquisizioni iberiche, il seguente passo merita di essere trascritto per intero: «dal 1542 in avanti era stile che non si rimettesse gli individui, ma che soltanto si inviassero le loro colpe, affinché le persone fossero castigate dove vivevano in quel momento, e sebbene nel 1572 si fosse stipulato un trattato che consentiva di estradare i prigionieri da un regno all'altro, ciò non ha avuto effetto» (MARCOCCI 2004: 106). A conferma della frase finale esiste un'istruzione, sempre portoghese, composta alla metà degli anni Ottanta del XVI secolo, dove si fa riferimento all'intesa del 1542, mentre non si accenna neppure al trattato stipulato una trentina d'anni più tardi. In assenza di studi sistematici è difficile sapere fino a che punto gli accordi fra le due Inquisizioni siano entrati in vigore e in base a quali modalità.

Così, mentre l'intreccio di corrispondenze su casi rilevanti, lo scambio di dati e di raccolte di testimonianze rimase una prassi regolare, l'eventuale ricorso al trattato dei primi anni Settanta e le forme della sua applicazione sembrano essere stati condizionati da considerazioni di varia natura, legate a calcoli di convenienza, ma anche a ragioni di opportunità politica più generale. Va sottolineato, infatti, come neppure l'unione dinastica fra le due monarchie rese più fluide le procedure. Al contrario, il tentativo della Corona di aumentare il proprio controllo sul Sant'Uffizio lusitano, fino a ipotizzare di assoggettarlo all'inquisitore generale di Spagna (LÓPEZ-SALAZAR CODES 2007), dovette contribuire a irrigidire i rapporti fra i due tribunali quando era in questione la rispettiva autonomia giurisdizionale.

Di tali contrasti dette prova esemplare la vicenda giudiziaria di un cavaliere portoghese di remote origini ebraiche, Gastão de Abrunhosa, che a inizio Seicento scatenò una vigorosa protesta internazionale, prima presso la Curia a Roma, poi alla corte di Madrid, contro le procedure dell'Inquisizione lusitana. Da un certo momento in poi, quest'ultima tentò di ottenerne la cattura e la remissione dagli inquisitori di Toledo, ma al termine di un'intensa pressione diplomatica nel 1607 fu costretta ad arrendersi (MARCOCCI 2007: 813-814). Il caso di Abrunhosa sarebbe stato ricordato anche dal deputato Cunha nel suo memoriale, dove si trova una lista di prigionieri estradati da un regno all'altro fra 1583 e 1634 (riassunta in SOYER 2008: 230-231), tra i quali spiccano gli episodi degli eresiarchi Gabriel Nunes, trasmesso dal tribunale di Coimbra a quello di Toledo nel 1605 (SIERRA 2006: 512), e Diogo Ramalho, consegnato insieme ad altri nuovi cristiani dagli inquisitori di Siviglia ai colleghi di Évora nel 1634. Un altro elenco di casi di estradizione tra il 1583 e il 1640 fu prodotto dall'Inquisizione spagnola nel 1669 (segnalato in HUERGA CRIADO 1994: 226). Non è chiaro se la serie fornita da Cunha sia completa (in ogni caso non riporta le trattative che non andarono a buon fine, come quella per il bigamo João de Matos, conteso fra i giudici della fede di Lisbona e di Siviglia fra 1602 e 1603). Se fosse completa, l'incidente di Abrun-

hosa avrebbe segnato una lunga battuta d'arresto nello scambio di eretici fra le due Inquisizioni iberiche, costellata da episodi di tensione come avvenne nel 1618, quando il tribunale di Coimbra tentò invano di far prendere 77 nuovi cristiani portoghesi fuggiti in Castiglia (HUERGA CRIADO 1994: 227). Infatti, fu solo nel 1624, in un clima inasprito da uno scontro sulle estradizioni fra i giudici di Llerena e Coimbra tale da imporre l'intervento degli inquisitori generali Andrés Pacheco e Fernão Martins Mascarenhas, che ripresero le consegne di eretici fra i due regni, con il trasferimento di Diogo de Matos prigioniero dal Sant'Uffizio di Lisbona a quello di Siviglia, che a sua volta consegnò Francisca Góis e Francisco Rodrigues agli inquisitori di Évora. Gli anni Trenta registrarono ancora momenti difficili, con l'Inquisizione di Llerena ripresa più volte dalla *Suprema* per l'eccessiva indipendenza con cui decideva in materia (una prima volta nel 1630, per aver trasmesso vari prigionieri al tribunale di Évora senza alcuna consultazione preventiva). Alla metà del decennio, gli inquisitori generali Francisco de Castro e Antonio de Sotomayor tornarono a scriversi sulla delicata questione per trovare una soluzione a proposito delle richieste di estradizione presentate dal Sant'Uffizio di Évora ai giudici della fede di Siviglia, Toledo e Granada. Da quelle consultazioni originarono la relazione del deputato Cunha e gli altri memoriali spagnoli coevi sopra citati. Anche dopo di allora le incertezze non cessarono. Lo indica la severità con cui nel febbraio 1639, di fronte a una nuova remissione di prigionieri al tribunale di Évora, la *Suprema* vietò all'Inquisizione di Llerena di procedere a ulteriori estradizioni, finché non si fissò, nel dicembre di quell'anno, il principio della necessità del duplice consenso degli inquisitori generali di Spagna e Portogallo (*ibid.*: 227-228).

La regola venne riaffermata nel 1669, quando i tribunali della fede riallacciarono i rapporti, non senza difficoltà a causa dell'interruzione dovuta alle tumultuose vicende politiche seguite al ritorno all'indipendenza del Portogallo (1640) e al mancato riconoscimento di quest'ultima da parte della Spagna fino al 1668. Non si conoscono successivi casi di estradizione, ma si può presumere che la procedura stabilita a metà Seicento sia rimasta in vigore anche in seguito, a giudicare dal grado di cooperazione esistente fra le due Inquisizioni dopo la sospensione dell'attività del Sant'Uffizio lusitano imposta da Roma fra 1674 e 1681. È quanto sembra indicare uno studio recente dedicato alla vicenda giudiziaria che travolse il nuovo cristiano Diogo Ramos (arso sul rogo a Lisbona come relapso nel 1683) e la sua famiglia nei primi anni Ottanta (SOYER 2006). Per avere un quadro più completo, tuttavia, occorre avviare ulteriori indagini sulla storia delle relazioni fra i giudici della fede iberici nel XVIII secolo, del tutto inesplorata, così come restano tali le forme generali di collaborazione fra i tribunali presenti nelle regioni extraeuropee.

(G. MARCOCCI)

Vedi anche

Abrunhosa, Gastão de; Coimbra; Ebrei in Spagna; Espulsione degli ebrei, Spagna; Estradizione, Inquisizione romana; Évora; Galizia; Giudaizzanti; Inquisitori generali, Portogallo; Inquisitori generali, Spagna; Inquisizione portoghese; Inquisizione spagnola; Lisbona; Llerena; Siviglia; *Suprema*; *Tribunal de Corte*; Valladolid

Bibliografia

AUBIN 2006, BRAGA 2001(b), CARRASCO 1987, GIL 2000-2003, HUERGA CRIADO 1994, LEA 1906-1907, LÓPEZ-SALAZAR CODES 2007, MARCOCCI 2004, MARCOCCI 2007, SIERRA 2006, SOYER 2006, SOYER 2008, TAVARES 1987

Évora - Dopo lunghe trattative condotte a Roma, nel 1536 fu concessa da papa Paolo III la bolla di fondazione del tribunale del Sant'Uffizio in Portogallo. Il documento pontificio venne pubblicato nella cattedrale di Évora, dove da alcuni anni risiedeva la

corte. La cerimonia vide la partecipazione del re Giovanni III, a rimarcare il vincolo esistente tra la Corona e il nuovo potere. Sempre a Évora, sarebbe stato poi istituito il *Conselho das Cousas da Fé*, antecedente diretto del Consiglio Generale.

António Coelho fa risalire il funzionamento autonomo dell'Inquisizione di Évora, e di conseguenza l'entrata in carica del primo ministro di quel tribunale, al 5 settembre 1541. Il primo *auto da fé* sarebbe invece stato realizzato l'anno seguente. Quando raggiunse una fisionomia stabile, il distretto del tribunale di Évora comprendeva i territori a Sud del fiume Tejo (compreso l'Algarve), ad eccezione della penisola di Setúbal. Tuttavia, nella fase iniziale il tribunale ebbe una giurisdizione più vasta. Negli anni Cinquanta del Cinquecento vi rientrava, ad esempio, anche la diocesi di Guarda.

Dei tre tribunali metropolitani portoghesi (gli altri due ebbero sede a Lisbona e Coimbra) quello di Évora è il più studiato, grazie al fatto che la serie dei processi del tribunale (conservata nell'Archivio della Torre do Tombo) è inventariata in modo più completo rispetto agli altri tribunali di distretto portoghesi. Le ricerche effettuate permettono di tracciare anzitutto un quadro generale in una prospettiva macro-strutturale. Il delitto più giudicato dall'Inquisizione di Évora fu il cripto-ebraismo, con un tasso molto elevato (fig. 1): l'88,9% dei condannati fino al 1668 (COELHO 1987: 194-195) e l'81,6% per il periodo compreso fra 1660 e 1821 (JANIN-THIVOS TAILLAND 2001: 246). Analogamente agli altri due tribunali metropolitani, il cripto-ebraismo rimase il delitto più colpito fino alla fine degli anni Sessanta del Settecento, quando fu depenalizzato.

Delitti puniti dall'Inquisizione di Évora

Delitti	1533-1668		1660-1821	
	N°	%	N°	%
Cripto-ebraismo	7687	88,9	4456	81,6
Cripto-islamismo	93	1,1	?	?
Luteranesimo/ Calvinismo	24	0,3	?	?
Proposizioni ereticali	293	3,4	267	4,9
Superstizioni	100	1,2	222	4,1
Bigamia	178	2,1	226	4,1
Sodomia	45	0,5	15	0,3
Sollecitazione	7	0,1	48	0,9
Reati contro l'Inquisizione	146	1,7	?	?
Altri	71	0,8	?	?
TOTALE	8644		5463	

(Fig. 1)

Sebbene la presenza musulmana fosse storicamente più radicata nel Sud, i casi di cripto-islamismo sono scarsi. Fino al 1608 essi riguardarono soprattutto individui provenienti dal Nord Africa in un primo momento, mentre in seguito prevalsero gli europei che in territorio magrebino avevano rinnegato la fede cristiana (BRAGA 1994; BRAGA 1995).

Ad ogni modo, la tabella presentata sopra non è completa. È elaborata infatti a partire dai dati raccolti da Coelho e Janin-Thivos Tailland, che non seguono la classificazione della tipologia di delitti adottata da Gustav Henningsen e Jaime Contreras, facilmente applicabile anche alla realtà dei tribunali metropolitani portoghesi. Di conseguenza, è stato necessario modificare alcuni dei parametri usati dai due autori, sebbene in maniera tale da non stravolgere le suddivisioni proposte.

Circa la distribuzione geografica dei condannati, nella regione meridionale del Portogallo Beja fu la località con il maggior numero di individui processati. Stando ai dati forniti da Coelho, il secondo posto spetterebbe a Elvas o a Évora, a seconda degli ele-

menti presi in esame, se il luogo di nascita o il domicilio. Seguono Montemor-o-Novo e alcuni centri dell'entroterra alentejano. Dopo il 1660, nelle circoscrizioni giudiziarie (*comarcas*) la seconda località più colpita dalla repressione inquisitoriale fu Vila Viçosa, seguita da Évora ed Elvas, e quindi Avis. Le cinque circoscrizioni giudiziarie, tra le quali Beja primeggia, coprono circa il 75% delle condanne tra il 1660 e il 1820. Dal *corpus* dei processi risalenti al periodo in questione emergono altre peculiarità: il principale luogo di residenza dei condannati fu Évora, seguito da Beja, segno che la repressione inquisitoriale era più incisiva nella città in cui aveva sede il tribunale.

L'Inquisizione di Évora colpì soprattutto in Alentejo, sia all'interno della regione, sia nelle zone di frontiera, dove più numerose erano le comunità di nuovi cristiani. Molte di queste si costituirono, o ingrandirono, a seguito dell'afflusso di ebrei e *conversos* castigliani prima e dopo il 1492. Nell'Algarve il controllo del tribunale di Évora fu invece minore e più concentrato nel tempo, come mostra lo studio di Joaquim Romero Magalhães. Infatti, prima del 1631 l'Inquisizione non era pressoché mai entrata nella regione distante cinque giorni di cammino dalla città. Allora l'attenzione degli inquisitori puntò soprattutto su Faro; dopo la Restaurazione (1640) su Albufeira (fino agli anni Ottanta del Seicento), focalizzandosi sulla comunità mercantile dell'Algarve.

Per una classificazione più corretta delle regioni maggiormente colpite dalla repressione inquisitoriale occorre anzitutto mettere in relazione il numero dei processati con la demografia dell'epoca, dato che a Sud del Tejo, nel Sei e Settecento, esistevano molte cittadine di piccole dimensioni e pertanto l'arresto di persone appartenenti a comunità di questo tipo aveva un impatto locale più forte che in città come Évora o Beja.

Tanto a Évora quanto a Coimbra furono le donne i soggetti più colpiti dai processi del tribunale della fede, nonostante l'esistenza di delitti tipicamente maschili, come la sollecitazione e sodomia. Solo nei tribunali di Goa e di Lisbona la prevalenza è del sesso maschile.

Processati dall'Inquisizione di Évora ripartiti per sesso

	1533-1668		1660-1821	
	N°	%	N°	%
Uomini	4123	47,7	2715	49,7
Donne	4521	52,3	2748	50,3

(Fig. 2) (fonti: COELHO 1987; JANIN-THIVOS TAILLAND 2001)

Il predominio delle donne fra le vittime dell'Inquisizione di Évora durò fino al 1690, con una forte incidenza del delitto di cripto-ebraismo; in seguito, tale fenomeno subì una leggera decrescita. Le donne, del resto, detenevano un ruolo centrale nel mantenimento della segretezza del culto ebraico, che si associava a uno stile di vita dai molteplici risvolti nell'ambito domestico (abitudini legate alla preparazione degli alimenti e alla gastronomia, il lutto e la copertura dei defunti, l'igiene domestica, ecc.). Spesso erano proprio questo tipo di pratiche a indurre in sospetto i vicini, che le accusavano di trascorrere molto tempo in casa per nascondere l'osservanza del digiuno ebraico. Le donne, infine, rivestivano un ruolo fondamentale nella trasmissione delle credenze ai più giovani, un proselitismo che comportava rischi, anche se le persone che subivano l'iniziazione erano parenti stretti.

Il ritmo repressivo del tribunale di Évora non fu sempre costante. Secondo i dati statistici disponibili (BETHENCOURT 1994: 275), fino al perdono generale del 1605 il tribunale metropolitano con la media più alta di processi annui fu quello di Coimbra (56), mentre la meno attiva fu proprio l'Inquisizione di Évora (39). Dal 1606 al 1674, anno in cui fu temporaneamente sospeso il Sant'Uffizio in Portogallo, la situazione si rovesciò. Il tribunale di Évora divenne il più violento (97 processi contro i 71 di Coimbra e i 46 di Lisbona). Neppure la presa di Évora da parte dei castigliani (1663)

riuscì ad arrestare l'attività inquisitoriale, che toccò l'apice della propria aggressività tra 1660 e 1674 (TORRES 1978: 58-59). Tra 1751 e 1767 Évora tornò ad essere l'Inquisizione più operosa. La parziale distruzione del tribunale di Lisbona causata dal terremoto del 1755 incise sull'incremento. Solo nel maggio 1756, infatti, il Consiglio Generale propose il trasferimento di 10 o 11 detenuti a Évora già giudicati e pronti «per uscire nel prossimo *auto da fé*» (ANTT, IE, liv. 46, c. 162).

Le ragioni dell'intensa attività del tribunale di Évora nel Seicento non trovano ancora una spiegazione esaustiva nella bibliografia esistente. In ogni caso, ciò non fu opera del caso, anche se sarebbe stato da attendersi il contrario, dal momento che la guerra di Restaurazione (1644-1668) colpì con maggiore durezza l'Alentejo. Le conoscenze relative alla fase terminale dell'Inquisizione di Évora sono esigue. L'ultima accusa di cripto-ebraismo di cui si abbia notizia risale al 1764. In generale, il numero degli arresti diminuì sensibilmente. Da quanto si evince da Janin-Thivos Tailland, a Évora non vi furono processi aperti a seguito di denunce per massoneria, un delitto molto diffuso a inizio Ottocento. Caratteristica della fase terminale dell'Inquisizione di Évora fu anche la drastica riduzione della quantità di donne condannate, che dal 1770 furono superate in numero dagli uomini.

Tra gli ambiti di occupazione degli individui arrestati, le fonti indicano una preponderanza dell'artigianato (41,7%) fino al 1668, seguito dal commercio e dalle attività finanziarie (22%). Le professioni legate all'agricoltura e all'allevamento non superano il 9,2%. Tuttavia, nel periodo studiato da Janin-Thivos Tailland, tenendo presente il contesto e i cambiamenti nella tipologia dei delitti, i dati differiscono leggermente: gli artigiani mantengono il primato, ma in percentuale sensibilmente ridotta (24,3%); seguono ancora i mercanti, sebbene con un numero di detenzioni minore (16,9%); la grande differenza riguarda, in realtà, l'aumento di individui legati all'agricoltura (16,2%), all'esercito (da 4,6% a 8,9%) e alla Chiesa (da 2,3% a 7,3%). Questi valori provano una volta di più come l'Inquisizione di Évora abbia colpito soprattutto nei nuclei abitativi (città, ma anche frazioni), sebbene la maggior parte del suo distretto fosse composta da vaste aree rurali. Di fatto, era nei centri urbani che si trovava la più alta concentrazione di nuovi cristiani (le principali vittime dell'Inquisizione fino a metà Settecento, come si è visto), i quali raramente lavoravano nell'agricoltura. Sotto il profilo socio-professionale occorre, infine, tenere presenti ancora tre aspetti, i primi due dei quali sono stati abbondantemente indagati: 1) il quadro complessivo delle professioni si riferisce in prevalenza ai condannati maschi, poiché assai di rado le donne svolgevano specifiche e autonome attività lavorative; 2) il cambio di professione nel corso di una vita era consueto all'epoca in Portogallo, come negli altri paesi di antico regime; 3) continua a mancare un'analisi dei dati alla luce delle congiunture che si succedettero nel corso del Settecento e a inizio Ottocento.

Autos da fé pubblici furono celebrati a Évora con una frequenza di circa una cerimonia ogni due anni fino alla seconda decade del Seicento; tra 1620 e 1644, invece, con cadenza annuale. All'*auto da fé* del 1 aprile 1629 presero parte 202 processati; in quello del 30 giugno 1630 ne uscirono addirittura 249, la cifra più alta mai raggiunta dal tribunale di Évora. Negli anni compresi tra 1660 e 1674, solo nel 1661 e nel 1668 non si tennero *autos da fé*, mentre i riti che si svolsero negli altri anni registrarono un elevato numero di condannati (206 nel 1660; 197 nel 1665; 219 nel 1669; 248 nel 1670). Si tratta del momento di massima attività dell'Inquisizione di Évora, il cui furore si arrestò solo con la sospensione temporanea del Sant'Uffizio portoghese sancita nel 1674. Quando nel 1681 l'Inquisizione riapri i battenti, il tribunale di Évora allestì *autos da fé* pubblici ogni anno dal 1682 al 1686, per poi perdere di regolarità fino a celebrare l'ultimo rito pubblico nel 1760. Allo stesso modo anche la presenza numerica degli imputati subì variazioni di rilievo. Nel settembre 1732 la carenza di condannati divenne addirittura oggetto della critica di una gazzetta: «Nell'*auto da fé* di

Évora uscirono soltanto sedici persone, due ebrei e gli altri per essersi sposati tre volte, insieme a una sortilega che confessò di aver adorato il demonio, ma negò di averlo fatto con il cuore, subendo così solo la condanna all'abiura *de vehementi*» (LISBOA-MIRANDA-OLIVAL 2005: 142).

Fino al 1683 gli *autos da fé* furono organizzati di solito nella Praça Grande della città, chiamata anche Giraldo. Là si celebrava un grandioso spettacolo, in vista del quale si predisponeva un palco appositamente eretto accanto al municipio. Negli anni di attività ridotta le cerimonie si svolgevano nell'atrio della cattedrale. Dal 1684 fino al grande terremoto del 1755 furono generalmente allestite nella chiesa di São João Evangelista, vicina alla sede del tribunale, escludendo così la possibilità di conferire un carattere di spettacolare maestosità al corteo che precedeva il rito. In ogni caso, l'*auto da fé* avrebbe avuto allora dimensioni limitate anche a causa dell'esiguo numero di condannati partecipanti. Solo tra 1705 e 1716 (ma anche nel 1726) la cerimonia fu realizzata sul sagrato della chiesa di Santo Antão, nella piazza del Giraldo. Tra 1756 e 1760 passò quindi a essere ospitata dalla chiesa di São Francisco, per motivi che tuttora si ignorano. Di solito, gli *autos da fé* venivano organizzati nei mesi più caldi, tra marzo e settembre. Come si è visto, infatti, fino al 1683 venivano realizzati all'aperto, dunque il clima non era un fattore secondario.

Anche a Évora la preparazione dell'*auto da fé* prevedeva la redazione di una lista, edita a stampa sin dagli anni Venti del Seicento. Una nota contenuta in un memoriale settecentesco indica tuttavia che la lista dell'*auto da fé* del 31 agosto 1760, tenuto nella chiesa di São Francisco, non fu impresso «perché allora non si facevano edizioni a stampa dal momento che la tipografia dei padri della Compagnia era stata venduta e trasferita a Lisbona» (FONSECA 2001: 69). Dopo quella data non si registrano ulteriori liste a stampa prodotte dal tribunale di Évora. Queste ultime avevano comunque conosciuto un'ampia diffusione. Per l'*auto da fé* del 25 settembre del 1757 ne furono pubblicate in un primo momento 400 e poi 10.650. Le copie della seconda tiratura avevano un costo più basso – 3 reali l'una –, mentre il costo complessivo della prima era stato di 1900 reali (4,75 reali per esemplare). Si può presumere che fossero messe in vendita a un prezzo maggiore, anche se molte liste venivano comunque regalate. Per quanto riguarda il bilancio dell'*auto da fé* in questione, la stampa delle liste costò in tutto al tribunale 43.850 reali, una somma che fu seconda soltanto ai 71.600 reali destinati alle spese per la cena degli inquisitori e dei membri più illustri del tribunale della fede. Il costo delle liste corrisponde grossomodo alla cifra pagata al convento di Santa Clara di Évora per i dolci consumati dagli inquisitori durante la festa (43.840 reali). Riassumendo, l'*auto da fé* costò 376.005 reali, di cui l'11,7% servì per coprire le spese per la stampa delle liste (ANTT, IE, liv. 640, cc. n. nn.). Le spese crescevano se le condanne pubbliche erano allestite all'aperto, mentre se celebrate all'interno delle chiese il risparmio si doveva anche al fatto che spesso non venivano costruiti neppure i palchi. Per i condannati a morte, in carne o in effigie, non sempre il luogo dell'esecuzione coincideva con quello dell'*auto da fé*. Gli spazi destinati ad accogliere i roghi erano la piazza del Giraldo, ma vicino alla colonna di pietra chiamata *pelourinho*, di fronte all'Água da Prata; nello spiazzo antistante la cattedrale, il Terreiro da Sé; oppure nel Rossio di São Brás. La condanna a morte, che attirava la maggiore attenzione popolare, si realizzava il giorno dopo l'*auto da fé*, o alla sera stessa. Lo studio di Coelho permette di individuare quali fossero le aree con il maggior numero di condannati a morte fino al 1668: Beja, Évora, Elvas, Montemor-o-Novo, Portalegre e quindi Faro. In generale, dunque, si trattava ancora una volta delle città. In quella speciale classifica gli uomini, in prevalenza mercanti, si imponevano sulle donne (166 condannati a morte contro 141; tra i rilasciati in statua 68 erano uomini, 64 donne).

Fra 1705 e 1755 a Évora non risultano esecuzioni di giustiziati. Ma in realtà l'ultimo *auto da fé* con effettive condanne a morte

fu quello del 1686, poiché nel 1705 furono bruciate sul rogo solo le effigi di due colpevoli assenti. Anche a Coimbra dal 1718 non si eseguirono più condanne a morte. Da allora i rilasciati al braccio secolare dai due tribunali furono trasferiti a Lisbona. Azevedo interpreta la scelta come un modo per conferire maggiore spettacolarità agli *autos da fé* della capitale. Se a Coimbra anche la presenza di lavori di ristrutturazione nel tribunale può contribuire a giustificare tale svolta, lo stesso non vale per tuttavia Évora. Nella città alentejana, infatti, furono eseguite opere verso il 1709, ma non si prolungarono tanto da causare gravi disagi. Occorre quindi rintracciare altre cause. O il trasferimento dei detenuti aveva effettivamente lo scopo di aumentare le dimensioni degli *autos da fé* di Lisbona, oppure si può ipotizzare che, all'epoca, a Évora ci fossero difficoltà nel riunire la quota di magistrati secolari necessaria per l'approvazione delle sentenze emesse dagli inquisitori. In città un rito di condanna pubblica si tornò a celebrare solo il 20 giugno 1756 nella chiesa di São Francisco. Un memoriale riporta le seguenti informazioni sul primo *auto da fé* di Évora successivo al terremoto: «Ci furono sette condannati alla frusta e due al rogo, una donna e un suo nipote. Furono bruciati nel Rossio. Da Lisbona vennero un giudice secolare e un boia. Il tribunale si riunì nel municipio, con la partecipazione di magistrati e giudici secolari che servivano in città, sette in tutto, come prescritto. Furono impiccati e poi arsi e così si continuò a fare anche in seguito» (FONSECA 2001: 42). Senza dubbio, il trasferimento dei giudici secolari comportava ingenti spese, tuttavia non fu quello l'unico o il reale motivo della lunga interruzione. Nel Settecento l'Inquisizione di Évora aggiornava regolarmente il Consiglio Generale sui processi in corso nel tribunale e gli chiedeva l'autorizzazione per emettere la sentenza. Il problema merita di essere approfondito, poiché è possibile che il trasferimento dei detenuti rispondesse, in realtà, alla volontà di affermazione del potere fiscale del Consiglio Generale sui tribunali di distretto. È verosimile che lo stesso sia accaduto anche a Coimbra.

Rilasciati al braccio secolare nelle Inquisizioni di Évora, Coimbra e Lisbona

ANNI	Condannati Évora			Condannati Coimbra			Condannati Lisboa			TOTALE		
	Proc.	Ril.	% Ril.	Proc.	Ril.	% Ril.	Proc.	Ril.	% Ril.	Proc.	Ril.	% Ril.
1536-1605	2739	203	7,4	2248	193	8,6	3376	256	7,6	8363	652	7,8
1606-1674	6703	265	4,0	4877	261	5,4	3210	337	10,5	14790	863	5,8
Totale	9442	468	5,0	7125	454	6,4	6586	593	9,0	23153	1515	6,5
1675-1750	1281	28	2,1	3079	93	3	2844	209	7,3	7204	330	4,6
1751-1767	327	11	3,4	170	0	0	296	9	3	793	20	2,5
Totale	11050	507	4,5	10374	547	5,3	9726	811	8,3	31150	1865	6,0

(Fig. 3) (fonte: BETHENCOURT 1994: 275)

In qualche modo, il trasferimento dei rei durante la prima metà Settecento contribuì ad accentuare il declino del tribunale di Évora. Per il codice di valori dell'epoca, un *auto da fé* pubblico senza esecuzioni era spogliato di una parte della propria carica simbolica. In ogni caso, l'Inquisizione di Évora produsse meno condanne a morte (sia in carne, sia in statua) degli altri tribunali (fig. 3). Resta però da appurare se anche nei periodi anteriori agli anni esaminati (1705-1755) la bassa percentuale sia stata determinata, almeno in parte, dal trasferimento degli imputati. È infine da sottolineare l'elevato numero di condanne a morte (11) emesse dal tribunale alentejano fra 1751 e 1767, tutte eseguite in occasione dei quattro *autos da fé* pubblici celebrati nella chiesa di São Francisco, il 20 giugno 1756, il 25 settembre 1757, il 6 maggio 1759 e il 31 agosto 1760 (questo fu l'ultimo realizzato a Évora). Dopo una lunga fase senza condanne, in città si susseguirono le ultime manifestazioni

del potere inquisitoriale. In quegli *autos da fé* il delitto più punito continuò ad essere il cripto-ebraismo e i condannati furono tutti nuovi cristiani. Dopo il terremoto, *autos da fé* pubblici tornarono a essere organizzati anche a Lisbona già nel 1756, ma non le condanne a morte (fino al 1761): tale funzione fu allora affidata al tribunale di Évora, il più vicino alla capitale. A circa un mese e mezzo dall'*auto da fé* del 1756 nelle carceri dell'Inquisizione di Évora si trovavano, pare, 89 detenuti (ANTT, IE, liv. 46, c. 163r-v), tra cui alcuni provenienti da Lisbona. Il terremoto, infatti, aveva sconvolto la vita nella capitale e danneggiato la sede dell'Inquisizione. Évora tornava ad assistere ai roghi di *conversos*. Ma si trattò di un breve epilogo. A partire dal 1760 non vi si tennero più *autos da fé*, né si registrarono casi di giustiziati. Anche a Lisbona le ultime due condanne al rogo si sarebbero verificate l'anno seguente, l'ultimo rito pubblico nel 1765.

Per quanto riguarda infine le visite di distretto, l'Inquisizione di Évora ne eseguì solo nel Cinquecento (BETHENCOURT 1994: 189). Gli studi al riguardo sono limitati, tuttavia è possibile individuare tre serie di visite in questa area negli anni 1543-1545 e 1578-1579, nonché durante la seconda metà degli anni Ottanta. La prima serie attraversò zone molto differenti, senza spingersi verso le zone di confine, ma limitandosi ad alcune località relativamente vicine al litorale (Alcácer do Sal, Santiago do Cacém, Odemira), ad altre nell'entroterra alentejano (Vimieiro, Alcáçovas, Alvito, Castro Verde, Ferreira, Beja), e infine ai territori lungo il fiume Tejo (Benavente, Coruche). La visita successiva partì da Portalegre, dove il visitatore sostò per 19 giorni, per proseguire poi nelle aree più vicine alla frontiera con la Castiglia (Arronches, Marvão, Castelo de Vide, Montalvão e Nisa) e quindi verso Nord, in direzione delle diocesi di Guarda e di Viseu, sempre lungo il confine. Nel 1585 fu la volta dell'Algarve, ma pare che la visita non abbia prodotto un forte radicamento del Sant'Uffizio nella regione più meridionale del Portogallo. Si ha infine notizia di una visita a Crato nel 1587-1588. Per ovvie ragioni la città di Évora, che ospitava il tribunale, non conobbe invece visite da parte del Sant'Uffizio, dato che si trattava di un'area relativamente facile da controllare.

(F. OLIVAL)

Vedi anche

Auto da Fé, Portogallo; Coimbra; Inquisizione portoghese; Lisbona; Nuovi Cristiani, Portogallo

Bibliografia

ARAÚJO 1989, BETHENCOURT 1987, BETHENCOURT 1994, BRAGA 1994, BRAGA 1995, COELHO 1987, COSME 1988, COSME 1990, ESPANCA 1964, FONSECA 2001, JANIN-THIVOS TAILLAND 2001, LISBOA-MIRANDA-OLIVAL 2005, LOURENÇO 1989, LOURENÇO 1993, MAGALHÃES 1981, PINTO 2003, PINTO-RUNA 1988, PINTO-RUNA 1997, TAVARES 1989

Eymerich, Nicolau - Nacque a Gerona, in Catalogna, prima del 1320, probabilmente tra il 1316 e il 1317. Il 4 agosto 1334 vestiva l'abito dei frati predicatori nel convento della sua città natale. In esso ebbe come maestro dei novizi il beato Dalmacio Moner, del quale scriverà più tardi una biografia. Nell'autunno del 1335 fu inviato allo *studium generale* di Barcellona per approfondire la sua preparazione teologica. Nel 1347 lo troviamo nello *studium* provinciale di Lérida impegnato negli *studia naturarum*. Fece ritorno, verosimilmente verso il 1349, nel proprio convento di Gerona, ove gli furono affidati incarichi d'insegnamento in qualità di *lector*. Tra l'autunno del 1351 e la primavera-estate del 1352, soggiornò a Parigi al fine di completare gli studi in Teologia. Tornato in Catalogna, fu destinato, dall'autunno del 1352 all'autunno del 1354, al convento di Barcellona, prima in qualità di *magister studentium*, poi con l'incarico di *sublector*.

Nel 1357 gli fu conferita la prima importante carica: quella di

inquisitor generalis in omnibus terris et Regnis Aragoniae, come successore del confratello Juan Gomir, a sua volta subentrato nella carica a fra' Nicolau Rosell, promosso nel 1356 al cardinalato. Dotato di forte personalità e di temperamento combattivo, Eymerich si impegnò con particolare rigore nello svolgimento dei compiti affidatigli. L'alto concetto che aveva della propria autorità e lo zelo con il quale la imponeva dovevano presto suscitare forti ostilità contro di lui, anche all'interno del suo stesso Ordine. Ma, soprattutto, lo resero inviso all'energico Pietro IV d'Aragona, il quale non vedeva di buon occhio l'azione inflessibile svolta dal sempre più potente e temuto inquisitore generale. Nei conflitti insorti con quest'ultimo, il sovrano finì con l'avere la meglio: nel 1360, il capitolo generale dell'Ordine, riunito a Perpignan, sollevava l'inquisitore dall'incarico.

Lo smacco subito non sembra però avere scalfito il prestigio di Eymerich, come dimostra la circostanza che il successivo capitolo generale, convocato a Ferrara nel 1362, lo eleggeva vicario generale della provincia. La designazione, tuttavia, provocò all'interno di quest'ultima una scissione. Un gruppo di frati contestò la decisione del capitolo generale ed elesse di propria iniziativa un altro provinciale nella persona di Bernat Ermengol. Chiamato in causa, papa Urbano V sentenziò la destituzione di entrambi i contendenti allo scopo di riportare l'ordine.

Negli anni successivi, Eymerich si dedicò alla predicazione e alla stesura dei suoi scritti. Non è chiaro, per contro, come e in seguito a quali circostanze riacquistò il primitivo incarico. Certo è che agli inizi del 1365 – ma forse anche prima – fu reintegrato nell'ufficio di inquisitore generale. La nomina non era certo gradita a Pietro IV, sicché si riaccesero gli antichi conflitti, aggravati ora dalla circostanza che l'inquisitore si era messo a perseguire i discepoli del filosofo e teologo originario di Maiorca Ramon Llull, i quali, viceversa, beneficiavano della protezione del sovrano.

Il momento di massima tensione nei rapporti tra potere regio e potere inquisitorio si registrò nel giugno del 1374, quando, dopo una serie di atti ostili contro il tribunale del Sant'Uffizio, Eymerich impose alle autorità municipali di Tarragona la pronuncia del tradizionale giuramento mediante il quale si impegnavano a non favorire né proteggere gli eretici. Essendosi la quasi totalità degli interessati rifiutati di giurare, l'inquisitore fulminò contro di loro la scomunica. Come misura di ritorsione, il sovrano lo fece rinchiudere nella fortezza reale di Tarragona.

Smentendo per una volta la propria fama, Eymerich finì col cedere: il timore – come dichiarerà più tardi – di perdere la vita lo indusse a revocare le censure. Ma il suo destino era ormai segnato. L'11 marzo 1375, infatti, Pietro IV condannava all'esilio l'inquisitore e il suo sostituto, Pedro Begueny, sotto la generica accusa di turbare l'ordine pubblico e suscitare scandali.

Eymerich si recò allora ad Avignone, ove fu accolto benevolmente da Gregorio XI. Nel 1376, portava a compimento la sua opera più celebre, il *Directorium inquisitorum*, nel quale, come si vedrà, non mancava di qualificare come eretica l'opera di Llull. Anche durante l'esilio, infatti, l'antico inquisitore dispiegò un'intensa attività per combattere il lullismo. Il 25 gennaio di quello stesso anno aveva ottenuto da Gregorio XI la spedizione della bolla *Conservationi puritatis catholice* indirizzata all'arcivescovo di Tarragona e ai suoi suffraganei. Nel documento, il pontefice permette che Eymerich gli aveva fatto presente come venti volumi delle opere in catalano del filosofo e teologo di Maiorca contenessero numerosi errori ed eresie. Il pontefice aveva fatto esaminare i testi da una commissione teologica, la quale aveva rilevato più di duecento proposizioni eretiche o erronee. Di conseguenza, ordinava ai destinatari della bolla di fare sequestrare tutti gli scritti di Llull in circolazione: l'intera sua opera doveva considerarsi proibita sino a nuovo ordine.

Molto si è discusso sull'autenticità di questa bolla, che già alcuni contemporanei ritenevano essere stata fabbricata in modo fraudolento da Eymerich dopo la morte del papa. Oggi la maggior parte

degli studiosi ritiene che la bolla sia autentica, anche se probabilmente surrettizia, in quanto i passi incriminati potrebbero non essere stati correttamente tradotti in latino.

Comunque sia, l'iniziativa del frate predicatore – che nel 1389 scriverà anche un *Dialogus contra lullistas* – era destinata ad accrescere l'astio di Pietro IV nei suoi confronti. Il papa, per contro, continuò a manifestargli la propria stima, tant'è vero che, nel 1377, lo conduceva con sé a Roma. A Roma Eymerich terminò un commento al Vangelo di Matteo e iniziò la stesura di una *Expositio literalis* di quello di Giovanni. Dopo la morte di Gregorio XI, avvenuta nel 1378, egli prese pubblicamente posizione contro la validità dell'elezione di Urbano VI, schierandosi quindi dalla parte dell'antipapa Clemente VII e seguendolo ad Avignone.

Agli inizi del 1387 moriva Pietro IV e saliva al trono il figlio Giovanni I, il quale, a differenza del padre, aveva in precedenza dimostrato di apprezzare l'attività di Eymerich. Risulta, peraltro, che quest'ultimo era rientrato a Gerona prima ancora della morte del re, non sappiamo esattamente quando e in quali circostanze. Inizialmente Giovanni I parve assecondare l'impegno dell'inquisitore nella sua lotta contro i seguaci di Llull. Di conseguenza proibì l'insegnamento delle sue dottrine e ordinò il sequestro delle sue opere ancora in circolazione. Ma il favore regio doveva durare poco. Sotto la pressione degli ambienti lullisti, che potevano contare sull'appoggio di membri influenti della corte e di esponenti della stessa famiglia reale, Giovanni I, nell'aprile 1388, revocò di fatto le direttive precedenti, mentre il 1 giugno 1389 chiedeva a Clemente VII – dalla cui parte si era schierato – di fare riesaminare le opere di Llull e di sollevare Eymerich dall'incarico. Quest'ultima richiesta va verosimilmente inquadrata nel contesto dell'offensiva lanciata contro l'inquisitore, sin dal 1388, dalle autorità municipali di Valencia, imitate poi, tra il 1390 e il 1394, da quelle di Barcellona, di Zaragoza e di Lérida. Tale azione congiunta doveva condurre al suo scontato epilogo: una nuova condanna all'esilio decretata dal sovrano il 9 aprile 1393.

Ancora una volta, Eymerich si rifugiò ad Avignone presso Clemente VII e vi rimase anche sotto il successore Benedetto XIII. Durante il suo secondo esilio, il domenicano si dedicò soprattutto allo studio: a questo periodo risalgono diversi trattati teologici e scritti in confutazione di alcune eresie, in particolare, ovviamente, del lullismo.

Dopo la morte di Giovanni I, avvenuta il 19 maggio 1396, Eymerich rientrò a Gerona. Il fratello e successore del defunto sovrano, Martino I, rinnovò la precedente condanna il 22 giugno 1397, ma si trattava ormai di una mera questione di principio, perché non risulta che fu presa alcuna iniziativa per rendere effettiva l'espulsione dell'anziano inquisitore. Meno di un anno più tardi, il 4 gennaio 1399, l'ormai ultraottantenne Eymerich moriva nel convento della sua città natale.

Dei quarantotto titoli che compongono la sua produzione letteraria, l'opera certamente più nota è il *Directorium inquisitorum*. La fortuna incontrata dal lavoro è attestata dall'ampia circolazione in forma manoscritta che esso conobbe tra la fine del XIV secolo e gli inizi del XVI. Ne sono state individuate fino ad oggi trentacinque copie – contenenti il testo integrale o parte di esso – conservate in varie biblioteche d'Europa, dalla Spagna alla Polonia. Anche se alla diffusione dell'opera contribuì il nome che Eymerich si era fatto come teologo e filosofo, il successo del lavoro va soprattutto attribuito alla sistematicità e all'ampiezza della trattazione: siamo in presenza del più completo manuale per inquisitori scritto dopo la nascita dell'Inquisizione medievale e destinato a divenire testo di riferimento per tutti i trattatisti posteriori.

Il *Directorium* si articola in tre parti. Nella prima sono trascritti tanto i testi patristici, conciliari e pontifici che definiscono il contenuto della fede, quanto la legislazione imperiale che li recepisce, imponendone l'osservanza. Una volta definita l'ortodossia, anche attraverso una sintetica esposizione degli articoli di fede, l'autore passa alla seconda parte. In essa, dopo avere precisato il concetto

di eresia, egli elenca, descrivendoli minuziosamente, i vari tipi di eresie storiche a lui note, dagli errori dei *philosophorum priscorum* alle più recenti eresie dei valdesi e dei fraticelli. Come ci si poteva aspettare, l'eresia alla quale dedica maggiore spazio è il lullismo: di Ramon Llull riporta ben cento errori di natura trinitaria, cristologica, mariologica, morale e così via. Al di là della scontata posizione personale dell'autore, la lista contribuisce a conferire attualità al manuale, dal momento che si riferisce a una dottrina oggetto di una recente condanna pontificia.

La terza parte del *Directorium* è dedicata alle procedure dell'Inquisizione: è la più ampia e si divide a sua volta in due sezioni. Nella prima, l'autore segue l'iter processuale, dalle varie formalità che precedono l'apertura del procedimento giudiziario alla sentenza di assoluzione o di condanna, fornendo man mano anche il modello dei singoli atti scritti da compilare durante la formazione del processo. La seconda sezione è strutturata in centotrenta *Quaestiones [...] super practica officii inquisitionis* attraverso le quali Eymerich si sforza di risolvere, mediante una minuziosa esposizione, tutti i possibili problemi che si possono porre all'inquisitore nella conduzione del processo. Viene così offerta una guida di facile consultazione, adatta ad orientare i giudici nel disbrigo della loro attività quotidiana e a consentire loro la rapida individuazione della norma specifica da applicare in ogni singola situazione.

La sistematicità del lavoro e la sua praticità spiegano il successo registrato dal *Directorium inquisitionum*. E spiegano altresì il motivo per cui, nella seconda metà del Cinquecento, in un momento storico in cui l'istituzione inquisitoriale era tornata di attualità, il giurista aragonese Francisco Peña si desse la pena di curarne nuove edizioni a stampa (sette edizioni tra il 1578 e il 1607), arricchendole con propri commenti eruditi.

(A. BORROMEO)

Vedi anche

Aragona, età medievale; Barcellona, età moderna; Fraticelli; Llull, Ramon; Manuali per inquisitori; Peña, Francisco; Valdo e valdismo medievale

Bibliografia

BORROMEO 1983, DE PUIG I OLIVER 2004, EYMERICH-PEÑA 1578, HEIMANN 2001, HEIMANN 2004, PERARNAU I ESPELT 1982, PERARNAU I ESPELT 1997, PETERS 1974, VEKENE 1973

Ezzelino III da Romano - Ezzelino (1194-1259), uno dei principali sostenitori della politica imperiale nell'Italia padana, governò per oltre un ventennio (1236-1259, ma Padova solo fino al 1256) la Marca Trevigiana (esclusa Treviso 'guelfa', soggetta a

lungo al fratello Alberico). A partire dagli anni Trenta fu oggetto di ripetute ed esplicite condanne papali e di indagini inquisitoriali.

La vicenda di Ezzelino costituisce un caso esemplare di strumentalizzazione a fini politici di accuse di eterodossia, senza contestazioni dottrinali esplicite: eretico, perché avversario politico. Né Federico II, né alcun altro ghibellino, e «neppure il terribile e pure lui presunto eretico Ezzelino giunse mai ad affermare la legittimità della presenza eterodossa né tanto meno diede vita a contesti istituzionali aperti agli eretici» (MERLO 1996).

Gregorio IX, che sino ad allora lo appellava «nobilis vir», lo definì nel 1239 «Dei et ecclesie inimicus», nel contesto del definitivo inasprimento delle relazioni politiche con lo schieramento filoimperiale. Con l'elezione di Innocenzo IV si ha un salto di qualità nell'atteggiamento della Chiesa romana verso Ezzelino. Il 4 marzo 1244 l'inquisitore domenicano Rolando da Cremona fu incaricato di indagare contro Ezzelino in quanto «nemico della virtù e persecutore della fede», specie perché «disprezza le sacre chiavi, ricetta gli eretici e ha tranquillamente commercio con loro, sì da essere sospetto e pubblicamente infamato della *macula pravitatis heretice*». Il testo della scomunica del 18 aprile 1248, che forse riprendeva precedenti provvedimenti e che fu poi ribadito nel 1254, insiste su «una crudeltà che ha qualcosa di sovrumano» (ORTALLI 2001); richiama il fatto che egli è cognato e figlio di eretici; sottolinea, considerandoli come una manifestazione di «opposizione alla natura umana», la sterilità imposta con feroci mutilazioni a donne e uomini, l'atteggiamento ambiguo verso il matrimonio, la dichiarata ostilità alla procreazione (forse per suggerire una contiguità col dualismo cataro); stigmatizza l'espresso favore ai *magistri errorum* intenti a diffondere nella Marca Trevigiana i «perverse infectionis heretice dogmata»; segnala infine Ezzelino come «aspidis surdissime filius», ponendo così le premesse della credenza che lo considerò figlio del demonio («diabolo fuit similis», affermerà nei primi anni Sessanta Rolandino da Padova). In questa prospettiva, sviluppata poi negli anni Cinquanta da inquisitori e legati (ad esempio nella propaganda della crociata), eresia e ghibellinismo (nonché altri elementi culturalmente sospetti, come l'attenzione all'astrologia, all'alchimia, alla negromanzia) coincidono.

(G.M. VARANINI)

Vedi anche

Federico II di Svevia, imperatore; Gregorio IX, papa; Innocenzo IV, papa; Marca Trevigiana

Bibliografia

CRACCO 1992, MANSELLI 1963, MERLO 1996, ORTALLI 2001, RIGON 2001

Fabbroni, Francesca - Nata a Livorno nell'aprile del 1619 (ricevette il battesimo il 27 dello stesso mese), all'età di sei anni entrò come educanda nel monastero pisano di S. Benedetto sotto la giurisdizione dell'Ordine dei Cavalieri di Santo Stefano, dove qualche anno più tardi si fece monaca. Il suo primo padre spirituale fu il pistoiese Giovanni Visconti (priori della chiesa conventuale dei Cavalieri dal 1641 al 1647), ritenuto un buon 'servo di Dio' e per questo al centro di una speciale devozione, e autore di testi mistici. Grazie a quel legame, alle gravi malattie che la afflissero fin dalla giovinezza, considerate da molti di origine soprannaturale, ai digiuni, alle penitenze, alle estasi, che in età adulta si manifestarono con sempre maggiore frequenza e talvolta in pubblico, la Fabbroni si conquistò ben presto fama di santa donna in tutta la Toscana. Nel 1663 fu eletta badessa, ufficio che, in virtù dei carismi che le venivano riconosciuti, ricoprì per dodici anni continui, durante i quali – presentandosi sempre come mero strumento della volontà divina – portò a compimento l'opera di riforma iniziata da Visconti: introdusse il regime di 'vita comune', abolendo la proprietà privata, creò nel monastero una spezieria, regolò in maniera rigorosa la clausura, aumentò la frequenza ai sacramenti e alla preghiera comune.

Tale riforma e i metodi con i quali essa fu imposta, suscitarono il malcontento di una parte delle consorelle, che nel 1675 elessero a badessa una di loro. Nel frattempo, anche fuori dal monastero, i sospetti su Francesca Fabbroni e sul suo rapporto non mediato con la divinità crescevano, soprattutto tra i confessori delle monache, spesso scelti tra i barnabiti di S. Frediano. Gli appelli rivolti da questi e da alcune monache al granduca Cosimo III, gran maestro dei Cavalieri e perciò supremo capo temporale e spirituale dell'Ordine, spinsero il granduca a intervenire direttamente, mandando medici a indagare sui segni fisici presenti nel corpo della monaca e direttori di coscienza a mettere alla prova il suo spirito. Tra questi ultimi furono il gesuita Giovan Pietro Pinamonti e il barnabita Costantino Fabbri, entrambi autori di relazioni scritte sugli 'esami' da loro eseguiti sulla monaca, tra il 1675 e il 1678. All'epoca, come consta da una lettera del cardinale Francesco Barberini al cardinale Alderano Cybo (22 maggio 1677) il caso era già noto alla Congregazione del Sant'Uffizio: dopo l'esame di alcuni scritti di Francesca, mandati ai cardinali da Cosimo III, era stato deciso che venissero assegnati alla monaca due confessori, ai quali erano impartite direttive dettagliate e veniva concessa la facoltà di assolvere suor Francesca dall'eresia formale ed esteriore. I tentativi di risolvere il caso nel 'foro interno' non ebbero tuttavia alcun esito, e alla fine del 1678 la Fabbroni fu, per ordine della Congregazione del Sant'Uffizio, trasferita nel monastero di S. Caterina di San Gimignano, privata dell'abito e reclusa in una cella. Qui venne interrogata dall'inquisitore di Firenze, fra' Francesco Antonio Triveri nel luglio del 1680 e nel maggio del 1681. Pochi mesi dopo, nel settembre dello stesso anno, la monaca morì impenitente.

Durante gli interrogatori la Fabbroni, fedele alla propria identità di 'santa', fu irremovibile dalle proprie posizioni. Continuò ad affermare di ricevere visioni e rivelazioni; di essere impeccabile anche venialmente e di non provare tentazioni né rimorsi per aver raggiunto lo stato di perfetta unione con Dio e per aver donato a Dio la propria volontà e il proprio libero arbitrio; di non essere in grado di obbedire a direttori e inquisitori perché la stessa volon-

tà divina glielo avrebbe impedito; di non poter compiere alcun atto esterno di contrizione e di pentimento. Dopo la morte di suor Francesca, il processo contro la sua memoria proseguì: nel febbraio del 1682 la sorella e la nipote nominarono un avvocato difensore, il quale però, quattro anni più tardi, rinunciò all'incarico, dal momento che la Sacra Congregazione aveva respinto gli atti da lui prodotti. La conclusione si ebbe solo nel 1689: il 27 febbraio a Firenze, nella chiesa di Santa Croce, alla presenza dell'inquisitore e dei suoi consultori, del vicario del vescovo di Volterra e di una grande folla, furono letti il sommario del processo e la sentenza di condanna per 'santità affettata' emessa dal Sant'Uffizio contro la monaca. Il ritratto della monaca e i suoi resti mortali riesumati furono consegnati al braccio secolare e il 5 marzo seguente vennero bruciati e dispersi al vento.

(A. MALENA)

Vedi anche

Beatas, Portogallo; *Beatas*, Spagna; Canonizzazione dei santi; Carlini, Benedetta; Di Marco, Giulia; *Discretio spirituum*; Donne e Inquisizione; Ferrazzi, Cecilia; Fiascaris, Marta; Finzione di santità; Gambona, Lucia; Janis, Maria; Mellini, Angela; Quietismo; Roveri, Lucia; Scorza, Maria Simonetta

Bibliografia

MALENA 1993, MALENA 1996, MALENA 2002, MALENA 2003

Fabrizi, Flaminio - Il caso di Flaminio Fabrizio (1557?-1591) è documentato da un ricco e vivace processo senese e portò a una delle prime condanne a morte per ateismo. Tutto iniziò nel Natale del 1587, quando, spinti dal loro confessore, due gentiluomini denunciarono all'inquisitore di Siena che un giovane molto noto in città, Niccolò Amerighi, durante una cena con amici aveva manifestato opinioni pericolose: che il Vecchio Testamento avesse valore di libro sacro solo per gli ebrei e non per i cristiani; che i profeti di Israele erano tutti sapienti astrologi o abili capi politici che avevano fatto uso di falsi prodigi per farsi obbedire dal loro popolo; che il diluvio noachico non fosse stato universale e che Mosè avesse finto di parlare con Dio e di compiere miracoli approfittando della conoscenza di fenomeni comunque naturali (infatti avrebbe traversato il Mar Rosso sfruttando il flusso delle maree). Il giudice della fede, fra' Girolamo Causi, che in quei mesi apriva il procedimento in contumacia contro l'eretico Fausto Sozzini, non perse tempo e fece subito arrestare l'indiziato, che sin dai primi costituti confermò le 'spontanee deposizioni' dei suoi accusatori, negando tuttavia di invocare i diavoli e di credere che gli astri potessero condizionare il libero arbitrio, come pretendevano i seguaci dell'arcieretico filosofo Pietro Pomponazzi. Rampollo del patriziato, Amerighi ricopriva cariche pubbliche, si diletta di conoscere le stelle, stilava le natività e aveva letto libri in volgare: Euclide, Oronce Finé, Patrizio Tricasso, Giovanni Antonio Magini. Soprattutto, si dichiarava convinto che i racconti del Vecchio Testamento (letto in latino) fossero inverosimili: si poteva credere che Dio avesse bisogno di un'arca per ripopolare il mondo? E che una piccola imbarcazione potesse contenere tante specie di animali? E che la terra si fosse riempita di uomini e di guerre in un breve

lasso di tempo? Che Eva fosse nata da una costola di Adamo? I racconti biblici contenevano falsità, invenzioni e verità occulte: i magi che visitarono Gesù bambino erano savi astrologi che avevano previsto l'avvento del Messia; Mosè, come Maometto, finse di avere un contatto diretto con Dio senza testimoni che potessero confermarlo e dopo avere imparato le arti magiche in Egitto. I cristiani, pertanto, dovevano credere soltanto al Nuovo Testamento e confutare le credenze degli ebrei per convertirli. Infatti, si poteva prestare fede alla Genesi che raccontava di incesti e di altri crimini turpi? Amerighi disse di avere ritenuto che le sue opinioni fossero ortodosse, e aggiunse di averne discusso con alcuni teologi e padri gesuiti e con due membri della comunità ebraica senese, persuasi, a loro volta, che Cristo fosse un impostore. Egli tuttavia aveva replicato che i prodigi di Mosè erano diversi dai miracoli di Gesù: si trattava infatti di mezzi escogitati per suscitare il timore politico. In ogni modo, con la morte di Cristo, il Testamento Vecchio era stato «anichillato» una volta per tutte. L'inquisitore dubitò della buona fede dichiarata dal sospettato e volle approfondire la cultura e le relazioni di Amerighi, che affermò di credere all'astrologia, alla chiromanzia e all'oniromanzia e citò come sue fonti i libri di Francesco Giuntini, Johannes Garcaeus il Giovane, Johannes Schöner e Girolamo Cardano. Da quei testi (soprattutto da Cardano e da Giuntini, è lecito supporre) aveva imparato a diffidare dei miracoli e di ogni evento naturale interpretato come prodigio. Abramo era stato sul punto di sacrificare Isacco per tentazione diabolica; Mosè aveva fatto scaturire l'acqua dalle pietre grazie ad abili stratagemmi. Ma al giudice non bastava: chi era stato il suo precettore, chiese all'imputato? A quel punto venne fuori un nome: quello di un giovane romano di nome Flaminio, che era stato a lungo suo ospite.

La carcerazione venne prolungata fino a primavera, e nella cella di Amerighi si affollarono i confessori, pronti a convincerlo a ritrattare e a denunciare i complici. Così il 7 marzo 1588 fu evocato ancora una volta il nome di Flaminio Fabrizi, che gli aveva insegnato l'astrologia e diceva di aver disputato di materie di fede durante un soggiorno a Parigi. Amerighi si era trasformato – suo malgrado – in un delatore, e negli interrogatori successivi raccontò che l'uomo si era trasferito in casa di una prostituta di nome Polonia. Flaminio aveva profetizzato l'elezione di un pontefice francescano (Sisto V, nel 1585); si dichiarava incredulo di ogni religione e appariva incline al dileggio e alla bestemmia: la Bibbia, avrebbe detto Fabrizi, è piena di «coglionarie», i papi si fanno obbedire istillando il timore di Dio e della Chiesa, gli indemoniati e i diavoli non esistono, il paradiso è un luogo noioso, l'inferno una allegra cuccagna popolata di papi e sovrani, i miracoli di Cristo opere di prestigio già dileggiate da Averroè. Flaminio, del resto, si diceva ammiratore di Agrippa von Nettesheim, e di lui Amerighi e Fabrizi avevano letto avidamente le opere magiche.

A inquietare l'inquisitore non fu tuttavia solo la miscredenza manifestata dai due amici; gravi erano anche le opinioni di Fabrizi circa la natura di Gesù, che Flaminio riteneva un corpo «diafano» il cui destino era stato influenzato dalla stelle, come si poteva leggere nei numerosi oroscopi di Cristo allora circolanti (uno, assai celebre, fu stilato da Cardano). Si trattava forse di un antitrinitario? O solo di un astrologo che, per di più – come rivelò Amerighi –, si prendeva gioco della bolla di Sisto V contro le divinazioni e i sortilegi (*Coeli et terrae*, 1586), componendo pasquinade e burlandosi dei preti come «nemici de gli huomini che sanno»? Di certo dal racconto di Amerighi Flaminio emerse come un carattere eccentrico e ribelle, al punto che ancora ventenne egli avrebbe progettato di cedere le isole Tremiti ai turchi ordendo un complotto negli anni in cui vi aveva soggiornato come soldato al servizio di Venezia. Lo scopo dei suoi racconti, osservò il senese, era stupire il mondo con la conoscenza di oscuri segreti; meravigliare un pubblico miscredente e curiosissimo.

L'eretico romano fu arrestato intorno alla metà di aprile e in carcere rimproverò Niccolò per averlo tradito. Il suo processo fu av-

viato già in maggio e pose davanti all'inquisitore un uomo che non nascondeva la sua sete di conoscenza e la volontà di non obbedire ad alcuna forma di disciplina e di ortodossia. Flaminio, infatti, confermò con una certa iattanza quanto aveva denunciato l'amico e disse di avere vissuto come un autentico scellerato. Egli aveva imparato l'ebraico e dubitava da tempo dei miracoli e dell'autorità della Chiesa, forse sin da quando aveva subito un primo processo per negromanzia nella sua città natale, Roma, da dove era stato bandito (1579). Saputo che a Siena una donna veniva esorcizzata come indiatolata, aveva detto che i demoni erano spiriti inabili a possedere un corpo umano e aveva attribuito le convulsioni alla melanconia. Flaminio dubitava anche che ci fosse un aldilà, che Maria fosse vergine, che il mondo fosse stato creato al tempo di Adamo e che il Dio trinitario fosse il solo principio del bene e del male (immaginava «dua Dij»). Aveva viaggiato molto (Germania, Parigi, i mari solcati al tempo in cui era soldato); infine, era approdato a Siena, dove aveva costituito una sorta di circolo di gentiluomini (e chierici?) curiosi di astrologia: uno era Antonio Maria Malaspina, che tentava di comporre con Flaminio sortilegi *ad amorem*. Con il marchese si era preso gioco del culto dei santi e dei miracoli di Cristo, aveva parlato di certe pasquinade romane contro cardinali spagnoli accusati di marranesimo e aveva invocato nuove leggi del potere secolare che limitassero una volta per tutte i lasciti testamentari alla Chiesa. Le sue letture erano molte e tutte orientate alle scienze occulte e astrologiche: insieme ai libri condivisi con Amerighi, figuravano infatti la medicina di Paracelso, Pietro d'Abano, Christoph Clavius, e soprattutto Cardano, di cui Fabrizi forse aveva tentato di imitare lo «stile di vita». L'uomo infatti era andato in giro per la città quasi nudo d'inverno e coperto d'estate. Tre nomi non vennero citati: quelli di Pomponazzi, di Girolamo Borri e di Niccolò Machiavelli; ma è lecito supporre che le teorie sull'impostura delle religioni dovessero molto a quegli autori, oltre che a Cardano. Come che sia, il nobile Amerighi, denunciando lo spiantato amico, se la cavò con pene assai miti, e il 2 luglio del 1588 abiurò quaranta capi di imputazione subendo una condanna al carcere perpetuo domiciliare (poi attenuato) e a una multa di duecento scudi che avrebbe contestato a lungo dicendosi povero. Per Fabrizi, al contrario, la fase senese del processo fu l'anticamera di una punizione più severa.

La Congregazione del Sant'Uffizio, infatti, chiese che il processo fosse rimesso a Roma, tanto più che Flaminio – nato in una casetta lungo le rive del Tevere – poteva considerarsi un relapso. Così il 17 e il 18 giugno del 1588 l'inquisitore di Siena formulò un sommario della causa a cui fece seguito un lungo elenco di capi di imputazione (ben ottanta). Al primo posto figurava l'eresia antitrinitaria, ma seguivano le opinioni emerse negli interrogatori: «che le stelle possano creare un profeta»; «che il mondo fusse eterno»; che il «ius» dei pontefici non vincoli la coscienza; «che li spiriti che guardino le miniere sono spiriti animali, morono et nascono come disse il Paracelsi»; «che gl'huomini et le donne spiritate non siano demonij ma si bene humori». Lo si accusò inoltre di avere creduto alla «Maggia di Cornelio Agrippa» e di avere suggerito ai nobili di Siena che «non lassassero essercitare detto Santo Officio nelli loro stati sendo che era stato causa della perdita di molti regni» (ACDF, *Inquisizione di Siena*, Processi 16, fasc. 33, cc. 763r-777v).

Il fascicolo processuale approdò a Roma nell'estate del 1588. Udito in carcere il 28 luglio, Flaminio attese il 5 aprile del 1589 per essere sentito una seconda volta. Cosa abbia detto in quegli interrogatori, alla presenza dei cardinali del Sant'Uffizio, non è dato sapere; ma è certo che la Congregazione votò sul caso nella seduta dell'11 ottobre 1589. Anselmo Canuto, il fiscale, propose subito la condanna a morte, non come relapso, ma perché Flaminio era un antitrinitario negatore della verginità della Madonna e dunque colpito dalla bolla di Paolo IV *Cum quorundam hominum pravitas* (1555), che per quella fattispecie gravissima di eresie prevedeva il rogo anche alla prima caduta. Canuto inoltre qualificò l'imputato come «atheista», un termine molto raro, a quell'epoca, nei

documenti del tribunale. A opporsi alla pena capitale, chiedendo per lui l'*immuratio* (ovvero l'ergastolo) furono tuttavia alcuni consultori della Congregazione e fra' Vincenzo Bonardi, maestro del Sacro Palazzo. I roghi si erano fatti rari, e i giudici del tribunale si mostrarono turbati dal caso, rimandando la decisione a una seconda seduta alla presenza del pontefice. Seguì un terzo interrogatorio, ma Flaminio deluse la 'misericordia' che gli era stata offerta. Così il 29 novembre si votò per la seconda volta con il testo della bolla di Paolo IV. Il commissario del Sant'Uffizio, Vincenzo Bruniatti, definì Fabrizio eretico scelleratissimo; Bonardi lo qualificò come «dogmatista», altri consultori come infedele. Ascanio Libertani rincarò la dose: «non vidi – disse – hominem pestilentiorum et nequiorum isto in vita mea». Soltanto l'assessore del tribunale Giulio Cesare Salvini si mostrò cauto: «placere tamen mihi ut dictus Flaminius perpetuo immuretur». Gli altri membri votarono unanimi per la morte e rimisero la decisione a Sisto V, che l'approvò il giorno dopo (ACDF, S. O., *Decreta* 1589, cc. 193v-195r). Il 22 dicembre l'imputato fu affidato alle cure di un confessore, ma la prevista abiura e la remissione al braccio secolare furono ritardate dalla morte del papa. Trascorse ancora un intero anno, e il 18 dicembre 1590 i cardinali decisero di concedere a Fabrizio altri giorni per ritrattare. E preso atto che non aveva smentito quanto risultava dal processo, la sentenza fu resa allora esecutiva. Passarono però ancora alcune settimane, durante le quali fu stilata un'articolata sentenza che fu inviata a Siena perché vi fosse pubblicata a esempio dei fedeli. Se conosciamo altri particolari di questa storia, è proprio grazie a quella copia approdata al tribunale che aveva aperto il processo: Flaminio dunque fu condannato anche per avere creduto all'oroscopo di Cristo di Cardano; per avere dichiarato che la profezia fosse dono delle stelle; per avere disprezzato le leggi dei papi, «in particolare la Bolla contro l'astrologia»; per avere negato digiuni, precetti e purgatorio; per avere ritenuto che «la sommersione di Sodoma e Gomorra fusse venuta per esser la terra di natura minerale e sulfurea» e che la creazione potesse avvenire per generazione spontanea dal fango; per avere tenuto «l'opinione de' Manichei», e per avere detto che «prima della natività [...] ci fusse un solo Iddio senza la Trinità delle persone». Non lo si qualificò propriamente come un ateo, ma la sentenza lo dichiarò «heretico infedele e distruttore delli fondamenti della Santa Fede» «per la numerosità, gravità et enormità» delle eresie (ACDF, *Inquisizione di Siena*, Processi 2, cc. 413r-417v). Nessuna misericordia poteva darsi, né per la pena capitale né per la confisca, ma il governatore di Roma fu invitato a «mitigare il rigore» perché la morte avvenisse prima del fuoco. Era l'alba del 7 febbraio 1591; l'impiccagione avvenne in Campo dei Fiori, il corpo fu arso e, come attestano i registri della Confraternita di S. Giovanni Decollato, dedicata al conforto, Flaminio morì «confessato et pentito», da «buon cristiano», perdonando le offese e lenendo l'atrocità delle fiamme con un atto (sincero?) di contrizione; «et altro non fece scrivere» (ORANO 1904: 85; FIRPO 1974: 322).

Poco tempo dopo si aprirono i processi contro Tommaso Campanella e si chiuse quello di Domenico Scandella detto Menocchio, mugnaio friulano. La vicenda di Flaminio merita dunque di essere collocata in quel contesto. La conservazione del processo contro Amerighi e Fabrizio, infatti, permette di gettare maggiore luce su un complesso di deviazioni ereticali e di frasi 'empie' che, sorte da un *milieu* permeato di letture esoteriche, avevano un filo conduttore e un senso ben netti. La questione che pongono quelle carte è la stessa che da anni fa scorrere fiumi di inchiostro dalle penne degli studiosi: si può concepire l'ateismo già nel Cinquecento? Si può rintracciarlo in chi non ha scritto libri dotti? Per quali vie l'umanesimo radicale e la filosofia peripatetica divennero più tardi *libertinismo*, e come definire una serie di occorrenze ideali che rimandavano comunque, già nel XVI secolo, a una vaga aria di famiglia? E come si continuò la tradizione 'averroistica' che aveva sovrapposto la tesi dell'impostura delle religioni e la curiosità astrologica a una più mondana e disincantata visione della politica

(la stessa che era stata propria di Machiavelli)? E in questa vicenda, quanto contò il confronto con le comunità ebraiche europee? Per comprendere quanto poco eccentriche fossero le opinioni espresse da Fabrizio basti ricordare che nel processo napoletano per eresia del 1599 Campanella fu accusato di sostenere alcune proposizioni che abbiamo incontrate nel procedimento senese (che però precede): che i diavoli erano stati inventati allo scopo di incutere terrore; che Maria non fosse vergine; che non si poteva credere alla Trinità; che i miracoli erano stati tramandati senza testimonianze; «quod Moyses non diviserit Mare Rubrum miraculose». A Campanella che aveva negato i miracoli e vantato la capacità di farne, infatti, fra' Giovan Battista Cortese aveva ricordato l'esempio di Mosè; ma il domenicano di Stilo «disse che non era vero per che non fu che il mare si partì in due parti ma per che quel mare patisce flusso e refluxo et che allora patì refluxo et così passò Moise [...]. Disse ancora che l'oscurazione del sole nella morte di Christo fu naturale et non miraculosa et che fu particolare et non universale». Per Campanella la fede e i sacramenti «erano solo ragione di Stato», i profeti erano condottieri che, come Gesù Cristo, avevano fatto ricorso all'impostura; gli astri annunciavano i grandi rivolgimenti; i *mirabilia* biblici erano invenzioni; i viventi erano stati generati «dala putredine dell'istessa terra»; e Adamo ed Eva non erano stati affatto il primo uomo e la prima donna. Come Amerighi e Fabrizio, del resto, il frate si dichiarò lettore di Magini e Cardano (AMABILE 1882: III, 195, 201, 213, 589). Se si tiene conto poi che il magistero di Pomponazzi era ben radicato nella città di Pisa, dove insegnavano Andrea Cesalpino e Girolamo Borri (autore di un trattato *Del flusso e refluxo del mare*) e si recava spesso anche Fabrizio, si comprende come la vicenda del processo senese qui raccontato contribuisce a gettare nuova luce sulla storia della teoria dell'impostura delle religioni da un versante che non è né quello della cultura alta di Cardano, né quello della cultura bassa e popolare di Menocchio.

(V. LAVENIA)

Vedi anche

Agrippa von Nettesheim; Antitrinitarismo; Astrologia; Ateismo; Averroismo; Borri, Girolamo; Campanella, Tommaso; Cardano, Girolamo; Conforto dei condannati; Libertinismo; Machiavelli, Niccolò, e machiavellismo; Menocchio (Domenico Scandella detto); Paracelso; Pietro d'Abano; Pomponazzi, Pietro; Siena; Sisto V, papa; Sortilegio; Sozzini, Fausto

Fonti

ACDF, S. O., *Decreta* 1588-1591
ACDF, *Inquisizione di Siena*, Processi 2, cc. 413r-417v; 11, fasc. 15, cc. 690r-869v; 16, fasc. 33, cc. 706r-777v

Bibliografia

AMABILE 1882, DI SIMPLICIO 2005, FIRPO 1974, LAVENIA 2010, ORANO 1904, PROSPERI 2005(b)

Faenza - L'Inquisizione di Romagna, creata da papa Gregorio IX nel 1237, fu affidata ai frati minori. Nel secolo XV aveva sede a Faenza nel convento dei francescani conventuali. Ma la situazione cambiò quando nel Cinquecento si ebbero le prime avvisaglie della diffusione di tendenze eterodosse. Nel 1545 il gesuita Pascal Broët denunciava in una lettera a Francisco Xavier la diffusione a Faenza della «mala dottrina lutherana» per opera di fra' Bernardino Ochino e di altri predicatori (LANZONI 1925: 68, 70). L'allarme raggiunse le gerarchie romane. Quando i lavori del Concilio di Trento si interruppero e i vescovi di obbedienza curiale si spostarono a Bologna, si avvertì l'esigenza di dare manifestazioni esemplari di sorveglianza antieretica nello Stato della Chiesa. Sotto la pressione di accuse insistenti sulla diffusione di eresie, i cardinali legati decisero di promuovere un'azione di controllo e di repressio-

ne nell'area delle Legazioni. L'incarico di una ispezione a Faenza fu affidato a due domenicani che riferirono di aver trovato un clima ostile e una situazione che i frati minori conventuali, titolari dell'ufficio dell'Inquisizione, non erano in grado di governare. La loro azione nei confronti di molti sospetti di eresia fu rafforzata e garantita da un ordine di Paolo III diretto al vicelegato di Romagna e alla magistratura cittadina dei Cento Pacifici. Dei processi che allora furono celebrati in gran numero non restano i verbali. Conosciamo i nomi di alcuni inquisiti: fra' Antonio Maria Thita per la sua predicazione quaresimale del 1548, il medico e umanista Giovanni Evangelista Nicolucci reo confesso di lettura di libri proibiti. Si adottò in questa fase una strategia basata sulla mitezza. Nicolucci fu assolto privatamente dal domenicano fra' Reginaldo Nerli, autorizzato a questo da un breve papale. Nerli ebbe inoltre dai cardinali Marcello Cervini e Innocenzo Del Monte la facoltà di assolvere fino a dieci eretici pentiti purché non pubblici. Intanto una visita inquisitoriale del territorio della diocesi compiuta dal titolare dell'ufficio, il francescano conventuale Giovanni Antonio Delfino, fece emergere la diffusione di dottrine eretiche anche estreme. A Bagnacavallo il responsabile fu individuato nell'anabattista don Pietro Manelfi, che si sottrasse alla cattura fuggendo dalla finestra. A Faenza la repressione del dissenso dottrinale fu massiccia. Tra le persone che vennero incarcerate e processate ci fu anche Fanino Fanini. Uscito indenne dal primo processo del 1547 grazie all'abiura, venne arrestato di nuovo a Bagnacavallo dominio del duca d'Este e incarcerato a Ferrara. Nel suo caso si rese evidente il sotterraneo conflitto tra la strategia moderata di Cervini e di Del Monte e quella aggressiva di Giampietro Carafa. Fu per la tenace e dura insistenza di questi che il duca estense finì col piegarsi alla sentenza di condanna emanata dalla Congregazione dell'Inquisizione romana contro l'eretico relapso. Fu così che Fanino fu mandato a morte nell'agosto 1550. Intanto continuava a Faenza l'opera inquisitoriale. Furono arrestate e processate circa 150 persone, tra cui una trentina di donne. Spiccano tra i nomi nobili, artigiani, frati e preti, quelli di alcuni membri del Consiglio cittadino e in particolare quello di Camillo Regnoli. I processi venivano seguiti attentamente da Giampietro Carafa e dalla Congregazione, nei cui verbali troviamo registrati gli ordini su come procedere. Sappiamo così che l'8 gennaio 1550 fu deciso di sottoporre Camillo alla tortura. Ulteriore incentivo alla caccia all'eretico fu dato dalla delazione di don Pietro Manelfi. Nella seduta del 29 giugno 1552 la Congregazione deliberò di ordinare all'inquisitore faentino di 'riconciliare' gli anabattisti della città al solo prezzo di un'abiura segreta, purché rivelassero i complici. Di fatto, nel 1555 anche Camillo Regnoli fu riammesso nel consiglio cittadino da cui era stato espulso. Una nuova e più dura fase di persecuzione si aprì con l'ascesa al soglio papale di fra' Michele Ghislieri ora Pio V. Nel 1567 una denuncia di un faentino segnalò conventicole di persone sospette di eresia che si riunivano di notte, leggevano scritti di Lutero e di Ochino, mangiavano carne nei giorni vietati ed erano in contatto con Ginevra: tra questi c'erano diversi inquisiti della fase precedente, come il medico Nicolucci e Regnoli. La storia della repressione che si scatenò allora è resa impossibile dalla mancanza dei verbali dei processi. Ma dalle notizie registrate negli atti della Congregazione romana e da altre fonti, come le corrispondenze, gli 'avvisi' a stampa e gli atti della Confraternita di San Giovanni Decollato, che si occupava del conforto dei condannati a morte, si ha comunque un'idea della violenza estrema dell'azione sviluppata allora dal tribunale per opera dei domenicani e di papa Pio V. In quel 1567 che vide l'avvio della durissima azione contro gli ultimi gruppi di dissenso religioso in Faenza avvenne anche il mutamento istituzionale dell'ufficio inquisitoriale: i minori conventuali furono sostituiti dall'Ordine dei domenicani, evidentemente l'unico di cui il nuovo papa si fidasse completamente. I nuovi inquisitori ricevettero l'incarico e fecero del convento domenicano di Faenza il centro direzionale di un'opera di sorveglianza antiereticale dell'intera Romagna. La repressione investì un

gran numero di persone. Alcuni fuggirono mentre si trovavano in carcere a Macerata per essere estradati a Roma: ne fu considerato responsabile il governatore della Marca d'Ancona Alessandro Pallantieri, in disgrazia presso Pio V anche per essere stato procuratore fiscale nel processo contro i Carafa. Ma la maggior parte subì il processo e le relative sentenze: che furono durissime. Le dottrine eretiche di cui furono ritenuti colpevoli erano per lo più quelle della Riforma protestante nella versione calviniana, con elementi di radicalismo che richiamano la diffusione delle tendenze anabattistiche del decennio precedente. Particolarmente diffuso tra di loro era il rifiuto della venerazione delle immagini dei santi. E fu proprio per reazione contro questa tendenza, che era condivisa anche da membri del clero come don Girolamo Dal Pozzo, che i domenicani approfittarono di un incidente cittadino di quello stesso anno 1567 per organizzare una robusta propaganda a favore della fede nelle immagini miracolose. L'incendio di una chiesa che risparmiò la tavoletta con l'immagine di una Madonna con Bambino dette occasione a una vera e propria campagna di promozione della devozione cittadina per quella che fu chiamata la Madonna del Fuoco in cui si distinse il domenicano cremonese Giovanni Maria Capalla. Intanto a Roma giungevano a conclusione i processi e si organizzavano i riti solenni della giustizia inquisitoriale. Alcune sentenze conservate negli originali presso la Biblioteca del TCD elencano le dottrine eretiche e le letture proibite di cui gli imputati furono trovati colpevoli. Nella sentenza del 31 maggio 1567 fu stabilito tra l'altro che la casa di un tornitore di Forlì dove era stata letta la *Tragedia del libero arbitrio* di Francesco Negri fosse distrutta e il luogo indicato con un segno a memoria dei posteri (forse una colonna infame). Altre sentenze seguirono nel settembre e nel dicembre. Il rito solenne dell'abiura pubblica in Santa Maria sopra Minerva e nella cattedrale di Faenza, il carcere e l'obbligo di portare l'abitello dei penitenti furono le punizioni più lievi: ne fu colpito il pittore Giacomo Bertuzzi. Più dura fu la condanna all'immurazione perpetua per don Girolamo, quella alla galera per don Francesco Stanghi e per un ortolano di nome Iam-mone (Giambuono?). La fuga di alcuni faentini a Ginevra, gli arresti di altri e le denunce che seguirono portarono ad altre e più radicali misure che colpirono figure di primo piano della città e in particolare alcuni membri del Consiglio: tra di essi Giovanevangelista Calderoni, giurista, che se la cavò con l'abiura segreta. Si giunse al punto che Pio V minacciò di voler deportare tutto il popolo di Faenza e di sostituirlo con immigrati da fuori. Gli Anziani del Consiglio e i faentini residenti a Roma si scambiarono lettere desolate su come trovare «rimedio opportuno alla miseria della nostra città» (LANZONI 1925: 208). Il 9 maggio 1568 furono consegnati al braccio secolare per l'esecuzione capitale quattro faentini, tra cui don Francesco Stanghi. Il 6 dicembre fu impiccato e bruciato Francesco Castellini. Il 28 febbraio 1569 la stessa sorte colpì il sacerdote don Luca Bertoni, che si rifiutò di abiurare. Il 22 maggio si ebbe l'ultima condanna di faentini: la più dura colpì quattro relapsi, tra cui Regnoli, giustiziato il 25 maggio, e sua moglie Camilla, impiccata e bruciata il 23 agosto. Seguì la misura punitiva per l'intera città con l'eliminazione dal Consiglio generale di Faenza di tutti gli inquisiti ordinata dal cardinale Alessandro Sforza legato di Bologna e di Romagna. L'epurazione colpì anche gli assolti.

Dal punto di vista dell'istituzione, dal 1567, con la nomina di Angelo Gazzini da Lugo, Faenza divenne la sede di inquisitori generali nominati dalla Congregazione romana del Sant'Uffizio e responsabili di una vasta area comprendente tutte le diocesi della Romagna con la sola esclusione di Rimini e Pesaro. L'11 maggio 1567 è la data della bolla istitutiva di Pio V e il 13 aprile furono provvisti i finanziamenti con l'applicazione delle rendite di alcuni benefici ecclesiastici. La crescita della rete di controllo fu immediata e dette vita a una struttura imponente. Un registro della rete di vicari e di personale d'ufficio degli anni d'inizio del Seicento fornisce un censimento accurato della popolazione

ne divisa per parrocchie e per le diverse diocesi: oltre a Faenza, Cervia, Cesena, Ravenna, Sarsina, Forlì. Inoltre fornisce nomi degli «ufficiali» – vicari, consultori – e dei familiari. L'importanza della sede di Faenza è misurata dal numero e dalla qualità delle persone che a vario titolo facevano parte del tribunale. Gli «ufficiali» attivi a Faenza comprendevano sei consultori, un avvocato fiscale, un 'procuratore dei rei', un avvocato dei poveri, notai, amministratori, undici familiari, quattro nunzi, oltre a due addetti all'ufficio di bargello. La presenza di potenti famiglie locali (ben tre membri di quella dei Naldi) attesta la dinamica sociale avviata dalla istituzione inquisitoriale. Col tempo l'apparato della sede faentina sembra essersi ulteriormente rafforzato. Così almeno risulta dal registro dei patentati redatto alla metà del Settecento (ACDF, S. O., St. St., EE 2-h). L'elenco fu fatto redigere nel 1755 dall'inquisitore generale di Romagna padre Dionigio Bellingeri da Pavia. Il suo successore, Giambattista Wahemans da Venezia, lo inviò a Roma nel 1761. Aggiornamenti successivi permettono di seguire i mutamenti intervenuti fino alla metà dell'Ottocento. Gli uffici della sede centrale faentina comprendevano un vicario generale, un cancelliere secolare, un avvocato dei rei, un procuratore delle cause civili, un mandatarario, un «esecutore per i tormenti». La spedizione dell'elenco a Roma serviva per far registrare i nomi dei patentati. Intorno alla qualifica di patentato i documenti conservati nella sede romana del Sant'Ufficio mostrano una forte pressione per ottenerla, alla quale si opponeva da Roma una certa resistenza. Le critiche che già nel corso del Seicento si erano levate da parte di Giovanni Battista De Luca contro gli abusi e le sopraffazioni che nascevano dalla quantità di persone che ottenevano quel privilegio imponevano cautela nel concedere tali patenti. Nella seconda metà del Settecento, davanti alle misure economiche prese dal governo dello Stato pontificio, i patentati faentini fecero ricorsi e levarono proteste a difesa dei loro tradizionali privilegi di pascolo e di esenzioni fiscali, mentre una lunga controversia opponeva il barone Leonido Spada al marchese Costantino Guidi in materia di titoli di familiare del Sant'Ufficio (ACDF, S. O., St. St., EE 3-e).

La parentesi napoleonica si chiuse nel 1824 col ripristino dell'Inquisizione nello Stato ecclesiastico. Mentre affluivano le suppliche e le pretese di chi aveva goduto di pensioni e di incarichi, Gregorio XVI manifestò di voler «assolutamente attivare l'Inquisizione in Bologna ed in Faenza specialmente vedendone ora i buoni effetti nelle denunce dei complotti di Pesaro» (memoriale anonimo per l'udienza papale del 15 giugno 1825, ACDF, S. O., St. St., EE 2-h). Quella di Faenza era di fatto una delle più importanti tra quelle dello Stato pontificio e le preoccupazioni di controllo delle diffuse inquietudini politiche contribuirono molto alla decisione di ristabilirla. La prima cura del nuovo inquisitore eletto il 7 dicembre 1824, padre Angelo Ancarani, fu quella di ristabilirne le carceri che erano state occupate da quelle del Comune. Il progetto delle nuove carceri fu sottoposto al cardinal legato di Ravenna Agostino Rivarola il 19 luglio 1825.

I moti del 1830 in Romagna dimostrarono che la struttura inquisitoriale poteva essere utile per controlli di polizia sulle opinioni e sulle tendenze politiche. Le carte relative alla sede faentina conservate in ACDF rivelano molti aspetti delle infiltrazioni di opinioni liberali e mazziniane anche all'interno del corpo ecclesiastico. Il tribunale non sembra aver goduto di simpatie, tanto che nel 1835 l'inquisitore Gaetano Feletti, sottoponendo a Roma le terne per la scelta dei nomi del nuovo vicario generale e del mandatarario, si lamentò per le vessazioni che aveva sofferto «nelle passate politiche vicende» a causa dei suoi importanti servizi (ACDF, S. O., St. St., EE 2-h, lettera 29 gennaio). Crescendo i timori di moti liberali, nel 1838 venne da Roma l'ordine di bruciare le carte dei processi già conclusi: e l'inquisitore locale attestò che i fascicoli processuali, in conseguenza dell'umidità del terreno dove aveva provveduto a sotterrarli, erano praticamente distrutti. Nel clima di un controllo poliziesco sempre più vessato-

rio, si infittirono denunce e maldicenze su persone che avevano manifestato opinioni e fatto letture politicamente sospette. Con la nascita del Regno d'Italia, la struttura inquisitoriale romagnola crollò e le carte conservate nella sede centrale di Faenza vennero disperse.

(A. PROSPERI)

Vedi anche

Anabattismo; Concilio di Trento; Conforto dei condannati; Familiari, Italia; Fanini, Fanino; Lanzoni, Francesco; Manelfi, Pietro; Negri, Francesco; Ochino, Bernardino; Paolo IV, papa; Pesaro; Pio V, papa

Fonti

ACDF, S. O., *Decreta* 1567-1568

ACDF, S. O., St. St., II 2-f fasc. 17, *Faentina. Differentia orta inter inquisitorem et Ill. Legatum Bononiae*

ACDF, S. O., St. St., EE 2-h: «Registro nuovo de' patentati della Inquisizione di Faenza», 1761

ACDF, S. O., St. St., EE 3-e

Archivio di Stato di Faenza, *Congregazioni Soppresses, Domenicani di S. Andrea X*, 84, Libro degli atti dell'Inquisizione (1596-1778)

Bibliografia

LANZONI 1925, PROSPERI 2004, TRE RE 1957, TURCHINI 1978, TURCHINI 1994

Familiari, Italia - Gli studi sull'Inquisizione spagnola hanno fornito dati abbondanti sia sulla presenza, sia sull'aumento rapido e massiccio del personale esecutivo o 'braccio secolare' delle forze di polizia al servizio dei tribunali della fede: i cosiddetti 'familiari', dotati di privilegio di porto d'armi. Il loro aumento fu dovuto ai privilegi giuridici e fiscali loro offerti, che agirono da incentivo al loro ingresso tra le élites locali.

Quanto all'Italia, la crescita dei familiari, compensata con vari privilegi, primo tra tutti la licenza di porto d'armi per il servizio dell'Inquisizione, era nota da tempo per quanto riguarda la Sicilia, costituente come la Sardegna un tribunale periferico di rito spagnolo, dipendente da Madrid e non da Roma. In Italia solo la Sicilia e la Sardegna – già integrate nell'impero marittimo catalano-aragonese, ben prima che ne raccogliesse l'eredità Ferdinando il Cattolico – ebbero tribunali di fede organizzati sin dal primo Cinquecento in funzione antisemita, dipendenti dalla *Suprema* di Madrid e non da Roma; ed anche in Sicilia e in Sardegna il tribunale locale del Sant'Ufficio spagnolo servì da strumento per un 'conflitto di potere', simile a quelli studiati da José Martínez Millán nella corte di Madrid: un cronico attrito tra il governo e i ceti locali alleati con l'inquisitore. Il fatto che il viceré Ferrante Gonzaga, dal 1535 al 1543, fosse riuscito ad ottenere in Sicilia la sospensione dei privilegi di foro dei familiari non significa tuttavia che nell'isola fosse stata addirittura sospesa l'Inquisizione, malgrado le leggende storiografiche in proposito: significa solo che allora la polizia degli inquisitori perse il privilegio di foro e fu soggetta, per i reati comuni, ai tribunali ordinari (ZAGGIA 2003: I, 207). I processi per eresia continuarono, giacché i poteri sospesi riguardavano solo i delitti che non fossero connessi a questioni di fede. Fu un tipico conflitto di potere tra inquisitori e governo anche lo scontro tra il viceré Antonio de Cardona e il vescovo visitatore Pietro Vaguer, che si svolse a Cagliari nel 1543-1545 (ANATRA 1982), o il caso di Palermo, che vide il viceré Marc'Antonio Colonna contrapporsi all'alleanza Inquisizione-baroni: lo scontro sui *familiars* e per la giurisdizione criminale su di loro, degli anni 1577-1582, terminò con la sconfitta del viceré (RENDA 1997: 98-128; BAZZANO 2003: 301-308).

Vi era poi la rete dei tribunali di fede dipendenti dal Sant'Ufficio romano (i giudici erano i frati, domenicani o francescani, negli

Stati italiani settentrionali e nello Stato pontificio; e i 131 vescovi cui era affidata anche l'Inquisizione di fede nel Vicereame di Napoli). Anche questi tribunali avevano un numeroso apparato di ufficiali e di forze di polizia, divise in tre categorie. Vi era anzitutto un piccolo numero di veri e propri sbirri: 'patentati' che, oltre ad essere dotati della licenza di porto d'armi proibite per operare arresti e catture, ricevevano anche un 'soldo' fisso dal tribunale. Ad essi si aggiungeva un gran numero di armati volontari: anzitutto 'familiari' o 'patentati' sovente organizzati, sin dal medioevo, nelle Confraternite dei crocesignati, composte di gente di condizione nobile o civile, che oltre alla licenza di detenzione di armi proibite, godevano del privilegio di foro e del diritto «di far portare l'armi ad un suo servitore»; inoltre i 'patentati' semplici, che avevano solo «il Privilegio del Foro per la delazione delle armi». Non è chiaro se usufruissero di privilegi fiscali come in Spagna, anche se ciò sembra probabile, per le gabelle, almeno nello Stato pontificio e nel vicereame.

Alcuni sondaggi nei fondi del Sant'Uffizio romano mostrano che, entro i primi decenni del Seicento, anche in Italia i privilegi di foro, di porto d'armi, di esenzione fiscale (più l'alone di paura e prestigio che circondava il Sant'Uffizio) avevano dato luogo a una crescita abnorme dei familiari, non solo nello Stato pontificio ma in tutti gli stati cittadini centro-settentrionali. Vi si aggiungevano gli oltre 800 sbirri o 'algozini' dei vescovi del Regno di Napoli: il concordato del 1741 con Carlo di Borbone elencava per tutti i tribunali vescovili del regno (saliti allora a 133 più 4 vescovi-abati) il numero dei familiari cui era riconosciuta l'esenzione dalle gabelle di pane e farina: un totale di 845 'algozini' (in DI BELLA 1982: 167-189). Già così il numero era ridotto dalla soppressione di vecchie esenzioni; inoltre molti vescovi, in quanto baroni, avevano anche quelle milizie private che costituivano l'antica piaga dei cosiddetti 'diaconi selvaggi'.

Anche negli Stati centro-settentrionali la rete dei familiari divenne così fitta che già nel Seicento, per due volte, la Curia romana ne tentò la riduzione: con Clemente X (1658-1659), e più seriamente con Innocenzo XI, grazie al consiglio del cardinale Giovanni Battista De Luca (1681). Da una nuova inchiesta avviata da Benedetto XIV nel 1743 risultò che nello Stato pontificio dai nove tribunali provinciali dipendevano 291 vicariati, con 2814 patentati: 995 'privilegiati' (con servitore), di cui 614 laici o chierici in Ordini minori, e 1819 non privilegiati, «cioè familiari, consultori, esecutori, li quali godono unicamente il privilegio del foro per la delazione delle armi»; senza contare i «familiari de' patentati privilegiati, e consultori, ciascheduno dei quali ha il privilegio di far portare l'armi ad un suo servitore, in circa numero 1000» (ACDF, S. O., St. St., M 2-m, cc. 357r-359r). Dati settecenteschi sono disponibili anche fuori delle Legazioni pontificie. Nel 1774 a Pavia l'organico del tribunale comprendeva, per la sola città, 30 funzionari, e ben 135 tra patentati e crocesignati, più il capitano del Pretorio e il bargello vescovile, al loro servizio per ogni evenienza. A Parma, quando fu ristabilita dal bigotto duca Ferdinando (1782), l'Inquisizione disponeva di 46 persone in città e 121 ufficiali distribuiti in 28 vicariati sul territorio, per un totale di 167 dipendenti tra giudici, impiegati e forze semi-private di polizia. Secondo le fonti dell'archivio conservato a Modena, l'organico del Sant'Uffizio estense, quando fu soppresso da Ercole III nel 1784, comprendeva ancora carcerieri e forze di polizia: uscieri, bargello e sbirri, ossia patentati a impiego fisso, distinti dai crocesignati, forze di polizia volontarie con titolo onorifico, e dai familiari, che avevano acquistato le patenti a un costo variabile, secondo il grado, da 61 a 100 lire (RIGHI 1986).

(E. BRAMBILLA)

Vedi anche

Albizzi, Francesco; Confraternite, Italia; Crocesignati; De Luca, Giovan Battista; Familiari, Spagna; Modena; Napoli; Parma; Sardegna; Sicilia; Stato pontificio

Fonti

ACDF, S. O., St. St., L 5-f, n. 17, «Provisiones che vuol fare Sua Santità sulla riforma dei Familiari del S. O.», e voto del cardinale Gasparo Carpegna

ACDF, S. O., St. St., M 2-m, Notizie e decisioni raccolte da Pier Girolamo Guglielmi, assessore, 1743-1753, cc. 345r-356r, «Memoria [...] per li Patentati del Sacro Tribunale»; e cc. 357r-359r, «Elenco delle Inquisizioni, Vicarie, e Patentati del Santo Offizio in tutto lo Stato Ecclesiastico»

ACDF, S. O., St. St., Q 3-d, Repertorio alfabetico di decreti, s. v. *Patentati*

ACDF, S. O., St. St., GG 5-i, «Parma, Catalogo dei ministri ed ufficiali», 1782

ACDF, S. O., St. St., HH 2-e, «Riordino dell'Inquisizione nello Stato pontificio» (1703-1751)

ASM, *Culto parte moderna* 2105, «Pianta del S. Uffizio di Pavia all'abolizione dei Crocesignati», 1774

BAV, *Ottob. Lat.* 1113, [Giovanni Battista De Luca], *Dell'uso de' Patentati, e Ministri del S. Officio nello Stato Ecclesiastico*, stralcio da un più ampio *Discorso per la Congregazione deputata da Sua Santità per qualche sollievo delle Comunità, e de' popoli dello Stato Ecclesiastico* (1676)

BCR, ms. 3209, Francesco Albizzi, *Risposta a Monsignor De Luca uditore d'Innocenzo XI a favore dei Patentati del S. Officio*

Bibliografia

ANATRA 1982, BAZZANO 2003, BENEDETTO XIV 1755, BORROMEO 1994, BRAMBILLA 2003, DI BELLA 1982, DI FILIPPO BAREGGI-SIGNOROTTO 2009, PEYRONEL RAMBALDI 1995, PROSPERI 1996, RENDA 1997, RIGHI 1986, ZAGGIA 2003

Familiari, Portogallo - I familiari erano ufficiali laici dell'Inquisizione che svolgevano la propria attività professionale servendo il tribunale come collaboratori a tempo parziale, assistendo gli inquisitori nelle indagini, catturando sospetti eretici e confiscando le loro proprietà. Essi scortavano anche gli eretici condannati durante gli *autos da fé*. Vennero nominati irregolarmente e in piccolo numero fino al 1570, quando fu concessa la presenza di due familiari in ogni città o località importante. Nello stesso periodo furono formalizzate le indagini tese ad accertare che i familiari non avessero origini ebraiche, o che nessun membro della loro famiglia fosse mai stato condannato dall'Inquisizione (ANTT, CGSO, liv. 160, c. 1r-v). La pratica per la nomina dei familiari nelle regioni esterne al Portogallo non fu codificata fino al Regolamento inquisitoriale del 1613.

I requisiti necessari per la nomina dei familiari si svilupparono per quasi un secolo e raggiunsero la forma definitiva, o quasi, nel 1640. In base al Regolamento generale: gli ufficiali dell'Inquisizione dovevano essere «originari del reame, vecchi cristiani di sangue puro, senza razza di moro, di ebreo o di persone recentemente convertite alla nostra santa fede, e senza fama alcuna in senso contrario; che non siano stati coinvolti in nessuna infamia pubblica di fatto o di diritto, né imprigionati o puniti dall'Inquisizione. Né possono essere discendenti di persone su cui gravi uno dei difetti sopra menzionati. Saranno tenuti ad essere persone oneste e di buoni costumi, in grado di custodire notizie su ogni questione di importanza e di segretezza. Le stesse qualità devono dimostrare anche le persone che l'ordinario nomina per assistere alla conclusione delle indagini relative a persone sotto la sua giurisdizione. [...] [Devono essere tutti in grado di] leggere e scrivere. Se sono sposati, le loro mogli e i loro figli devono avere la stessa purezza» (liv. I, tit. I, § 2). Le norme non furono più cambiate fino a quando il Regolamento del 1774 non eliminò il requisito della *limpeza de sangue*. Il Portogallo non conobbe mai prescrizioni riguardanti l'età o il matrimonio simili a quelle vigenti in Spagna, così alcuni familiari in Portogallo furono minorenni (cioè d'età inferiore a 25 anni) e

non sposati; pochissimi, addirittura, avevano soltanto dieci anni. José Veiga Torres ha individuato 221 minori. Il numero sembra basso tuttavia, considerato che nella sola diocesi di Pernambuco (Brasile) furono nominati 209 familiari con meno di 25 anni.

Dopo il 1640 tutti i familiari furono sottoposti a una rigorosa e potenzialmente costosa indagine riguardante le loro origini e la loro condotta personale prima della nomina. Il processo d'inchiesta si apriva con un'indagine informale, che mirava a stabilire se esistevano basi sufficienti per giustificare un'indagine formale e determinare possibili impedimenti alla nomina. L'unico studio esistente sui costi di una nomina mostra che il costo medio nella diocesi di Pernambuco si aggirava attorno a 30.000 reali, ma poteva giungere fino a 120.000 reali. I costi salirono nel corso del Settecento a causa dell'inflazione e in ragione di un più esatto ed efficace controllo fiscale da parte dell'Inquisizione. I costi erano alti ma non del tutto proibitivi, cosa che consentiva a un'ampia parte della società di concorrere alla nomina inquisitoriale. Di conseguenza, sia in Portogallo, sia in Brasile, i familiari provenivano da un'estesa fascia sociale che comprendeva mercanti, agricoltori, artigiani, burocrati, personale militare e professionisti. Torres ha rilevato che in Portogallo circa un quarto dei familiari erano impegnati in attività d'affari. Nell'impero portoghese il gruppo più ampio era invece costituito dagli agricoltori, ma in Pernambuco circa la metà dei familiari era impegnata in qualche genere di commercio. Anche la nobiltà svolse un ruolo importante, ma rappresentò soltanto il 5% circa dei familiari dell'impero.

I familiari godevano di importanti privilegi concessi loro dai monarchi iberici e dal papa. Tali privilegi comprendevano l'esenzione da alcune tasse e dal servizio militare obbligatorio, il diritto di portare armi di difesa e di offesa e il privilegio di foro sia nelle cause civili sia in quelle criminali. Ogni familiare prestava un giuramento d'ufficio e otteneva una patente di nomina chiamata *carta de familiatura*. Durante il servizio nell'Inquisizione, i familiari indossavano anche abiti con la croce del crociato e un medaglione in oro con lo stemma del Sant'Uffizio.

L'Inquisizione portoghese non pose mai limiti al numero dei familiari come fecero i tribunali spagnoli, ma nel 1693 il re Pietro II ridusse il numero di quanti in Portogallo potevano godere di privilegi inquisitoriali (il provvedimento fu quindi esteso al Brasile nel 1720). Quei familiari divennero noti come *familiars do número*. Torres ha calcolato che tra 1580 e 1820 furono nominati 20.057 familiari, di cui solo 3.114 per il Brasile.

I familiari portoghesi e altri ufficiali formavano anche associazioni sul tipo delle confraternite dedite al culto di san Pietro Martire, e compagnie di milizia dette *Companhias dos Familiares*. I familiari convocavano i testimoni, arrestavano i prigionieri, scortavano i commissari nei loro viaggi di indagine, accompagnavano i prigionieri durante gli *autos da fé* e prendevano parte alle cerimonie pubbliche della Confraternita di São Pedro Martir. Torres mostra come il numero di nomine subì un costante aumento nel corso del Seicento, accelerò poi dopo il 1690, giunse all'apice nel decennio 1760 e infine diminuì fino al 1820, toccando cifre molto basse, mai più registrate dopo l'ultima decade del Cinquecento. Confrontando questi dati con quelli riguardanti le sentenze emesse dall'Inquisizione, Torres insiste sul fatto che, dopo il 1690, si debba vedere un passaggio dell'Inquisizione da istituzione incentrata sulla repressione e sul controllo sociale a una focalizzata sulla promozione sociale. Famiglie da tutto l'impero utilizzarono infatti la *carta* come prova formale della loro purezza ancestrale, che apriva numerose opportunità sociali, economiche e politiche in una società in cui uffici politici, Ordini militari e confraternite di prestigio continuavano ad osservare i requisiti della purezza del sangue.

L'Inquisizione portoghese dovette affrontare periodicamente il problema di falsi familiari o di familiari che abusavano della propria autorità. Il Regolamento inquisitoriale del 1613 tentò di risolvere la questione e dichiarò che il comportamento scorretto degli ufficiali doveva essere riferito all'Inquisizione; ma non fornì alcun

dettaglio in merito. Tuttavia, il Regolamento del 1640 portò alla soluzione del problema, dividendo le infrazioni in due categorie fondamentali: quelle di coloro che ostacolavano o disturbavano il ministero dell'Inquisizione e quelle di coloro che si fingevano ministri e ufficiali del Sant'Uffizio. Impose anche pene pesanti per tali infrazioni.

Contrariamente agli stereotipi diffusi, i familiari dell'Inquisizione portoghese non esercitavano un potere illimitato, né operavano come spie per conto dell'Inquisizione. In realtà, la maggior parte di loro svolse probabilmente pochissimo lavoro per conto del Sant'Uffizio. Ciò è particolarmente vero per il Settecento, quando il numero di familiari portoghesi crebbe rapidamente in concomitanza con il calo dell'attività inquisitoriale. Oltre il 35% dei familiari nominati dai tribunali portoghesi (7.021 dei 20.057) ottenne la nomina tra 1750 e 1820. Contemporaneamente l'attività repressiva dell'Inquisizione subì un rapido declino. Nello stesso periodo solo 1.621 persone vennero condannate dall'Inquisizione. Questa disparità consente di spiegare le frequenti lamentele, che si possono trovare nei documenti dell'epoca, riguardo al fatto che c'erano molti familiari superflui nell'impero nella seconda metà del XVIII secolo. La nomina di un gran numero di familiari avvenuta dopo il 1690 consentì all'Inquisizione di allargare la propria base d'appoggio e di accrescere le entrate. Secondo Torres, questo fatto permise anche all'Inquisizione di riappropriarsi dei valori sociali e religiosi profondamente radicati e osservati da una larga parte della popolazione e di trasformare se stessa in un'istituzione adatta a favorire la promozione sociale.

(J.E. WADSWORTH)

Vedi anche

Brasile; Commissario del Sant'Uffizio, Portogallo; Confraternite, Portogallo; Inquisizione portoghese; *Limpeza de sangue*, Portogallo

Bibliografia

BETHENCOURT 1994, CALAINHO 2006, FEITLER 2003, FEITLER 2007, TORRES 1994, WADSWORTH 2004, WADSWORTH 2005, WADSWORTH 2006, WADSWORTH 2007

Familiari, Spagna - La figura del familiare rappresentava, nella coscienza collettiva della popolazione, una manifestazione quotidiana del potere del Sant'Uffizio. Sparsi per tutta l'estensione dei distretti inquisitoriali, i familiari incidevano con orgoglio lo scudo dell'istituzione alle porte delle loro case e si agghindavano, facendo addirittura a gara, per assistere alle processioni e alle cerimonie pubbliche nelle quali avevano diritto di partecipare come membri del tribunale. In tal senso, la carica di familiare, che non comportava nessun salario, era per lo più un'arma di prestigio sociale, un modo per guardare e per essere visti, per dimostrare con successo una presunta *limpeza de sangre* e, naturalmente, per godere dei privilegi prodotti dall'ostentazione di tale titolo. I familiari formavano i piccoli 'tasselli' del mosaico con il quale l'Inquisizione copriva la rete dei territori sotto la propria giurisdizione, rendendosi visibile. Il familiare, pertanto, giocava di per sé un ruolo importante, per il fatto di risiedere nella sua località e di ergersi a baluardo dei valori ideologico-religiosi che l'Inquisizione rappresentava.

Le qualità che teoricamente si esigevano per diventare familiare del Sant'Uffizio erano: l'esistenza di un posto vacante causato dalla limitazione del numero complessivo; il sesso maschile; la maggiore età (dal 1627 dovevano aver compiuto i 25 anni); l'esercizio di uffici non considerati umili; essere sposati; avere la *limpeza de sangre*; non essere stranieri; risiedere nella località della *familiatura* a cui ci si candidava. Nel caso della Castiglia, si presupponeva inoltre una certa ricchezza e un certo grado di nobiltà, in quanto la carica era segno di onore; in Aragona, invece, si insistette sull'opportunità di non optare per persone potenti, che con

la *familiatura* avrebbero incrementato in modo ulteriore i propri privilegi. In ogni caso, tutte queste qualità, come si è detto, erano richieste in via teorica, dato che nella pratica furono concesse dispense di ogni tipo, adeguando il profilo dell'aspirante familiare alla carica; in funzione, anche, della quantità delle domande di *familiaturas*: in epoca di scarso interesse, l'Inquisizione sapeva essere meno rigorosa.

Il numero dei familiari oscillò moltissimo. In un primo momento, i requisiti non erano fissati in maniera stretta, per cui si ebbe una tale espansione che nel primo Cinquecento intervenne addirittura il re a chiedere una loro riduzione. Sebbene la *Concordia* di Castiglia del 1553 avesse stabilito il numero dei familiari che ogni località doveva avere, nella seconda metà del Cinquecento si continuarono ad avere eccedenze di personale. Solo nel XVII secolo, periodo di crisi generale, la *familiatura* inquisitoriale entrò in una spirale decrescente. Con la lunga decadenza settecentesca e con gli ultimi sprazzi di attività a inizio Ottocento, il numero dei familiari divenne così esiguo, da sollevare proteste per l'impossibilità di coprire adeguatamente il territorio.

I compiti dei familiari erano i seguenti: protezione e accompagnamento degli inquisitori e di altri ministri o ufficiali; ausilio al Sant'Uffizio e al suo personale; controllo dei prigionieri, dei porti, delle frontiere; partecipazione nella pubblicazione degli editti di fede nella cerimonia degli *autos de fe*; ricerca di informazioni sugli aspiranti, a partire dalla loro *limpieza de sangre*; altre funzioni minori, come quella di comunicare la morte di un collega al tribunale, consegnare tutte le carte al nuovo commissario alla morte del precedente, realizzare le confische e le aste con il commissario, partecipare al rogo dei libri e alle ispezioni di librerie o, all'epoca dell'invasione francese, il mantenimento della pace pubblica.

L'impegno che la carica comportava era di gran lunga ricompensato dai privilegi di cui i familiari godevano, il vero incentivo che spingeva a ricercare il titolo. I privilegi erano di diverso tipo; alcuni preferivano gli uni rispetto agli altri, senza però disprezzarne nessuno. I privilegi giurisdizionali garantivano libertà e indipendenza, dato che i familiari erano esenti dai magistrati secolari, contro cui procedevano dunque liberamente. In breve, godevano del foro inquisitoriale quando erano implicati in cause criminali (tranne in determinati delitti di particolare gravità, come il *crimen lesae majestatis*, il crimine nefando o lo stupro) e, a seconda dei tribunali, in alcune cause civili. Inoltre, da un punto di vista economico, in funzione dell'Inquisizione alla quale si apparteneva e della congiuntura storica, alcuni usufruirono dell'esenzione dall'obbligo di dare alloggio a soldati e, eccezionalmente, da prelievi fiscali. Ricevettero invece scarsi privilegi militari, dato che teoricamente erano tenuti a osservare quel tipo di obblighi, anche se alcuni riuscirono comunque ad ottenere benefici complementari in quel campo.

I privilegi più ambiti dagli aspiranti familiari, pertanto, non erano quelli di tipo militare, economico, forse neanche giudiziario, ma quelli sociali, privilegi intimamente connessi con il ruolo che la famiglia svolgeva come nucleo di strategie di mantenimento o di ascesa sociale e con questa estetica del potere che ai membri del tribunale piaceva tanto ostentare, specie nel pieno Settecento. La preferenza per l'accesso a determinate cariche, l'esenzione da posti onerosi e, soprattutto, il porto d'armi si coniugarono in molte occasioni ai danni di altri cittadini. I familiari si caratterizzarono, in tal senso, per una elevata e generalizzata conflittualità.

Come che sia, ridimensionata già da tempo la presunta funzione di spie dei familiari, così come il loro compito, nelle diverse località, di incutere rispetto nei confronti del Sant'Uffizio (sembrava intimorire di più l'arrivo *de facto* di una visita del tribunale che non le armi o gli scudi di questi cittadini), la *familiatura* appare ormai un istituto che fu capace di rafforzare non tanto l'Inquisizione, quanto l'individuo che ne era titolare e la sua famiglia di appartenenza.

(A.C. CUADRO GARCÍA)

Vedi anche
Concordias; Familiari, Portogallo; Inquisizione spagnola; *Limpieza de sangre*, Spagna; Sicilia

Bibliografia
BALANCY 1999, CERRILLO CRUZ 2000, CUADRO GARCÍA 2004, ECHEVERRÍA GOICOECHEA-GARCÍA DE YÉBENES PROUS-DE LERA GARCÍA 1987, PASAMAR LÁZARO 1999

Fanini, Fanino - Nato a Faenza verso il 1520 da famiglia poloniana, ma agiata, svolse il mestiere di fornaio. Fu famoso come esempio di martire per la fede riformata nella letteratura protestante. Convertitosi alla Riforma, forse in seguito alla predicazione a Faenza di Bernardino Ochino nel 1538, Fanini si dedicò ad un'intensa propaganda segreta, tanto che nel 1547 subì un primo processo inquisitoriale ad opera di Alessandro da Lugo. Liberato in seguito all'abiura, fu bandito da Faenza e dai domini pontifici con l'auspicio della sua emendazione. Fanini incrementò invece la sua predicazione ereticale in Romagna, divenendo «capo di setta», insieme con Barbone Morisi e Giovan Matteo Bulgarelli. Dalla documentazione inquisitoriale risulta che la sua propaganda si basò sulla proposta di molti libri eterodossi e delle principali dottrine riformate: gli interrogatori delle suore del convento di S. Chiara di Bagnacavallo la mostrano molto persuasiva. Il suo principale biografo, Giulio da Milano, gli attribuisce un consistente manipolo di scritti, composto in parte durante il secondo periodo di prigionia e comprendente moltissime epistole (soltanto quelle spirituali formavano quattro «copiosi libri»), due trattati sulla natura di Dio, due sulla confessione, due sulla conoscenza di Cristo e sulla predestinazione, cento sermoni sui principi della fede, commenti ai Salmi, alle lettere di san Paolo, riflessioni sparse sulla religione e sulla vita e «dispute contro l'Inquisitore»; tutti gli scritti erano redatti con un metodo di puntuale riscontro scritturistico. Nessuno di essi fu edito e si è conservato. Nuovamente arrestato nel febbraio 1549, Fanini rifiutò fermamente di ammettere i propri errori religiosi e a settembre fu raggiunto nel carcere di Ferrara dalla condanna a morte per impiccagione e rogo. Nei diciotto mesi che intercorsero tra l'arresto e l'esecuzione della condanna, avvenuta il 22 agosto 1550, il processo di Fanini divenne un caso in cui furono coinvolti, oltre agli uffici romani del Sant'Uffizio, il duca estense Ercole II, ambasciatori, nobili, prelati e nobildonne in relazione con Renata di Francia (Camillo Orsini, Lavinia della Rovere, Olimpia Morata) e la stessa duchessa. La vicenda di Fanini assunse, infatti, notevole importanza sia nell'ambito dell'attività repressiva dell'Inquisizione, dato il ruolo di spicco rivestito dal faentino nel movimento ereticale, sia nella politica attuata dal duca per la difesa della propria autonomia giurisdizionale da Roma. Ercole II intraprese un fitto lavoro diplomatico per riportare sotto il controllo ducale il processo e mitigare la pena, finché i sospetti di eresia cui era fatta oggetto la moglie lo indussero a piegarsi alla volontà papale e a fare eseguire la sentenza. La morte di Fanini segnò però l'inizio della fortuna della sua vicenda sul piano propagandistico. La sua condotta inflessibile durante il processo e l'esecuzione della condanna fu subito sfruttata nella lotta contro Roma da Francesco Negri (*De Fanini faventini [...] morte*, 1550) e da Giulio da Milano (*Esortazione al martirio*, 1552), come modello di fermezza di fronte all'azione repressiva del Sant'Uffizio e come testimonianza lampante dell'efferatezza della Chiesa cattolica. Grazie allo scritto di Giulio da Milano, il caso assunse valore emblematico nella controversia contro il nicodemismo, riaccesa dal coevo caso di Francesco Spiera, e rimase un esempio classico nei martirologi protestanti.

(L. FELICI)

Vedi anche
Ferrara; Giulio da Milano; Morata, Olimpia; Negri, Francesco;

Ochino, Bernardino; Renata di Francia, duchessa di Ferrara; Spiera, Francesco

Bibliografia

CASADEI 1934, DELLA ROVERE 1880, FELICI 1994

Farinacci, Prospero - Nato a Roma il 1 novembre 1544 e morto nella stessa città il 31 dicembre 1618, si formò probabilmente a Perugia, conseguendo il dottorato in *utroque Iure* nel 1566. Ricoprì alcuni incarichi come commissario, per darsi presto all'avvocatura, professione nella quale mise a frutto qualità di scaltrezza e spregiudicatezza, oltre che una solida tecnica, acquisendo una notevole fama come criminalista. Ebbe parte rilevante in alcuni dei principali casi giudiziari della sua epoca come, tra gli altri, nel processo per parricidio a Beatrice Cenci e ai suoi congiunti, dei quali sostenne la difesa nel 1599. Nonostante l'esistenza turbolenta e il coinvolgimento in episodi delittuosi (che lo riguardarono tanto come vittima di violenze, quanto come imputato di procedimenti giudiziari) fino allo scandalo per presunta sodomia nel 1595, la reputazione di abile difensore gli permise di conseguire ricchezze e di operare nella magistratura pontificia come luogotenente dell'uditore della Reverenda Camera Apostolica negli anni 1591-1595 e poi presso la Congregazione della Sacra Consulta. L'appoggio di cardinali e di diversi papi gli assicurò una brillante carriera, coronata dal conseguimento dell'agognato ufficio di procuratore generale del Fisco di Roma dal 1606 al 1611. Insigne giurista, mise a frutto la sua esperienza nella *Praxis et theoria criminalis*, in 18 tomi, che compose tra il 1581 e il 1614 e che ebbe vasta risonanza in Italia e in Europa e molteplici edizioni fin dalla pubblicazione dei primi volumi, a partire dal 1589. Secondo un *Avviso* di Roma, nel 1611, caduto nuovamente in disgrazia, Farinacci fu oggetto, tra l'altro, di accuse sollevate da taluni «dottori [...] contro i suoi libri per 5 o 6 capi di proposizioni heretiche, et il caso già si riporta al Sant'Uffizio» (DEL RE 1999: 49). Mancano comunque informazioni dettagliate al riguardo, tanto più che anche in questa circostanza il papa usò clemenza nei suoi riguardi. L'ultimo volume della *Praxis*, apparso nel 1616, ha come titolo *Tractatus de haeresi* e affronta in forma di compendio le questioni poste dalla lotta antiereticale. L'approvazione ecclesiastica fu concessa dietro parere, tra gli altri, del teologo Juan de Cartagena, che formulò un giudizio molto lusinghiero. Nel 1602 l'inquisitore di Vicenza fra' Girolamo Giovannini da Capugnano pubblicò con il titolo *Decisiones criminales super quaestionibus de iudiciis et tortura* un compendio del titolo V della *Praxis* dedicato da Farinacci a tali aspetti; anche il *Sacrum tribunal* del consultore del Sant'Uffizio di Parma Francesco Bordoni (1648) riportava nell'edizione del 1665 una riproposizione fedele della *Praxis*. Questi esempi sono il segno del successo dell'opera di Farinacci, che attraverso l'impianto sistematico e la pretesa di esaustività, piuttosto che per le posizioni teoriche dell'autore, intendeva porsi come un necessario strumento di ausilio nella pratica processuale degli inquisitori e non solo dei criminalisti.

(S. Feci)

Vedi anche

Bordoni, Francesco; Manuali per inquisitori; Processo; Roma; Tortura

Bibliografia

DEL RE 1999, ERRERA 2000, FARINACCI 1616, MAZZACANE 1995

Fautor - Il termine latino *fautor* indica la persona che dimostra favore o dà appoggio o patrocinio a un'altra. Nel contesto inquisitoriale, si diceva *fautor* il crimine che consisteva nel dare appoggio agli eretici – un'accusa spesso un po' vaga e interpretata in vari modi secondo i tempi e i luoghi. Il termine appare nella

legislazione canonica dalla fine del XII secolo, sempre come singola fattispecie di una lista di parole indicanti reati a quell'epoca ancora assai intercambiabili. Per esempio, la bolla *Vergentis in senium* (1199) definì i difensori, ospiti, sostenitori e seguaci di eretici («defensores, receptatores, fautores et credentes hereticorum») come rei di *infamia*. Presi di mira, in questo caso, furono soprattutto quei nobili e ufficiali di Linguadoca che tolleravano la presenza di catari nella propria area. Analoghe liste di *fautores* si possono trovare nella legislazione antiereticale degli anni Venti e Trenta del XIII secolo. Nel corso del decennio successivo, due Concili di svolta tentarono di offrire agli inquisitori e ai vescovi un significato giuridico più definito di *fautoria* e delle trasgressioni affini. Il Concilio di Tarragona (1242), per esempio, sotto la direzione del grande canonista Ramon de Penyafort, elaborò delle glosse esplicative per i termini «ospitante», «difensore» e così via, e stabilì che *fautores* erano «tutti i precedenti, in maggiore o minore misura [...], e inoltre chiunque altro fornisca ogni tipo di consiglio, di aiuto o di favore» agli eretici. Cosa più interessante, Penyafort ammise che potesse trovarsi un *fautor* di eretici che non credeva nell'eresia pesseguita. Il Concilio di Narbonne (1243) specificò in modo più preciso che *fautor* era ogni soggetto dotato di giurisdizione temporale sopra un'area che non puniva gli eretici in essa presenti.

Anche se il termine assunse una valenza più generale nel contesto sociopolitico della Linguadoca catara, la sua persistenza nel diritto canonico significò che esso rimase utile come fattispecie giuridica nei procedimenti per eresia anche nei secoli a venire, assumendo tuttavia un senso più vago che significava «sostenitore di eretici». Le definizioni più precise – anche se leggermente contraddittorie – dei Concili di Tarragona e di Narbonne entrarono quindi a far parte della trattatistica inquisitoriale, e si possono ritrovare in forma modificata nel manuale di Nicolau Eymerich e nel commento cinquecentesco stilato per quel testo da Francisco Peña. Nel Seicento dedicò un capitolo intero al tema il trattato di Cesare Carena, che discusse anche una questione delicata: se potesse dirsi *fautor* un avvocato che avesse accettato di patrocinare la difesa di un imputato dell'Inquisizione certamente eretico.

(J.H. Arnold)

Vedi anche

Bolle e documenti papali; Carena, Cesare; Catari; Concilio di Narbonne; Difesa; Eymerich, Nicolau; Infamia; Linguadoca; Peña, Francisco; Processo; Ramon de Penyafort, santo

Bibliografia

CARENA 1641, EYMERICH-PeÑA 1587, MANSI 1902-1927, SELGE 1967

Febronius, febronianesimo - Johann Nikolaus von Hontheim (pseudonimo: Justinus Febronius) nacque il 27 gennaio 1701 a Treviri (Trier), secondo figlio di Karl Kasper von Hontheim e di Anna Margarethe von Anethan, e morì il 2 settembre 1790 a Montquintin (Lussemburgo). Proveniva da una famiglia patrizia e già a dodici anni ottenne la tonsura e fu candidato al canonico della collegiata di S. Simeone a Treviri. Nel 1719, sempre a Treviri, iniziò i corsi dell'Università, gestita dai padri gesuiti, studiando il Diritto e la Teologia; materie che avrebbe approfondito a Lovanio e Leiden. Nel 1724 divenne *doctor utriusque iuris* a Treviri. Dopo alcuni soggiorni di studio (a Roma e in altri luoghi), Hontheim ritornò a Treviri, ebbe l'ordinazione sacerdotale il 22 maggio 1728 e ottenne un canonico in S. Simeone. Nello stesso anno entrò al servizio del principe elettore e nel periodo di governo di tre principi fu a servizio con incarichi di tipo universitario, ecclesiastico e civile: come assessore concistoriale, come professore di Diritto civile all'Università di Treviri nel 1733-1738, come commissario dell'ufficialato arcivescovile e come vicario generale

per il *Niederstift* di St. Florin a Coblenz nel 1738. Divenne poi canonico del convento di Münstermaifeld e nel 1742 consigliere segreto dell'arcivescovo Franz Georg von Schönborn (1682-1756). Nel 1741-1742 e nel 1745 prese parte alle elezioni di Francoforte in appoggio al delegato del principato di Treviri Jakob Georg von Spangenberg (1695-1779). Nel 1748 Hontheim divenne decano del convento di S. Simeone e vescovo suffraganeo, vicario generale del principe elettore e procancelliere dell'università. Questi incarichi politici e religiosi di grande prestigio resero Hontheim famoso anche fuori dai confini del principato. L'ufficio di vescovo ausiliario di Treviri comprendeva pure la gestione della parte superiore del principato, alla quale appartenevano il Lussemburgo, la Lorena e il Nord-Est della Francia; e così Hontheim entrò in contatto con poteri statuali e concezioni del diritto diversi. Nel 1758 cercò di ottenere senza successo il vescovato di Anversa, e nel 1761 quello di Ypres. Per l'arcidiocesi pubblicò il *Breviarium Trevirense* e il *Rituale*. In ambito scientifico si conquistò la fama con la raccolta di fonti per la storia di Treviri edita nel 1750 in tre volumi (*Historia Trevirensis diplomatica*) e completata nel 1757 con l'apparizione del quarto volume.

Ma Hontheim divenne noto soprattutto per le sue idee episcopastiche e le sue dottrine riguardanti il diritto canonico. Già a Lovanio aveva conosciuto il pensiero del famoso canonista Zeger Bernhard van Espen (1646-1728), che era stato più volte messo all'Indice da Roma (22 aprile 1704; 14 novembre 1713; 18 novembre 1732). Con l'elezione a imperatore di Carlo VII (1742) si giunse a serrate discussioni intorno all'articolo 14 della Capitolazione imperiale. Si trattava del concordato germanico, delle rimozioni contro la Curia romana, delle richieste dell'elettorato di Treviri di eliminare l'attività della nunziatura in Germania e dell'insistenza dei principi protestanti per stabilire un diritto della Chiesa tedesca. Anche i principi elettori ecclesiastici erano dell'opinione che il diritto e le libertà della Chiesa imperiale dovessero essere riassunti in un libro, secondo il modello gallicano, per avere tra le mani materiali contro l'ampliamento delle pretese papali. Hontheim fu incaricato di esporre i *Gravamina della nazione tedesca contro la Curia romana* (*Gravamina der deutschen Nation wider den römischen Hof*). Nel corso del conflitto con Roma Hontheim venne poi coinvolto a Francoforte nelle elezioni del 1745. Si trattò di nuovo della pretesa dei nunzi papali di esercitare la loro giurisdizione nell'Impero in concorrenza con quella dei vescovi, i quali vi si opponevano. Hontheim fu probabilmente noto con l'epiteto di 'saputello di Treviri', e di lui si lamentò il nunzio Giorgio Doria (1708-1759). In Germania l'episcopalismo era già stato elaborato, sul piano teologico e del diritto ecclesiastico, a Würzburg da Johann Kaspar Barthel (1697-1771) e a Treviri da Georg Christoph Neller (1709-1783). In seguito, con la collaborazione di Hontheim, Neller e Jakob Georg von Spangenberg l'episcopalismo si inasprì e divenne noto come 'febronianesimo'.

All'origine del nome ci fu l'opera di capitale importanza che Hontheim pubblicò nell'autunno del 1763, il *De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis, ad reuniendos dissidentes in Religione Christianos compositus*. Hontheim prese lo pseudonimo che compariva nel frontespizio da una delle sue nipoti, la canonichessa Justina Febronia. Il luogo di stampa, Boulion, era fittizio: in realtà il testo apparve presso Johann Georg Esslinger a Francoforte sul Meno. L'opera trovò diffusione grazie a molte edizioni in tutta Europa e fu ristampata ancora nel XIX secolo. Nel 1764 uscì una prima traduzione tedesca, nel 1766 apparvero le versioni francese, italiana, spagnola e portoghese. Il titolo diceva chiaramente che il testo trattava delle relazioni tra potere papale e unità della Chiesa. Hontheim riconobbe il primato di Roma, tuttavia constatò abusi che erano causa di divisione. Questi abusi erano da eliminare per rendere possibile l'ambita riunificazione delle Chiese cristiane. L'opera trattava, tra l'altro, della forma esterna di governo che Cristo avrebbe dato alla Chiesa (non la monarchia, poiché il vescovo di Roma era solo

primus inter pares, privo del dono dell'infallibilità), del primato nella Chiesa e del suo vero diritto (i primi otto secoli costituirebbero la norma, il fondamento del primato della Chiesa è il suo bene più alto: l'unità). Febronius si richiamava anche ai Concili ecumenici (idea conciliare, definizioni dei Concili di Costanza e di Basilea, diritto di appellarsi a un Concilio ecumenico), all'autorità di diritto divino dei vescovi (contro gli interventi romani), alla libertà della Chiesa e alla sua restaurazione, con il ritorno al primato entro i suoi confini legittimi. Il modello di Hontheim era la Chiesa universale che egli concepiva come un organismo fondato e regolato da Cristo, poggiato sull'unità e l'armonia. Quel modello aveva mantenuto la sua funzione fino a quando era persistito secondo l'ordine creato da Cristo. La contraddizione tra la fondazione, anzi commissione della Chiesa da parte di Cristo e la sua attuale conformazione era dimostrata in modo significativo dal fatto che la Chiesa era divisa. La causa di questa separazione Hontheim la individuò nella mutazione dello statuto della Chiesa, concretamente nello sviluppo del primato monarchico papale. Il modello che Hontheim contrapponeva al primato e che vedeva incarnato nella Chiesa antica era la Chiesa guidata dai vescovi. Fra di loro il vescovo di Roma poteva assumere una posizione particolare come centro dell'unità, ferma restando la pari posizione e i pari diritti degli altri vescovi. Egli aveva tuttavia l'obbligo di proteggere l'autonomia della giurisdizione vescovile e di decidere nelle controversie di fede. L'infallibilità spettava solo alla Chiesa e al Concilio ecumenico, che, come assemblea dei vescovi, rappresentava la Chiesa universale. Hontheim voleva dimostrare che la tradizione stava al suo fianco e che il primato romano rappresentava un allontanamento dalla vera tradizione. Perciò offrì una silloge di citazioni prese dalle opere dei più diversi autori. Su di lui esercitò una speciale influenza la teologia storica, soprattutto attraverso i padri maurini e la tradizione gallicana. Gli autori più significativi che Hontheim stimava e riteneva suoi modelli erano Eusebius Amort (1692-1775), il principe abate Martin Gerbert von Hornau (1720-1793) e Benedikt Stattler (1728-1797). Come promotore di una riforma nella sfera teologica, disciplinare e di politica ecclesiastica, i maestri con cui si identificava furono soprattutto l'abate Stephan Rautenstrauch (1734-1785) e Paul Joseph von Riegger (1705-1775), a loro volta influenzati da Hontheim, che criticò la scolastica in favore di una teologia 'positiva', 'storica' e 'biblica'.

Il *Febronius* fu inviato a Roma dalle nunziature di Colonia e Vienna. La Curia romana vi lesse subito un attacco alla centralità del papato. Già il 27 febbraio 1764 l'opera fu inserita nell'elenco dei libri proibiti con uno speciale decreto di messa all'Indice. Relatore della censura fu il consultore servita Benedetto Baldorioti (1701-1778). L'editio altera del 1765 fu messa all'Indice il 3 febbraio 1766; una traduzione dell'opera apparsa a Venezia fu proibita nei territori dello Stato della Chiesa sotto pena della galera. Fin dal principio si cercò strenuamente di scoprire di chi fosse la paternità dell'opera. Il sospetto cadde su Hontheim, ma anche sul vescovo di Mainz Ludwig Philipp Behlen (1714-1777), sui professori Benedikt Oberhauser (1719-1786) a Fulda, Johann Baptist von Horix (1730-1792) a Mainz, Georg Christoph Neller a Treviri e Johann Kaspar Barthel a Würzburg. Già dal 1764 Hontheim fu individuato come il vero autore, ma la cosa venne smentita sui giornali di Colonia. Nella primavera del 1764, attraverso il decano di St. Leonhard di Francoforte Damian Friedrich Dumeiz (1728-1802), il nunzio Niccolò Oddi (1715-1767) ebbe la certezza che l'autore era Hontheim. Incaricato di sorvegliare le stampe del *Febronius*, Dumeiz non solo tradì di chi era la paternità del libro, ma passò al nunzio le correzioni di mano di Hontheim come prova. Sorprendentemente tuttavia Dumeiz stesso collaborò poi alla stampa di altre edizioni del testo.

All'inizio papa Clemente XIII auspicò che non si combattesse direttamente il *Febronius*, per non accendere una controversia. I primi scritti contrari apparvero in Germania, altri anche in Italia

a partire dal 1766. In diversi brevi del 14 marzo 1764 il papa pregò vescovi e arcivescovi tedeschi di bloccare il libro. Il principe elettore di Treviri e molti vescovi effettivamente lo proibirono; più tardi i vescovi di Vienna, Basilea e Würzburg dovettero essere di nuovo esortati a fare la stessa cosa. L'Università di Colonia nel 1765 ottenne per la sua censura del *Febronius* un formale elogio papale. Il 14 ottobre 1769 il nuovo pontefice Clemente XIV invitò il principe elettore di Treviri a bloccare una nuova edizione allora in stampa. Si trattava, in realtà, della continuazione dell'opera, il *Tomus secundus, ultiores operis vindicias continens* (1770), al quale ne sarebbero seguiti degli altri e nei quali Hontheim reagiva alle risposte più rilevanti, quelle del gesuita Francesco Antonio Zaccaria (1714-1795) e del domenicano Tommaso Maria Mamachi (1713-1792), che collaboravano con la Congregazione dell'Indice. Il *tomus secundus* venne proibito il 24 maggio 1771, il terzo il 29 marzo 1773. Nel 1777 Hontheim pubblicò un sunto generale delle sue tesi con il titolo di *Justinus Febronius abbreviatus et emendatus*; ma l'opera non venne censurata. Hontheim continuò a negare la sua paternità del *Febronius*, ma offrì al principe elettore Johann Philipp von Walderdorff (1701-1768) le sue dimissioni, che questi, tuttavia, non accettò.

In seguito, come già prima, la Curia romana tentò di esercitare pressioni su Hontheim e sull'arcivescovo di Treviri. Un ruolo importante lo giocò il religioso alsaziano Franz Heinrich Beck (1740-1828), che dall'agosto 1773 fino al 1782 fu a Roma al servizio del nuovo principe elettore Clemens Wenzeslaus von Sachsen (1739-1812). In circa 130 relazioni dettagliate Beck diede informazioni sul procedimento al nunzio di Colonia Carlo Antonio Giuseppe Bellisomi (1736-1808) e al nunzio Giuseppe Garampi (1725-1792). Così nel 1778 grazie a Clemens Wenzeslaus von Sachsen si riuscì a spingere Hontheim a una smentita dei propri scritti che fu inviata al pontefice Pio VI. In due brevi del 22 agosto e del 22 settembre questi chiese tuttavia alcuni concreti ravvedimenti; Hontheim doveva inoltre spedire le nuove smentite precisando che erano state redatte da lui stesso spontaneamente. In principio Hontheim seguì i suggerimenti, ragione per cui il papa il 19 dicembre si disse soddisfatto. Durante il Natale del 1778, in un concistoro riunito per trattare dell'affare, fu resa nota la ritrattazione di Hontheim. Il papa fece stampare i documenti e con un breve del 2 gennaio 1779 li fece pubblicare. Anche Hontheim dovette pubblicare gli atti romani con una lettera pastorale del 3 febbraio 1779 (redatta con il diretto contributo del principe elettore). Nell'aprile 1779 Hontheim si ritirò a Montquintin. L'arcivescovo di Mainz Friedrich Karl Joseph von Erthal (1719-1802) impedì l'ulteriore diffusione del breve papale del 2 gennaio 1779. Anche Hontheim e il nipote Andreas Adolf von Krufft (1721-1793), consigliere di corte della cancelleria imperiale di Vienna e confidente del ministro Wenzel Anton von Kaunitz, cercarono di moderare l'impatto delle ritrattazioni. Così, nella primavera del 1781 Hontheim pubblicò a Vienna un *Commentarius in suam retractionem Pio VI P.M. Kal. Nov. a 1778 submissam* (una traduzione tedesca comparve già nello stesso anno ad Augsburg), nel quale cercò di mostrare prudentemente che con la ritrattazione in sostanza non aveva cambiato idea. Hontheim inviò gli scritti come confutazione voluta dal papa. Al tempo stesso si dichiarò pronto a migliorare, con uno specifico supplemento, la sua ritrattazione in caso di eventuali critiche. Il *Commentarius* fu esaminato dal prefetto dell'Indice Giacinto Sigismondo Gerdil (1718-1802). Le sue critiche (*In commentarium a Justino Febronio in suam retractionem editum animadversiones*) vennero tuttavia pubblicate solo nel 1792, due anni dopo la morte di Hontheim. Evidentemente Pio VI a causa di pressioni diplomatiche aveva ritardato l'intervento dell'Indice, ma non riuscì a evitare la diffusione dello scritto.

Il pensiero di Hontheim rimase influente, anche se il tentativo di tradurlo in norme e di farne una politica religiosa da parte di alcuni arcivescovi dell'Impero (1769, *Coblentzer Gravamina*; 1786, *Emser Punktation*) naufragarono, non ultimo per l'opposizione dei

vescovi suffraganei tedeschi, per i quali un pontefice più forte a Roma era meglio che avere forti metropoli.

(D. BURKARD)

Vedi anche

Conciliarismo; Gallicanesimo; Giansenismo

Bibliografia

FLOWEIN-JANSON 1976, HEGEL 1943, ILLI, JUST 1952, JUST 1960, MEJER 1880, PITZER 1976, RAAB 1958, RAAB 1959, REUSCH 1883-1885, STEINRUCK 1991

Fecondazione artificiale - I codici arabi e il *Talmud* menzionano tentativi di inseminazione artificiale a uso veterinario già nell'antichità, ma è con l'embriologia sei-settecentesca di Marcello Malpighi, Jan Swammerdam e soprattutto di Lazzaro Spallanzani che sono attestate le prime sperimentazioni di questa procedura sugli animali. Nell'ambito di un dibattito scientifico che si interrogava sui meccanismi della generazione animale, attorno all'ipotesi della generazione spontanea sostenuta da John Needham, Georges-Louis Leclerc de Buffon e condivisa dalla Chiesa cattolica, lo sperimentalismo di Spallanzani mise in crisi l'idea dell'*aura seminalis* indagando sulla riproduzione dei batraci, per approdare nel 1777 alla fecondazione artificiale di mammiferi, attuata con successo su una femmina di *spaniel*. Se al medico inglese John Hunter si ascrive nel 1799 la prima riuscita applicazione di tale procedura su un essere umano, è tuttavia con il XIX secolo che si moltiplicano le notizie di una sua diffusione nella pratica ginecologica: nel 1878 il fisiologo tedesco Samuel Schenk tentò la prima fecondazione in vitro di gameti di mammiferi, nel 1884 il primo tentativo di inseminazione intrauterina con sperma di donatore.

Benché il primo decreto ufficiale del Sant'Uffizio su questo nuovo metodo risalga al 1897, la questione approdò all'esame degli inquisitori già al termine degli anni Settanta, attraverso diversi quesiti provenienti dalla Francia, dall'Italia e da oltreoceano. In questa prima fase il metodo prevedeva semplicemente che il medico fungesse da collettore del seme maschile, drenandolo direttamente nell'utero della donna, attraverso siringhe o sonde. In risposta a obiezioni morali, interne alla stessa medicina, che mobilitavano il riferimento all'onanismo e allo scandalo, la prima procedura, che prevedeva la masturbazione, fu poi sostituita da una che contemplava la raccolta del seme dopo un rapporto coniugale avvenuto con l'uso del profilattico.

Per la disciplina della Chiesa romana si trattava di un problema nuovo, nelle sue dimensioni tecnico-scientifiche, nonché nella sua collocazione teologica, al confine tra la disciplina della sessualità e quella del matrimonio e più in generale nell'ambito del rapporto tra scienza e natura. Queste linee interpretative si intersecano nella definizione del giudizio sulla moralità dell'inseminazione artificiale di un essere umano, variando toni e riferimenti in ragione degli sviluppi delle scienze e delle pratiche biomediche. Per la Chiesa è particolarmente problematico, e fonte ultima della sua opposizione, il portato secolarizzante che tali metodi determinano nel modo di pensare, curare e governare il vivente, soprattutto a seguito degli sviluppi della genetica e delle interpretazioni ereditarie della biologia.

Nella fecondazione artificiale di esseri umani, l'Inquisizione romana identificò fin dall'inizio due ordini di problemi: il primo relativo agli atti preparatori, che mobilitavano la disciplina della sessualità e del matrimonio e, con essa, la condanna delle pratiche di controllo della procreazione; il secondo concernente la stessa procedura, che coinvolgeva in termini generali la dimensione del controllo della vita e con essa la relazione tra scienza e ordine naturale. Nei vent'anni intercorrenti tra il primo approdo di questa nuova procedura all'attenzione del Sant'Uffizio e la prima sentenza del 1897, la condanna dell'inseminazione artificiale umana

si fondò sulla sua dimensione scandalosa, che chiamava in causa l'apparato disciplinare relativo al sesto e nono comandamento, al peccato di lussuria e più in generale all'insieme di pratiche e questioni sintetizzate dal termine onanismo. Ricorrendo alla disciplina della sessualità di matrice paolina, gli inquisitori respinsero ogni procedura di fecondazione artificiale, perché contraria alla condanna della masturbazione e foriera di un potenziale pericolo di lussuria che investiva tutti i soggetti coinvolti, dai coniugi al medico. A questa prima sfera di significati che motivarono la condanna si affiancò la dimensione del 'contronatura', alla quale tale procedura venne *in toto* ascritta. Era da considerarsi una violazione dell'ordine naturale della fecondazione, per il quale l'atto coniugale era un'azione privata tra due coniugi di sesso diverso, la cui riuscita procreativa era iscritta nella sfera del progetto divino. In questo senso, l'inseminazione artificiale fu interpretata in termini negativi come prodotto esclusivo di una cultura scienziata e anticlericale, di matrice positivista, materialista e darwiniana, con un conseguente pericolo per l'unità della famiglia e del matrimonio, che non avrebbe mancato di investire la sfera giuridica, rendendo incerti l'attribuzione di paternità e i legami familiari. Tuttavia l'Inquisizione romana non rese subito pubblica la propria condanna, per il pericolo di scandalo pubblico che tale questione poteva determinare e soprattutto perché gli inquisitori erano incerti sulla stessa realtà fisiologica di tale procedura e sulla sua concreta fattibilità scientifica. All'arcivescovo di Parigi che per primo aveva presentato il problema fu comunicata l'opinione del Sant'Uffizio, con la precisa richiesta di non darne pubblicità, se non quando specificamente sollecitato in merito. Il parere inquisitoriale divenne di dominio pubblico con il decreto del 17 marzo 1897, che fu emanato anche per contrastare alcune parziali aperture verso l'inseminazione artificiale che si erano nel frattempo manifestate nella pubblicistica ecclesiastica e teologica.

A partire dalla scoperta dei principali ormoni della fertilità negli anni Venti e Trenta del XX secolo, le tecniche di fecondazione artificiale si articolano e perfezionarono, e il ricorso a tale pratica si diffuse soprattutto nei paesi anglofoni, in particolare dopo il secondo conflitto mondiale. Con gli anni Settanta, le pratiche biomediche concernenti la procreazione crebbero in maniera esponenziale: dai primi successi nella fecondazione in vitro (FIVET) – nel 1978 nasce Louise Brown, primo essere umano concepito in provetta –, alla crioconservazione degli embrioni, dalle tecniche di fecondazione eterologa ai primi interventi di diagnostica prenatale e terapeutica genica. A questo sviluppo scientifico si accompagnano in ambito occidentale i primi tentativi legislativi di normare la materia.

In questo contesto la disciplina della Chiesa romana si definisce nel solco della rigida disciplina matrimoniale elaborata nell'enciclica *Casti connubii* e della condanna delle pratiche eugenetiche di sterilizzazione comminata dal Sant'Uffizio nel 1936. La condanna dell'inseminazione artificiale fu ribadita a più riprese da Pio XII; confermata da Giovanni XXIII nell'enciclica *Mater et Magistra* del 1961, che la considerò una violazione della vita umana e della dignità della persona, in quanto applicazione all'uomo di tecniche di natura veterinaria o botanica, e definitivamente determinata dall'istruzione *Donum vitae*, sul rispetto della vita umana nascente e sulla dignità della procreazione, emanata nel 1987 dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, in risposta a numerosi quesiti provenienti dalle università teologiche.

La Congregazione guidata dal cardinale prefetto Joseph Ratzinger fissa come valori irrinunciabili e assoluti per la procreazione artificiale umana l'integrità e l'invulnerabilità dell'embrione, dal concepimento alla morte, e l'originalità della sua trasmissione all'interno del matrimonio tramite atto cosciente e personale dei genitori. Ogni tipo di tecnica d'inseminazione artificiale viene condannato: dalla fecondazione eterologa, con seme di donatore esterno alla coppia, alla coltivazione in vitro degli embrioni, da qualsiasi forma di maternità surrogata a ogni tipo di selezione genetica degli embrioni o intervento genetico prenatale se non

strettamente terapeutico. Anche la fecondazione omologa – con seme dei coniugi – rientra nel novero delle pratiche condannate, in quanto anche in tale caso la generazione dell'essere umano è considerata privata della propria perfezione di frutto di un atto coniugale interno al matrimonio; una parziale ammissione di questa procedura viene prevista soltanto nei casi in cui essa non sia sostitutiva dell'atto coniugale, ma possa essere considerata facilitazione e aiuto per il raggiungimento dello scopo naturale del matrimonio.

Attraverso questa definizione netta e assoluta del proprio giudizio morale sulla fecondazione artificiale, a partire dagli ultimi decenni del XX secolo la Congregazione per la Dottrina della Fede e il papato hanno progressivamente fatto dell'intervento sulla sfera della costruzione della decisione politica lo strumento strategico per contrastare qualsiasi tentativo di giuridificazione di tali questioni, promuovendo attivamente ogni tentativo di normare in termini restrittivi le pratiche biomediche sulla vita nascente.

(E. BETTA)

Vedi anche

Bioetica; Contraccezione; Medicina

Bibliografia

BERNARDI 1986, ROGER 1963, SANTOSUOSSO 2001

Federico II di Svevia, imperatore - Un aspetto non secondario del lungo impero di Federico II (1220-1250) fu la sua politica antiereticale. Tale politica non fu un'ordinata successione «di azioni condotte dall'imperatore contro gli eretici», quanto piuttosto un susseguirsi «di provvedimenti normativi antiereticali» (MERLO 1998a). Giacché sappiamo pochissimo di come concretamente Federico agì contro coloro che venivano definiti 'eretici', l'attenzione prevalente nell'esposizione che segue andrà alla produzione normativa.

Federico II fu largamente debitore della sistemazione operata da Innocenzo III, tutore dello stesso Federico e papa dal 1198 al 1216. Con Innocenzo fu introdotta una procedura particolare «nella giurisdizione disciplinare ecclesiastica per punire ogni offesa fatta alle cose sacre dall'eresia anche in mancanza di querelati». Durante il lungo impero di Federico II la procedura si affinò, passando «da mezzo straordinario di tutela della Chiesa a mezzo contro il sacrilegio allo Stato secolare e alle sue leggi» (KANTOROWICZ 1928-1931). Nel 1199 la Decretale *Vergentis in senium* aveva stabilito i limiti (assai ampi) di questo affinamento: l'eresia era equiparata al crimine di lesa maestà, la precedente legislazione antiereticale era precisata e inasprita, il potere del papa aumentato fino a trasformare il vescovo della Chiesa di Roma in un sovrano modello per ogni maestà temporale. Al modello innocenziano si ispirò il primo atto della politica normativa antiereticale di Federico, anteriore di sette anni alla sua incoronazione imperiale a Roma. Il 12 luglio 1213, a Eger, nell'attuale Ungheria settentrionale, il futuro imperatore promise tra l'altro a Innocenzo III di dare il suo «valido aiuto per radicare l'eresia», precisando subito prima che ciò sarebbe avvenuto nel rispetto del dettato evangelico di dare a Cesare ciò che era di Cesare e a Dio ciò che era di Dio. A Dio e ai suoi rappresentanti spettava la consacrazione solenne e l'incoronazione imperiale (se ne incaricò il successore di Innocenzo III, Onorio III, il 22 novembre 1220 in San Pietro), a Cesare-Federico II l'emanazione dell'omonima costituzione (*Constitutio in basilica Sancti Petri*) con la quale venivano incorporati nella legislazione imperiale anteriori provvedimenti ecclesiastici, non ultima la terza costituzione (*De hereticis*) del Concilio Lateranense IV riunitosi cinque anni prima. La costituzione di Federico recepiva la costituzione di Innocenzo, in un'ottica di mobilitazione e di orientamento della *christianitas* al fine della repressione antiereticale. Ma fino a che punto tale mobilitazione si realizzò in concreto e quanto essa rimase un orientamento contingente? E chi erano gli eretici da perseguire tra gli anni Venti e gli anni Cinquanta del XIII secolo? La dilatazione del

concetto di 'eresia' fino al dissenso e alla disobbedienza pone problemi interpretativi di non lieve entità; di certo non contribuisce a definire i contorni teologici, sociali e politici di individui e gruppi che mai avrebbero definito se stessi come 'eretici'. Il concetto di 'eresia' fu il frutto dell'attività dei curialisti riuniti intorno a Federico. All'imperatore spettò – o non spettò – la sua applicazione in almeno tre direzioni: nell'Italia settentrionale, nel regno di Sicilia e nel Nord della Germania.

In Italia settentrionale Federico II tese sempre a presentarsi come difensore delle gerarchie ecclesiastiche minacciate dalle usurpazioni dei comuni: dal momento che l'usurpazione rientrava tra i crimini di lesa maestà, tutti coloro che usurpavano le libertà dei chierici erano eretici o fautori dell'eresia. Nel marzo del 1224 Federico evocò lo spettro della diffusione dell'eretica pravità in area lombarda, tanto più pernicioso poiché la Lombardia era «vicina [...] alla sede del principe degli apostoli e del maestro della Chiesa»; ma l'evocazione dovette essere senza conseguenze se, ancora tre anni più tardi, nel gennaio del 1227, Onorio III esortò i rettori dei comuni lombardi riuniti in una lega a inserire negli statuti municipali la legislazione antiereticale emanata dalla Chiesa romana e dall'autorità imperiale, e lo stesso fece il nuovo papa Gregorio IX, eletto nel marzo del 1227, in una lettera ai podestà di Lombardia. Tra il 1224 e il 1227 Federico si era limitato a enunciazioni generalissime. In una dieta riunita a Cremona nel 1226 aveva richiamato l'attenzione sulla necessità di raggiungere una sicura e durevole pace, sradicare l'eresia e liberare Gerusalemme. La situazione non mutò dopo la scomunica dell'imperatore da parte di Gregorio IX (1229). Epistole di Gregorio IX nelle quali la lotta contro l'eretica pravità era parte di una più generale iniziativa politica partirono alla volta di Padova (al futuro sant'Antonio, il 1 maggio 1233), Piacenza e Firenze (1233) e Milano (1234), mentre nel 1235 Federico interveniva a Mantova nella lotta politica che aveva visto perdente (e ucciso) il vescovo Guidotto. L'anno seguente, in giugno, Gregorio IX e Federico II parvero avvicinarsi, sotto il segno dell'anatema scagliato contro i milanesi equiparati agli eretici e ai saraceni. Dopo la vittoria di Federico contro la Lega lombarda a Cortenuova (27 novembre 1237), da Cremona e Verona (maggio e giugno 1238) furono rinnovate costituzioni eretiche già emanate nel 1231; la rinnovata scomunica dell'anno seguente (20 marzo 1239) non impedì la loro ennesima reiterazione, questa volta da Padova. Alla reiterazione si ricorse anche nel decennio seguente, almeno fino alla morte di Gregorio IX (1242), all'elezione di Innocenzo IV e alla celebrazione di un Concilio a Lione, nel 1245, dove Federico – che sarebbe morto cinque anni più tardi – fu dichiarato eretico: eretico perché disobbediente e ribelle a Gregorio IX.

Frutto dell'elaborazione dei canonisti della Chiesa romana e della mediazione dei legisti imperiali, l'eresia della disobbedienza era stata uno degli strumenti più efficaci della politica federiciana nell'Italia meridionale. Nel 1221, a Messina, Federico II promulgò alcune leggi molto dure contro bari, imbroglioni, prostitute e giocolieri, trattati alla stregua di perturbatori della pace civile e dell'ordine garantito dall'imperatore. Non si era ancora – come fece Tommaso d'Aquino qualche decennio più tardi nella *Summa theologiae* – all'analogia tra eretici e falsari e malfattori (accomunati nella pena capitale), ma certo la tradizione della *Vergentis in senium*, recepita nel 1220 dalla legislazione imperiale, autorizzava a pensare ad ogni forma di protesta come formalmente e operativamente equiparabile all'eresia. Le conseguenze dell'equiparazione furono tratte alcuni anni più tardi. Nel 1231 la repressione di presunti eretici era ancora una questione giurisdizionale: negli stessi mesi, con finalità che contemplavano anche la diligente inquisizione e la lotta contro l'eretica pravità, giunsero a Napoli alcuni frati predicatori inviati da Gregorio IX, seguiti immediatamente da Lando, arcivescovo di Reggio, e Riccardo, maresciallo di Federico. Furono coinvolte anche le gerarchie locali. Nel 1233, in una lettera al vescovo di Caserta, l'imperatore ribadì che qua-

lunque indagine in materia di fede andava condotta sotto l'egida dell'autorità dell'imperatore stesso e dei suoi delegati. L'anno seguente una rivolta scoppiata in Sicilia fu l'occasione per mostrare le implicazioni politiche e operative del concetto di eresia della disobbedienza. Di fronte alla ribellione di alcune comunità siciliane la reazione di Federico II fu durissima. Centuripe fu distrutta e i suoi abitanti deportati; Messina assediata, conquistata e i capi della rivolta, consegnatisi a Federico con la promessa di avere salva la vita, furono bruciati come eretici. Dal punto di vista giuridico, dopo l'inserimento della legislazione antiereticale della Chiesa romana nelle leggi imperiali, il comportamento di Federico era ineccepibile, così come, dal momento che l'inserimento poneva il potere imperiale in una condizione di oggettiva dipendenza dall'elaborazione concettuale della Chiesa romana, non c'era nulla di strano nella lettera fatta pervenire all'imperatore da Gregorio IX subito dopo i fatti di Messina. In essa il papa giudicava i condannati di Messina non eretici ma semplicemente *erranti*, ovvero ribelli al cospetto della maestà imperiale. La lettera non era affatto una sconfessione della legislazione antiereticale romana e imperiale: era una riaffermazione della prima (l'autorità che proveniva dal vescovo della Chiesa di Roma) sulla seconda (autorità imperiale, comunque mediata dalla prima). Per rispondere a questo richiamo, Federico II emanò da Messina riconquistata un editto che faceva leva su questioni procedurali. La lotta antiereticale diveniva di competenza di diete convocate periodicamente, composte da rappresentanti dei poteri locali, ecclesiastici e rappresentanti imperiali. L'aumento dei filtri e delle mediazioni era una risposta ai fatti di Messina, ma era anche una conseguenza di ciò che era avvenuto tre anni prima, quando Federico II e Gregorio IX si erano confrontati in un territorio giuridicamente e geograficamente più vasto. Nel febbraio del 1231 Gregorio IX emanò una costituzione contro gli eretici destinata a tutti i vescovi, ricalcando la prassi seguita da Innocenzo III per la Decretale *Vergentis in senium* e 'limitandosi' ad aggravare le sanzioni già previste da papa Innocenzo. All'iniziativa di Gregorio fece seguito quella di Federico. A Melfi, nell'agosto 1231, furono emanate tra l'altro alcune norme che, sotto un titolo inequivoco (*De hereticis et patarenis*), stabilivano una sorta di precedenza: la lotta e la repressione dell'eresia erano compito degli ufficiali imperiali, coadiuvati in un secondo momento da ecclesiastici. Ma ciò riguardava solo il Regno di Sicilia, sebbene le costituzioni melfitane abbiano assunto nella storiografia un valore quasi universale, alla stregua delle moderne forme di codificazione. In realtà la vastità dei domini e delle politiche di Federico imponeva sfumature e differenziazioni di non poco conto, dettate anche dalle geografie. Il caso dell'attuale Germania lo dimostra.

Nel 1232 Federico emanò una costituzione (*mandatum*) allo scopo di perseguire gli eretici tedeschi (*De hereticis Teutonicis persequendis*), la inviò in Germania e cercò prima di tutto l'appoggio dei frati predicatori, assegnando un ruolo eminente nella ricerca e nella persecuzione dell'eresia al priore della comunità di Würzburg. La scelta dei frati predicatori non era affatto casuale. Da almeno quattro anni infatti essi conducevano inchieste sulla presenza degli eretici in Germania. Nell'anno dell'emanazione della costituzione *De hereticis Teutonicis persequendis* l'arcidiocesi di Mainz era attraversata dall'azione di Conrad von Marburg. Conrad sarebbe morto l'anno seguente, ucciso da uno dei nobili che le sue inchieste avevano lambito, e la sua morte venne illustrata alla stregua di un martirio per mano degli eretici in una lettera di Gregorio IX, la *Vox in Rama* (21 ottobre 1233). Ma c'è di più. Una parte non secondaria della *Vox in Rama* illustrava un gruppo etnico frisone-sassone, gli Stedinger, con tutti i caratteri di quelle che, tra il XV e il XVII secolo, sarebbero state le presunte sette di streghe e stregoni dedite al culto del diavolo. Tra il 1232 e il 1234 Federico II promosse lo sterminio sistematico degli Stedinger, sulla base di un sillogismo che dà il segno – quando esso fu concretamente applicato – della dirompente ambivalenza della politica antiereticale federiciana: gli Stedinger andavano sterminati perché non pagava-

no i tributi né riconoscevano l'autorità imperiale; non riconoscevano l'autorità imperiale né pagavano i tributi perché sobillati dal demonio; poiché sobillati dal demonio, essi andavano sterminati. (F. MORES)

Vedi anche

Bolle e documenti papali; Concilio Laterano IV; Conrad von Marburg; Gregorio IX, papa; Innocenzo III, papa

Bibliografia

DE VERGOTTINI 1952, HUILLARD-BRÉHOLLES 1852-1861, KANTOROWICZ 1928-1931, MAISONNEUVE 1960, MERLO 1996, MERLO 1997, MERLO 1998(a), MICCOLI 1974, SELGE 1974

Ferdinando il Cattolico, re di Aragona - Al momento della nascita di Ferdinando (Sos, 10 marzo 1452), suo padre, Giovanni II d'Aragona, lottava per difendere la sua corona di fronte al principe Carlo, motivo per cui il suo battesimo venne ritardato di quasi un anno, finché non ci fu sufficiente sicurezza per celebrarlo, l'11 febbraio 1453. Per tale motivo il rito seguì il cerimoniale usato per i principi ereditari. In seguito, il sovrano procedette a un silenzioso trasferimento dei simboli e della dignità di erede al neonato, infine riconosciuto come successore legittimo quando inaspettatamente, nel 1461, morì l'*hereu*. Questo spiega perché fu educato per regnare e perché suo padre gli trasferì responsabilità di governo alla giovanissima età di 11 anni, al fine di consolidare il suo cammino alla successione. Nel 1465 ricevette il titolo di luogotenente generale della Corona d'Aragona, affiancando la persona del padre nell'esercizio dell'autorità.

Per l'ascesa dell'infante a principe fu fondamentale l'operato della madre, Juana Enríquez, e l'appoggio che per suo tramite ricevette dalla Castiglia. A loro volta, gli aragonesi contribuirono a rafforzare in Castiglia il partito della principessa Isabella, che contrasse matrimonio con Ferdinando il 19 ottobre 1469. Per assicurarsi la Castiglia, Isabella e Ferdinando poterono contare sul preziosissimo aiuto del cardinale Rodrigo Borja. I principi, per evitare gli ostacoli frapposti da Enrico IV al loro matrimonio, seguirono una politica del fatto compiuto e celebrarono le nozze falsificando le rispettive dispense papali (dato che erano cugini). Ciò fu possibile perché si dava per scontato che Roma avrebbe finito per dare la sua benedizione alla coppia. Nel giugno 1472 Borja sbarcò in Spagna in qualità di legato straordinario di Sisto IV con la missione di risolvere la questione della dispensa e di negoziare la partecipazione spagnola a una crociata contro il Turco. L'attività politica del legato fu sempre caratterizzata dalla sua doppia condizione di servitore del papa e di suddito di Giovanni II d'Aragona, dualismo che lo portava a operare servendo entrambi nell'intento di arricchire la propria casata. Per questa ragione, la legazione si iscrisse a sua volta nel contesto delle relazioni della casa reale d'Aragona con i grandi lignaggi dei suoi stati patrimoniali. Giovanni II aveva rivolto molta attenzione alla creazione di vincoli attraverso cui associare alla sua autorità i sudditi più potenti; la pace di Zaragoza firmata con il potente lignaggio dei Margarit risolse la guerra civile catalana del 1462 in cambio della concessione a questo casato di un posto di primo piano nella politica del Principato. I Borja aspiravano a svolgere un ruolo equivalente a Valencia. Rodrigo Borja soddisfece le richieste dell'anziano re, le dispense vennero concesse, mediò per riconciliare Enrico IV con la sorella Isabella e dotò di maggior forza e prestigio i propri sostenitori ottenendo un cappello cardinalizio per l'arcivescovo Pedro González de Mendoza. Il cardinale di Valencia fu giustamente salutato come pacificatore, ma in effetti rappresentò qualcosa di più, dato che coinvolse la Sede Apostolica nell'avvento della nuova monarchia in Spagna. I piani tracciati da Giovanni II, tuttavia, non tennero conto dell'autonomia della principessa castigliana e dei suoi sostenitori. Avevano utilizzato gli aragonesi per la conquista del potere, ma non

volevano dividerlo. Il principe Ferdinando si trovava a Zaragoza quando ricevette la notizia della morte di Enrico IV (l'11 dicembre 1474) e dell'incoronazione della sua sposa (il giorno 13 dello stesso mese). Il vicecancelliere della Corona d'Aragona, Alfonso de la Caballería, avvertì che, contro qualsiasi legge, la formula impiegata nell'incoronazione della regina relegava il marito a un ruolo decorativo. Quando sembrava imminente la rottura, il cardinale Mendoza, l'arcivescovo di Toledo e Giovanni II d'Aragona mediarono per la ricerca di un accordo soddisfacente per entrambe le parti. La loro soluzione consistette nel rendere uguale lo *status* dei coniugi senza che nessuno avesse la preminenza sull'altro. Tale rimedio non ristabilì la fiducia, né significò un equilibrio tra aragonesi e castigliani, ma fu comunque un utile espediente per raccogliere le forze e affrontare la difficile congiuntura della guerra civile scoppiata in Castiglia per la successione ad Enrico IV: «Rendiamo grazie a Dio che abbiamo un re ed una regina, che non vogliamo sapere di loro, se non che entrambi, non ognuno per sé, non hanno un favorito, che è la cosa, ed anche la causa della disobbedienza e degli scandali nei regni. Il favorito del re sapete che è la regina e il favorito della regina sapete che è il re» (PULGAR 1982). Ferdinando non impugnò l'accordo, ma neanche lo adempì. Durante la guerra civile castigliana e fino a che non venne pacificato il regno lo scontro tra fazioni si mantenne contenuto, visto che l'urgenza era quella del consolidamento del potere e della sconfitta della fazione portoghese. Allo stesso modo, finché non ricevette l'eredità paterna, non dispose di una posizione di forza per ampliare l'autorità che gli era stata assegnata. Fu allora che le differenze emersero e fecero irruzione nella vita politica; una manifestazione di tale lotta fu la persecuzione anti-*conversa* che si scatenò a partire dal 1480.

In forma quasi accidentale, la creazione di tribunali dell'Inquisizione in Castiglia permise alla fazione di Ferdinando di recuperare terreno. Dietro il clamore anti giudaizzante si svolse una decisa azione contro quelle persone che erano più strettamente legate alla regina e ai suoi sostenitori. Tale lotta cortigiana, di tipo fazionale, spiega anche uno dei caratteri distintivi della neocreata istituzione, il suo uso strumentale come arma di lotta politica, altro elemento imputabile al re Ferdinando. Il sovrano percepì che disponeva di uno strumento utile al rafforzamento della propria autorità, mentre i sudditi videro nei nuovi tribunali un veicolo di lotta per il potere. All'apparenza, l'agitazione anti-*conversa* permise di orientare l'Inquisizione contro l'*élite* e le oligarchie dirigenti, ponendosi come strumento di rivoluzione sociale. Ma questo carattere popolare distoglieva l'attenzione dai problemi di fondo, in quanto non tutta l'*élite conversa* fu nel mirino e la rivoluzione sociale non fu nient'altro che uno spazio di sovversione creato e controllato a partire dalla corte.

Il successo ottenuto in Castiglia fece in modo che il re non tardasse molto nel pensare di introdurre la nuova Inquisizione negli stati patrimoniali della Corona d'Aragona, non tanto per rendere omogenei i regni delle due Corone, quanto per assicurare la preminenza dell'autorità regia. I membri della sua casata, che erano rimasti nel suo seguito tra il 1474 e il 1479, avrebbero dovuto competere, a partire da quell'ultimo anno, con un nutrito gruppo di ufficiali aragonesi appena giunti e provenienti dal servizio di Giovanni II nel momento in cui avessero tentato di occupare il posto degli ufficiali del re deceduto. Per tale ragione, di fronte alla nuova congiuntura, gli antichi servitori di Giovanni II tentarono di impedire che l'inquisitore frate Tomás de Torquemada potesse disporre nella Corona d'Aragona del potere che già possedeva in Castiglia. Il risveglio della vecchia Inquisizione (dipendente dalle autorità episcopali) negli anni precedenti all'istituzione di quella nuova non fu tanto una dimostrazione di efficienza al fine di evitare la sua liquidazione, quanto un elemento sostanziale al cambiamento politico qui in esame. Rispetto alla vecchia, la nuova Inquisizione variava poco per ciò che attiene il controllo della Corona: non va dimenticato, infatti, che l'episcopato fu uno dei principali supporti del potere regio, visto che non vennero mai

ammesse interferenze nella nomina e nella provvisione di sedi e dignità. Apparirebbe dunque strano che il ceto ecclesiastico potesse rappresentare nel suo insieme un ostacolo, quando invece la maggior parte dei suoi membri erano creature del re.

Nel 1481 la pretesa di estendere l'Inquisizione castigliana in Aragona pose problemi con la Sede Apostolica, non con i regni; Roma, del resto, non rappresentò un serio ostacolo. Con un forte partito castigliano in Curia, Ferdinando agì con arroganza e sicurezza, ignorando le reticenze del pontefice. Nel 1483, quando Torquemada ricevette dal re l'ordine di dirigere e supervisionare tale materia nei suoi Stati aragonesi (ottenuto il beneplacito di Roma), l'opposizione al Sant'Uffizio si rivelò come una difesa delle esenzioni, dei privilegi e delle costituzioni di quei regni. Il problema non era costituzionale, ma di persone. Più che pretendere di creare nuovi tribunali al margine della legge il re, come egli stesso avrebbe affermato in una lettera alle autorità del regno, intendeva semplicemente «rimuovere tutti gli inquisitori che ci sono nei detti Regni di Aragona e Valencia e Principato di Catalogna». Lo scontro nacque contro la rimozione, non contro il tribunale.

Le obiezioni vennero enunciate *a posteriori*. Per dotare tali cambiamenti di un adeguato sostegno giuridico, nel 1484 Ferdinando II convocò le *Cortes* generali. Vedere dietro la convocazione un'anticipazione del conflitto tra assolutismo e parlamentarismo sarebbe una deduzione inappropriata, in quanto le *Cortes* non costituivano una unità organica, ma erano un'assemblea di rappresentanti di poteri che chiedevano concessioni e privilegi particolari. Ogni convocazione, perfino ciascuna sessione, costituiva una entità autonoma, isolata e con una propria scala di valori, pertanto nelle *Cortes*, a causa della loro discontinuità e del loro carattere episodico, non poteva risiedere un'opposizione permanente. Inoltre, nel caso in cui le cose si fossero messe veramente male per la Corona, c'era sempre la possibilità di scioglierle e di tornare a convocarle. Ben consapevole di tutto ciò, il re scelse con cura i suoi rappresentanti e confidò nell'approvazione del suo progetto designando presidente delle *Cortes* il figlio illegittimo, Alfonso d'Aragona, arcivescovo di Zaragoza (1479), che stava acquisendo una posizione quasi di erede e di favorito attraverso l'accumulazione delle cariche di luogotenente del Regno (1482), cancelliere della Corona d'Aragona (1483) e di deputato d'Aragona (1484). L'arcivescovo riuscì a esaudire i desideri del padre senza troppi problemi. L'opposizione all'istituzione del Sant'Uffizio fu forte, non nelle istituzioni rappresentative bensì a corte, dove si possono distinguere diversi atteggiamenti circa la questione dell'Inquisizione. I promotori e coloro che diedero impulso all'iniziativa furono soprattutto Alfonso d'Aragona, arcivescovo di Zaragoza, l'inquisitore Torquemada, i segretari regi Pedro Cerna e Juan de Arriaga, l'*escribano* Juan Ruiz de Calceña, i consiglieri Juan Fernández de Heredia e Pedro Muñoz Cabeza de Vaca, il luogotenente del conservatore generale Pedro Forner, il reggente della Cancelleria Pons, Juan de Ejea, il ragioniere capo (*maestre racional*) del re, il maggiordomo delle stanze da letto Amador de Aliaga, il coppiere Guillén Sánchez e il cappellano Suazo.

Data l'importanza accordata all'amministrazione dei beni confiscati (in quanto remunerazione dei collaboratori del Sant'Uffizio) colpisce invece l'assenza del tesoriere generale, Gabriel Sánchez, o quella di suo fratello, il dispensiere reale Francisco Sánchez; ma ancora più vistosa è l'emarginazione del vicescancelliere d'Aragona, Alfonso de la Caballería (in contrasto con il protagonismo di Pons) o del protonotario Climent (non fu chiamato neanche per la spedizione dei documenti). La loro assenza è ancor più eloquente se si considera il fatto che coloro che si opposero all'istituzione dell'Inquisizione vedevano in essi i loro protettori di fronte al re; si potrebbe persino sostenere che quei personaggi capeggiavano un gruppo di cortigiani apertamente contrari all'introduzione del tribunale della fede. Tali cortigiani avevano in comune la loro provenienza dal servizio di Giovanni II, la loro coesione per il tramite di legami di parentela e della loro ascendenza ebraica. La loro con-

dizione di giudeo-*conversi* non gli impedì di riuscire a mobilitare in loro favore molti *cristianos viejos*, trovandosi tra questi ultimi un'ampia porzione della nobiltà aragonese, guidata dai signori di Aranda e di Sástago. Sarebbe erroneo qualificare il gruppo oppositore come *converso*, visto che la sua composizione percorreva in modo trasversale tutta la società, trattandosi di una rete di individui situati nella comunità politica, tra le *Cortes* e il paese. Così, nell'opposizione al Sant'Uffizio si incrociarono molteplici contenziosi, come accadde, per esempio, a Zaragoza dove l'opposizione o l'appoggio all'Inquisizione si sovrappose alla rivalità tra il governatore d'Aragona e l'arcivescovo-luogotenente generale, allo scontro tra la *diputación* e i *jurados* della città, alla lotta tra le fazioni dell'oligarchia di Zaragoza, ai partiti e alle fazioni nobiliari e persino, all'interno del clero, al dibattito tra osservanti e conventuali. In parallelo alla divisione interna della politica aragonese si svolgeva la lotta tra i seguiti del re e della regina, in cui si mescolavano le tensioni esistenti all'interno di ogni partito con quelle che facevano scontrare i loro capi. In tal modo intorno all'istituzione del Sant'Uffizio si mossero le pedine di un'intensa partita a scacchi, intricata, complessa e spesso contraddittoria, a cavallo delle Corone di Castiglia e di Aragona, con legami tra le fazioni in lizza nell'una o nell'altra parte.

L'allineamento del partito emergente di Alfonso d'Aragona con il gruppo di Ferdinando in Castiglia, organizzato intorno a Torquemada, condusse gli antichi servitori di Giovanni II a cercare appoggi nel seguito della regina. Nel 1484 gli agenti inviati a corte per la città di Zaragoza furono istruiti affinché ottenessero l'appoggio del cardinale Mendoza e di Hernando de Talavera, confessore di Isabella la Cattolica, per porre un freno agli uomini di Torquemada, gli inquisitori Pedro de Arbués e Gaspar Inglar, che insieme al vicario generale dell'arcidiocesi di Zaragoza, Gaspar Gomedes, avevano messo in marcia la nuova Inquisizione. La situazione prese una piega inaspettata il 15 settembre 1485, quando venne assassinato l'inquisitore d'Aragona, Arbués. A partire da quel momento cessò qualsiasi opposizione aperta e fu dato inizio a una dura persecuzione. Si svolsero indagini contro il tesoriere generale, Gabriel Sánchez, contro il vicescancelliere, Alfonso de la Caballería, contro suo fratello, il cameriere della *Seo*, Felip Ciment, contro il *maestre racional*, Luis de Santángel, contro Pedro Jordán de Urries, signore di Ayerbe, contro Lope Ximénez de Urrea, conte di Aranda, contro Blasco de Aragón, e altri ancora. Negli interrogatori dei testimoni si tentò di dimostrare il coinvolgimento di un gruppo ben definito di alti dignitari della corte.

Nella corte aragonese si respirava un clima di epurazione. Alcuni cortigiani non ce la fecero a resistere alla pressione: il reggente della Cancelleria, Antonio de Bardají, scomparve non appena venne a sapere che era oggetto di indagini; il tesoriere Sánchez, anche se non fu processato, vide suo suocero e tre dei suoi fratelli arsi sul rogo, trovandosi così costretto ad abbandonare la corte e a dimettersi, trasferendo le sue cariche al luogotenente generale della tesoreria (il re lo gratificò in seguito con un posto di *jurado en cap* di Zaragoza, ma questo favore non bastò a recuperarlo).

Quando sembrava che il settore intransigente avesse spazzato via l'opposizione, iniziò inattesa la riabilitazione dei perseguitati. Alcuni, i cui amici e parenti furono castigati con estrema durezza, ottennero la revisione delle sentenze e vennero legalmente liberati dal marchio d'infamia, come accadde alla famiglia di Santángel. Forse fu l'intervento della regina Isabella a imporre una certa moderazione. È opportuno ricordare che la potenza crescente di Alfonso d'Aragona preoccupava la sovrana, che spinse il figlio di suo marito ad abbracciare lo stato ecclesiastico nel 1486, facendo in modo che non potesse accedere alla successione degli Stati della Corona d'Aragona. Allo stesso modo, per bolla promulgata nel febbraio 1486 su istanza di Ferdinando il Cattolico, vennero destituiti buona parte degli inquisitori nominati nel 1484. Si arrivò a credere che il re intendesse rinunciare alla nuova Inquisizione, ma una nuova sostituzione di inquisitori nominati tra il 1487 e il 1488

mise a tacere la voce. Nel maggio 1488 il papa ridusse l'autorità di Torquemada e – per volere del re – conferì la competenza come giudice d'appello nella Corona d'Aragona al vescovo di Maiorca. Due anni dopo venne conferito potere ai re affinché nominassero due coadiutori al fine di limitare il potere dell'inquisitore generale; nel 1494 tale misura venne posta in marcia, con la creazione di quattro coadiutori: Martín Ponce, vescovo di Messina, Íñigo Manrique de Lara, vescovo di Córdoba, Francisco Sánchez de la Fuente, vescovo di Ávila, e Alonso Suárez de Fuentelsaz, vescovo di Mondoñedo. Fu il preludio alla caduta in disgrazia di Torquemada e al suo ritiro, che avvenne nel 1496.

Il cambiamento di atti è ben esemplificato dalla vicenda di Cristoforo Colombo, il quale, presentandosi a corte per chiedere aiuti per realizzare un progetto di navigazione per l'Asia attraversando l'Atlantico, ricevette il consiglio di cercare il sostegno del gruppo di *conversos* aragonesi come miglior mezzo per spianare la strada della volontà regia. Le ragioni di tale cambiamento potrebbero corrispondere alle aspettative prodotte dalla guerra di Granada e al suo vittorioso esito nel 1492. Negli anni della campagna militare la moderazione governò le divergenze tra i sovrani e i loro sostenitori. Una volta terminata la guerra, la Corona si ritrovò consolidata e non necessitava di espedienti straordinari per rafforzare l'autorità e il prestigio raggiunti con la restaurazione della 'Spagna Sacra'; allo stesso modo, il clima messianico e l'euforia limitarono molto le tensioni cortigiane. Inoltre, il re non intendeva conferire troppo potere e autonomia all'Inquisizione nel momento in cui, grazie al nuovo papa Rodrigo Borja (Alessandro VI), poté disporre di nuovi e diversificati strumenti di potere. Con il papa Borja Ferdinando il Cattolico ottenne, tra il marzo 1493 e il 26 novembre 1503, 6 brevi e 7 bolle che gli dettero mano libera per attuare la riforma ecclesiastica. La Curia dotò da parte sua i Re Cattolici di altri strumenti non meno importanti e significativi: la bolla *Romanum decet* (27 luglio 1493) permise di vigilare e di sanzionare i membri del clero; la bolla *Si convenit* (19 dicembre 1496) conferì a Isabella e Ferdinando il titolo di 'Re Cattolici', sanzionando così la loro condizione di *Rex imperator in regno suo*, come vicari di Dio nella sfera temporale; per non parlare delle famose *bolle alessandrine*, che furono base e fondamento del diritto di conquista delle Indie occidentali. Ma l'armonia durò poco tempo. La morte del cardinale Mendoza (1495), mediatore e garante dell'unità di governo, provocò un'aspra disputa per l'elezione alla sede primaziale toledana. Ferdinando il Cattolico cercò di assegnare l'arcidiocesi a suo figlio Alfonso, mentre la regina ostacolò tenacemente il proposito del marito proponendo altri candidati, come Pedro de Oropeza (membro del suo Consiglio, che si rifiutò di partecipare alla competizione), e il suo confessore, Francisco Jiménez de Cisneros, che accettò. Naturalmente la competizione per la sede primaziale approfondì le divergenze tra aragonesi e castigliani, facendo sì che Cisneros nutrisse una profonda sfiducia nei confronti del re. La morte del principe Juan nel 1497 acuì lo scontro: la regina lasciò campo libero al marito, che recuperò la politica lasciata su binario morto il decennio precedente. Nel 1498 Diego de Deza, confessore del re, venne nominato inquisitore generale; sotto la sua direzione, conquistarono l'ufficio i segretari Miguel Pérez de Almazán, Juan Ruiz de Calcaena (antiche creature del segretario Coloma), Lope Conchillos e Pedro de Quintana, mentre nel Consiglio Malferit, Agustí, Coll e Lonc controllavano gli affari economici. Il cambiamento non riguardò solo la Castiglia – con l'affermazione al potere di un 'partito aragonese' – perché anche negli Stati patrimoniali del re, nella Corona d'Aragona, si notò un cambio di rotta. Non fu un caso che nel 1499 avesse inizio il processo inquisitoriale contro Alfonso de la Caballería e che buona parte dei cortigiani indagati nel 1487 tornassero ad esserlo nell'ultimo anno del Quattrocento.

Il momento culminante di tale svolta fu quando, il 17 giugno 1500, l'inquisitore generale Deza ordinò la riorganizzazione dell'Inquisizione allo scopo di non lasciare nessuna località senza tribunale, occupando tutto lo spazio della monarchia con la sua giuri-

sdizione. È fuor di dubbio che al passaggio del secolo Ferdinando il Cattolico aveva capito la potenzialità del tribunale della fede come strumento al servizio del potere regio; ciò spiega il suo controllo negli anni difficili che precedettero la morte della regina Isabella e anche la sua intenzione di estendere il nuovo tribunale al regno di Napoli, annesso da poco. Una volta che il re considerò inevitabile la separazione delle Corone di Castiglia e d'Aragona, si dedicò a consolidare la sua nuova monarchia collocando Napoli al suo centro, come asse fondamentale. Le riforme intraprese nel corso del suo regno italiano e il viaggio che vi effettuò nel 1506 acquisirono l'aura della restaurazione del Regno delle Due Sicilie e della continuità imperiale degli Hohenstaufen. Senza dubbio, nella riformulazione del titolo di *Rex Siciliae et Italiae* l'Inquisizione ebbe un ruolo tutt'altro che trascurabile, in primo luogo perché avrebbe riaffermato l'autonomia del regno rispetto a Roma, poi perché l'avrebbe dotato di un ruolo dirigente rispetto alle élites locali e infine perché avrebbe portato a compimento la pacificazione e la completa sottomissione del regno. Ma il progetto fallì. Nel 1510 la rivolta dei napoletani a seguito della pubblicazione dei decreti che istituivano il nuovo tribunale (che era in realtà un ampliamento della giurisdizione del tribunale di Palermo intendendo che le sue competenze abbracciavano le due Sicilie) costrinse il re a rinunciare al suo intento. Ferdinando si scontrò con la Sede Apostolica, con le élites napoletane e con il contesto nuovo e complesso che si aprì al momento del suo rientro in Castiglia e della rivivificazione del vecchio progetto unitario. La monarchia italiana svaniva in favore di una monarchia *hispanica* che sarebbe ricaduta sul giovane Carlo di Gand, il futuro Carlo V. Se l'Inquisizione era un *instrumentum regni*, il mantenere separate la Castiglia e l'Aragona in quegli anni non fu certo casuale: fino a pochi giorni prima della sua morte il sovrano si rifiutò di modificare il suo testamento (che trasmetteva in eredità la Corona d'Aragona al nipote Ferdinando) e tenne in sospeso le élites castigliane e aragonesi rispetto all'eventualità che l'unione delle due Corone sarebbe sopravvissuta alla sua morte, avvenuta a Madrigalejo, sulla strada per Guadalupe, il 25 gennaio 1516.

Commenta Francesco Guicciardini che le decisioni che Ferdinando il Cattolico prese per proteggere la Chiesa furono dettate dal calcolo politico. Con il pretesto della religione incrementò il suo potere e la sua autorità, non esitando a impiegare la fede per ottenere vantaggi politici. Nell'iscrizione commemorativa che il re ordinò di collocare nel luogo dove morì l'inquisitore Arbués si sottolineava la condizione di confessore reale propria del defunto. Si tratta di un sintomo del cambiamento: la persecuzione dell'eresia aveva smesso di essere una prerogativa delle autorità ecclesiastiche ordinarie. La nuova Inquisizione, della quale Arbués era un simbolo indiscusso, indicava che la casa del re, la sua cappella, era la depositaria della purezza della fede, della vigilanza e della persecuzione dell'eterodossia.

La prassi politica di Ferdinando dette forma a una presunzione culturale, quella del finto *converso* come configurazione del male e minaccia dell'ordine la cui perversità, che esprimeva nell'essere falsamente cristiano, era accentuata dal suo ugualmente falso amore nei confronti del re e della società. Nel localizzare e segnalare la minaccia, le tensioni sociali vennero sviate verso l'identificazione e la persecuzione dei nemici occulti, e si trasformarono sostanzialmente anche i conflitti già esistenti. L'introduzione dell'Inquisizione si saldò a vecchie controversie di lignaggio e a lotte tra fazioni. All'ombra di quei litigi, il tribunale della fede poté porsi come foro di risoluzione delle controversie stesse, come emerge dalla revisione delle cause e nella riabilitazione di molti condannati della prima ora. L'avvento del nuovo tribunale fu percepita a Siviglia, Córdoba, Toledo, Zaragoza o Barcellona come una riattivazione dei vecchi conflitti di fazione, ma stavolta, a differenza di ciò che accadeva in passato, la lotta si trasferì in procedimenti e denunce di fronte a un tribunale del re (e della Chiesa). La guerra da civile si trasformò in politica, si trasferì in uno spazio le cui regole erano imposte dal sovrano e la cui risoluzione dipendeva esclusivamente

da lui. Posta in questi termini la religione contava non in funzione della salvezza, ma del mantenimento della disciplina civile. D'altra parte, ciò significherebbe che il re fosse cosciente del fatto che, in grande misura, la religione era un insieme di credenze manipolabili, destinato a infondere obbedienza, il che coincide con il famoso giudizio espresso da Machiavelli circa l'utilità della religione. Tale visione strumentale venne espressa dal sovrano in una sua celebre lettera al duca di Ribargoza, viceré di Napoli, nella quale, senza troppi giri di parole, minacciò di sottrarre i suoi regni all'obbedienza alla Sede Apostolica. Nel XVII secolo Francisco de Quevedo trovò questo documento nell'archivio reale di Napoli e la sua lettura lo fece riflettere sulla natura del potere monarchico. Sagacemente colse il fondamento della minaccia di scisma: «che il papa intendesse che [il re] lo sapeva dire affinché non lo si obbligasse a farlo». Senza mettere in dubbio la fede del sovrano, «saper dire» la potenzialità della religione rivela un certo grado di coscienza rispetto al suo carattere di materia duttile e modellabile al servizio degli interessi temporali.

(M. RIVERO RODRÍGUEZ)

Vedi anche

Alessandro VI, papa; Aragona, età moderna; Castiglia; Cisneros, Francisco Jiménez de; Deza Tavera, Diego; Espulsione degli ebrei, Spagna; Inquisizione spagnola; Isabella la Cattolica, regina di Castiglia; Napoli; Pedro Arbués, santo; Torquemada, Tomás de; Zaragoza

Fonti

BNM, ms. 7669, cc. 40-44v (JOSÉ RIBERA, *Origen y fundaciones de las Inquisiciones de España*)

RAH, ms. C-184, *Origen de la Inquisición*

Bibliografia

AZCONA 1956, AZCONA 1960, AZCONA 1986, BALLESTEROS GAIBROIS 1956, BATTORI 1956, BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO 1992, BERENGUER 1999, CARRERAS CANDI 1909-1910, CASCALES RAMOS 1986, FERNANDO EL CATÓLICO 1955, FLORIANO CUMBREÑO 1925, LA TORRE 1949-1966, LLORCA 1949, MESEGUER FERNÁNDEZ 1984, ORERA ORERA 1980, PALENCIA 1998-1999, PULGAR 1982, RÁBADE OBRADÓ 1993, RIVERO RODRÍGUEZ 2000(a), RIVERO RODRÍGUEZ 2000(b), SERRANO Y SANZ 1918, SESMA MUÑOZ 1987, SOBREQUÉS 1981, VICENS VIVES 1952, VICENS VIVES 1962, VICENS VIVES 1980

Fermo - Sede principale e stabile dell'Inquisizione romana nello Stato pontificio dal 1631. L'ufficio era ricoperto da un inquisitore domenicano e all'inizio del Settecento era qualificata come sede domenicana di seconda classe. Non si hanno notizie dell'archivio proprio dell'Inquisizione, mentre nel locale Archivio Diocesano si trovano 9 buste del Sant'Uffizio, con carte dal XVII al XIX secolo. Le sedi dell'Inquisizione nello Stato pontificio continuarono a funzionare fino al 1880. Lettere da Fermo e altri documenti, databili dal 1658 al 1859 circa, sono conservati nell'ACDF e alcune sentenze nella serie del TCD.

(A. DEL COL)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Dublino; Archivi e serie documentarie: Italia; Inquisizione romana; Lettere degli inquisitori; Menghini, Tomaso; Stato pontificio

Fonti

ACDF, S. O., St. St., EE 3-h, EE 4-a, -b, -c, -d, EE 5-a, FF 3-r, FF 4-l

Bibliografia

DEL COL 2006, TEDESCHI 2000(a)

Fernandes, Isabel - A differenza che in Spagna, la scoperta di circoli sospettati di *alumbradismo* in Portogallo, intorno agli anni Quaranta del Cinquecento, produsse soltanto una moderata reazione da parte dell'Inquisizione. Già allora, tuttavia, non mancarono processi e condanne, come mostra il caso del *capucho* castigliano frate Fernando, uno dei probabili introduttori nel regno lusitano delle nuove forme di spiritualità, costretto all'abiura nella prima metà degli anni Cinquanta (DIAS 1960: 600). Già in precedenza, però, l'Inquisizione di Lisbona aveva ricevuto varie denunce in materia e nel 1544 aveva celebrato una causa contro la *beata* Isabel Fernandes, una devota legata ai primi gesuiti del Collegio di Santo Antão, giudicata con clemenza dal Sant'Uffizio (del primo processo sopravvivono solo frammenti, conservati in fondo al fascicolo del secondo: ANTT, IL, proc. 9.287, cc. 132-141v).

Da accuse e deposizioni risultano evidenti influenze di Caterina da Siena e dei mistici del Nord Europa, ma anche di maestri spagnoli, come Francisco de Ossuna e Pedro Ruiz de Alcaraz (comunione frequente, echi della teoria dell'impeccabilità, mortificazione della volontà, unione mistica dell'anima con Dio), che hanno fatto parlare Dias di «suggestione della spiritualità dell'abbandono». Gli inquisitori, in ogni caso, interpretarono le posizioni di Isabel Fernandes semplicemente come il frutto di un fraintendimento di forme di pietà di per sé irreprensibili. La sentenza le inflisse tuttavia la reclusione in casa di una «donna da bene» (individuata prima nella moglie di Brás Teles, Catarina, e poi in Beatriz de Castilho) e l'affidamento spirituale a un confessore domenicano, che con procedura singolare fu presto indicato in frate Jorge de Santiago, l'inquisitore che aveva condotto la causa giudiziaria.

Nei decenni successivi Isabel Fernandes maturò una spiritualità sempre più intimistica e spogliata di ogni fisicità (ad esempio, svalutando l'orazione vocale e la meditazione sulla Passione di Cristo). Il suo percorso di devozione fu guidato in seguito da altri confessori e consiglieri spirituali, come il gesuita Gonçalo Vaz de Melo e gli eremiti agostiniani del convento della Graça André dos Anjos e Tomé de Jesus. Questi ultimi svolsero il loro magistero all'interno di un gruppo, cui partecipava anche Isabel Fernandes e che si riuniva nel quartiere di Santos, sotto la protezione di due nobildonne della potente casa dei Lencastre, Helena (la *Comendadora*) e Isabel. La presenza alla guida dell'Inquisizione di una figura sensibile alle dottrine mistiche, come il cardinale infante Enrico, favorì il relativo consolidamento di ristretti e fervidi circoli di preghiera e spiritualità, animati anzitutto da religiosi (gesuiti, *capuchos*, agostiniani) e *beatas*, che si diffusero a Lisbona e nei dintorni della città.

In contatto fra loro, ma non immuni da rivalità reciproche, gli appartenenti ai diversi gruppi finirono poi per essere colpiti da una campagna di persecuzioni, che divenne sempre più violenta all'inizio degli anni Settanta. Le accuse sollevate allora dal *fidalg*o Jorge da Silva e dai suoi sodali trovarono infatti una convinta accoglienza da parte dell'inquisitore di Lisbona Jorge Gonçalves Ribeiro. Tra le vittime vi furono anche alcune *beatas*, compresa la stessa Isabel Fernandes, che fu arrestata dal Sant'Uffizio il 1 agosto 1571 su ordine emesso dal cardinale infante in persona. Negli stessi giorni subivano ripetute denunce gli esponenti più aperti e riformatori dell'ordine agostiniano, fra i quali lo stesso Tomé de Jesus. L'attacco congiunto sembra essere provenire da personaggi che condividevano obiettivi e soluzioni di intransigenza. Fra i testimoni dell'accusa contro Isabel Fernandes si annoveravano infatti anche alcuni agostiniani schierati su posizioni di netta chiusura nei confronti delle forme di pietà interiorizzata che essa aveva appreso dai suoi maestri. Fu invece difesa nell'agosto 1573 dal frate *capucho* Francisco da Porciúncula (con il quale era in rapporti almeno dal 1568), egli stesso colpito dall'Inquisizione qualche anno prima. Dopo un non breve processo gli inquisitori, in accordo con il cardinale infante, emisero contro Isabel Fernandes una sentenza di condanna all'abiura *de vehementi*, pronunciata durante l'*auto da fé* del 31 gennaio 1574.

(G. MARCOCCI)

Vedi anche

Alumbradismo; *Beatas*, Portogallo; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Gesuiti, Portogallo; Ruiz de Alcaraz, Pedro

Fonti

ANTT, IL, proc. 9.287

Bibliografia

DIAS 1960, MARCOCCI 2004, MARCOCCI 2004(a)

Ferrara - Le origini del tribunale inquisitoriale di Ferrara, compreso dapprima nella provincia domenicana di Lombardia (dal 1303 Lombardia inferiore), poi nella congregazione osservante di Lombardia (1459), ribattezzata *provincia utriusque Lombardiae* nel 1531, sono scarsamente documentate, benché sicuramente duecentesche. La sua collocazione all'interno delle strutture dell'Ordine dei predicatori – che almeno dal XIII al XVI secolo modellano quelle dell'Inquisizione – lo portò inizialmente a condividere con il tribunale di Bologna non soltanto le vicende amministrative, ma anche il personale: se infatti si scorrono i rispettivi elenchi degli inquisitori, ci si accorge che i primi tre inquisitori di Ferrara, cioè Aldobrandino da Reggio o da Ferrara (la cui attività è documentata dal 1268 al 1273), Florio da Vicenza (nominato nel 1278) e Guido Capello da Vicenza (attivo tra la fine del Duecento e il 1304, quando venne nominato vescovo di Ferrara) esercitarono il loro ufficio anche a Bologna. Per il resto, sappiamo pochissimo delle attività dei giudici ferraresi in quel periodo; essi dovettero comunque dedicarsi prevalentemente alla repressione del catarismo e degli altri movimenti ereticali diffusi nell'Italia centro-settentrionale tra Duecento e Trecento. Ciò è testimoniato tra l'altro dall'unica vicenda relativamente ben documentata, quella di Armano Pungiluppo, già processato per eresia nel 1254, morto in odore di santità nel 1269, sepolto nella cattedrale di Ferrara e infine – dopo un lungo processo postumo – riesumato e bruciato come eretico cataro nel 1301.

Per i due secoli che seguirono questo evento, del tribunale di Ferrara conosciamo soltanto la serie degli inquisitori che lo presiedettero. Fu il periodo di consolidamento dello Stato estense, che condizionò anche la gerarchia territoriale dei tribunali: fino al 1598, l'Inquisizione di Ferrara ebbe la preminenza su quelle delle città soggette di Modena e Reggio Emilia, presiedute da vicari. A giudicare dai registri contabili di fra' Antonio Beccari, inquisitore di Ferrara dal 1514 al 1519 (o, forse, 1522), l'attività del tribunale in quel periodo dovette essere assai scarsa, anche se proprio in quegli anni vennero ricostruite le carceri. Di lì a due decenni, tuttavia, l'esplosione del dissenso religioso in tutti gli Stati italiani e la simultanea, 'scandalosa' presenza della duchessa Renata, manifestamente favorevole alla Riforma, fecero di Ferrara una delle città su cui maggiormente si concentrò l'attenzione delle autorità romane, fin dal momento in cui, nel 1536, Paolo III ordinò al duca Ercole II l'estradizione in territorio pontificio dei membri della corte di Renata colpevoli di clamorose manifestazioni ereticali. Si trattava, certo, anche di una questione politica: la Santa Sede mirava già all'acquisizione della capitale estense, realizzatasi poi con la devoluzione del 1598. Per i duchi, quindi, divenne di fondamentale importanza poter controllare il tribunale di fede operante a Ferrara. Questo obiettivo venne raggiunto con l'inserimento nelle strutture inquisitoriali di un uomo di fiducia del duca Ercole II, il domenicano fra' Girolamo Papino da Lodi, che fu vicario dell'inquisitore titolare Tommaso Maria Beccadelli fin dal 1536 (divenne ufficialmente commissario dell'Inquisizione romana soltanto nel 1550) e che da allora seguì tutte le vicende rilevanti fino alla morte, avvenuta nel 1557. Il Papino fu impegnato su due fronti: la battaglia antieretica da un lato e, dall'altro, la difesa del controllo e della giurisdizione del duca nei confronti delle autorità romane. Questi due aspetti sono chiaramente visibili nella vicenda del cal-

vinista faentino Fanino Fanini, uno dei primi e più celebri martiri della Riforma in Italia: arrestato a Lugo all'inizio del 1549, venne condannato a morte in settembre da un tribunale misto, composto da ecclesiastici e da laici appartenenti, questi ultimi, al consiglio ducale di giustizia. Per questo motivo, l'esecuzione della sentenza tardò quasi un anno. Altra vicenda di rilievo fu quella dell'ex-benedettino Giorgio Rioli (Giorgio Siculo), anch'egli condannato a morte a Ferrara nel 1551, dopo un tentativo di utilizzo dell'abiura pubblica per propagandare le sue idee. Il siciliano, che nascondeva le sue dottrine ereticali dietro una polemica antiprottestante, in un momento iniziale aveva probabilmente attratto le simpatie dello stesso Papino, il quale aveva rilasciato un attestato di ortodossia per un suo scritto e l'aveva raccomandato all'ex 'luterano' Pietro Bresciani da Casalmaggiore. Ciononostante, il Papino poté proseguire indisturbato nel suo incarico.

Nel 1554, intanto, la duchessa Renata si era lasciata convincere a rientrare almeno apparentemente nell'ortodossia cattolica; da allora in poi, la questione eretica non fu più oggetto di gravi contrasti politico-giurisdizionali con la Santa Sede. Furono i successori del Papino, in particolare Camillo Campeggi (1557-1567) e Paolo Costabili (1568-1572), oltre al vicario Nicolò dal Finale, ad assestare un colpo mortale tanto alle conventicole riformate quanto ai seguaci di Giorgio Siculo, ancora attivi a Ferrara nonostante la condanna del loro maestro. Il 29 agosto 1568 l'Inquisizione di Ferrara pronunciò ben sedici sentenze. Una di esse riguardava un ex cortigiano di Renata di Francia, Jean Courtauld, condannato alla prigione perpetua; buona parte delle altre, con ogni probabilità, era rivolta contro membri della 'setta georgiana'. Le condanne a morte furono tre (contro il sacerdote adriese Giovanni Della Dia, il finalese Tommaso Scurta e il modenese Giovanni Paiano o Pagliano), sette quelle alla galera (contro Marcantonio Florio, i medici Niccolò Beccari e Francesco Severi da Argenta, il benedettino don Antonio da Bozzolo, Antonio Maria Gnoli, Cesare Fiaschi, Aurelio da Treviso), due al carcere stretto (Alessandro Masi e Giovan Battista Naselli) e altre tre (oltre al Courtauld) alla prigione perpetua (che, com'è noto, veniva di solito condonata dopo circa tre anni; si trattava di Lelio Masi figlio di Alessandro, del poeta Elio Giulio Crotto, e Caterina, concubina di don Giovanni Della Dia). Due anni dopo, il 27 agosto 1570, Francesco Severi veniva condannato a morte; è uno degli ultimi seguaci noti di Giorgio Siculo.

Dopo questo episodio, la storia dell'Inquisizione a Ferrara torna a farsi oscura e frammentaria. Senza dubbio, come gli altri tribunali dell'Inquisizione romana, anche quello ferrarese, dalla fine del Cinquecento in poi, dovette occuparsi della stregoneria, del maleficio e in genere della lotta contro le 'superstizioni'. Una parte non trascurabile dell'attività del tribunale, tuttavia, era connessa alla presenza di una delle più numerose e composite comunità ebraiche in Italia. Gli Estensi, infatti, non si erano limitati a proteggere gli ebrei dalle discriminazioni operate dalla Chiesa nei loro confronti, ma avevano addirittura incentivato l'ingresso nel proprio stato degli ebrei spagnoli e portoghesi cacciati dai loro paesi d'origine. Benché il progetto di rinascita mercantile che sottostava a queste operazioni fallisse rapidamente, molti sefarditi si stabilirono definitivamente in città, aggiungendosi alle componenti ebraiche già presenti (ashkenaziti e italiani) e acquisendosi in alcuni casi posizioni di rilievo. Quando però, nella seconda metà del Cinquecento, la pressione delle autorità ecclesiastiche cominciò ad aumentare e, contemporaneamente, la posizione degli Estensi andò facendosi sempre più precaria, il duca Alfonso II cedette in parte alle richieste di Roma. Nel 1581 molti marrani portoghesi, colpevoli di essersi fatti circoncidere a Ferrara, vennero arrestati; almeno cinque vennero consegnati al Sant'Uffizio romano, che condannò al rogo Gabriel Henriquez, *alias* Yosef Saralvo, nel 1583.

La devoluzione della città estense allo Stato della Chiesa nel 1598 separò i tribunali di Reggio Emilia e di Modena da quello di Ferrara. Per i due secoli che seguirono, fino alla soppressione dell'In-

quisizione da parte delle truppe napoleoniche, le notizie che possediamo sull'attività del Sant'Uffizio a Ferrara sono per lo più indirette e riguardano processi contro ebrei e giudaizzanti (nel frattempo, nel 1624, venne istituito per la prima volta il ghetto), proibizioni di libri, bestemmie ereticali, violazioni di digiuni, conversioni di stranieri e, come si è già accennato, malefici e sortilegi. Quanto agli ebrei, ad essi non venne applicata la normativa che ne decretava l'espulsione da quasi tutti i centri dello Stato della Chiesa. Tuttavia il tribunale inquisitoriale, talvolta in contrasto con le autorità della legazione, vigilò attentamente sul rispetto delle leggi canoniche che imponevano una rigida separazione tra ebrei e cristiani, in particolar modo per quanto riguardava gli aspetti economici. (G. DALL'OLIO)

Vedi anche

Campeggi, Camillo; Catari; Costabili, Paolo; Fanini, Fanino; Giorgio Siculo; Morata, Olimpia; Renata di Francia, duchessa di Ferrara

Bibliografia

ANGELINI 1973, BASCAPÈ 2002, DALL'OLIO 2000, DALL'OLIO 2003, MARZOLA 1978, PALIOTTO 2002, PALIOTTO 2006, PROSPERI 1996, PROSPERI 2003(a), PROSPERI 2003(b), SAMARITANI 1988, TAVUZZI 1997, TEDESCHI 2000

Ferrazzi, Cecilia - Questa 'finta santa' nacque a Venezia nell'aprile del 1609 da Alvise di Martin, un costruttore di casse di Bassano del Grappa, e da Maddalena Polis. Quinta della loro numerosa prole, crebbe nella parrocchia di Santa Marina. Ben presto iniziò a manifestare inclinazioni spirituali: evitava gli uomini, si confessava spesso, digiunava e aveva visioni. I genitori iniziarono a cercare un marito per lei, loro unica figlia. La nascita inaspettata di una sorella, Maria, avvenuta nel 1623, fece pensare a Cecilia che avrebbe potuto realizzare il suo desiderio di diventare monaca; piano che, tuttavia, fu vanificato dalla morte dei genitori e della maggior parte dei fratelli nella peste del 1630. Nel corso dei due decenni successivi, durante i quali visse in case di protettori laici, la donna continuò ad andare frequentemente in estasi.

Nel 1637 il carmelitano Bonaventura Pinzoni, confessore della Ferrazzi, profondamente convinto che la sua penitente fosse divinamente ispirata, iniziò a spargere la voce che Cecilia fosse una 'santa viva', che si nutriva solo di eucarestia. Giorgio Polacco, vicario del patriarca di Venezia responsabile delle monache, cominciò a sospettare che dietro alle estasi e alle visioni di Cecilia potesse celarsi una possessione diabolica. Polacco riunì allora un gruppo di esperti, incaricati di esaminarla ed esorcizzarla. Ricevuto il rapporto di Polacco sul caso, il cardinale Federico Corner, patriarca di Venezia (che si occupava anche del fatto che la Ferrazzi portava abiti religiosi senza averne l'autorizzazione, e aveva ferite sulle mani, da lei considerate stimate) ordinò che la donna venisse collocata in una comunità di monache. Assegnata successivamente a diversi monasteri, Cecilia trovò infine rifugio nella casa carmelitana di Santa Teresa, fondata di recente da sua sorella.

Nei primi anni Cinquanta del Seicento la Ferrazzi si inventò una vocazione: gestire case per putte pericolanti, orfane e ragazze abbandonate, a rischio di subire abusi sessuali o di essere avviate alla prostituzione. Man mano che il numero di giovani affidate alle sue cure cresceva, Cecilia trasferì più volte la sua attività in ambienti più spaziosi. Nel 1658 un membro del patriziato, suo sostenitore, acquistò per lei un palazzo a Sant'Antonio di Castello, che verso il 1664 ospitava già circa trecento ragazze. Anche se molti ricchi veneziani apprezzavano il servizio sociale che la Ferrazzi svolgeva, alcuni familiari delle ragazze erano infastiditi per la sua riluttanza a lasciar andare le allieve. Nel tardo 1663, una di loro denunciò la Ferrazzi all'Inquisizione veneziana, dichiarando che era una «donna di molte imperfezioni e forse viti [che] si fa

adorare per santa». Dopo che l'interrogatorio iniziale dei testimoni convinse l'inquisitore generale, Agapito Ugoni, della validità delle ragioni per perseguire Cecilia, questa fu arrestata e imprigionata nel giugno del 1664. Il successivo processo, durato 15 mesi, nel corso dei quali furono ascoltati più di trecento testimoni, produsse un voluminoso *dossier* (ASVe, S.U., *Processi*, b. 112). Le accuse erano incentrate sulla finzione di santità, una categoria di eresia definita originariamente nella Penisola iberica e adottata negli anni Trenta del Seicento dall'Inquisizione romana. A Venezia, nello stesso arco di tempo in cui fu incriminata la Ferrazzi, furono condotti altri due processi per tale 'reato'. Il 1 settembre del 1665 Cecilia fu condannata *de levi* a sette anni di prigione. L'appello alla Congregazione del Sant'Uffizio, appoggiato da parecchi influenti prelati, portò nel 1667 al suo collocamento agli arresti domiciliari a Padova, sotto la custodia del cardinale Gregorio Barbarigo, e al suo rilascio all'inizio del 1669. Senza attirare su di sé ulteriori attenzioni, Cecilia morì a Venezia il 17 gennaio 1684.

Sembra chiaro che la Ferrazzi credeva sinceramente di essere destinataria di favori divini straordinari; occasionalmente tentò di valorizzare la propria immagine di 'donna santa', ma non mise sistematicamente in atto una 'finzione' di santità per rendere se stessa oggetto di culto.

(A.J. SCHUTTE)

Vedi anche

Beatas, Portogallo; *Beatas*, Spagna; Canonizzazione dei santi; Carlini, Benedetta; Di Marco, Giulia; *Discretio spirituum*; Donne e Inquisizione; Fabbri, Francesca; Fiascaris, Marta; Finzione di santità; Gambona, Lucia; Gregorio Barbarigo, santo; Janis, Maria; Mellini, Angela; Quietismo; Roveri, Lucia; Scorza, Maria Simonetta; Venezia

Bibliografia

FERRAZZI 1990, SCHUTTE 1996(a), SCHUTTE 2001

Ferreira, Bartolomeu - Più che per gli *Avisos e lembranças que servem para o negocio e reformation dos livros*, annesi all'Indice espurgatorio portoghese del 1581, che – in certi casi parafrasando, in certi altri commentando e ampliando – applicavano al panorama lusitano le regole tridentine in materia di censura letteraria, frate Bartolomeu Ferreira, domenicano, revisore dell'Inquisizione di Lisbona, passa alla storia come 'il censore di Camões'. Fu lui, infatti, a redigere l'approvazione alla prima edizione del poema epico camonianiano *Os Lusíadas*, uscito nel 1572. E fu sempre lui a redigerla pure per l'espurgatissima edizione del 1584, la cosiddetta 'edizione dei *Piscos*' (ristampata nel 1591), e per la miscellanea teatrale, anch'essa pesantemente censurata, *Autos e Comédias Portuguesas* (1587), che include l'*Auto de Filodemo* di Camões. Tra il primo e gli altri *verdicta* passarono più di dieci anni di mutamenti all'interno dell'Inquisizione stessa, del regno, e del panorama letterario: era ormai morto Luís de Camões (1579?); il Portogallo era passato sotto la Corona spagnola (1580); anche la censura inquisitoriale si era fatta molto più aspra, da quando, deceduto il cardinale infante Enrico, al suo posto sedettero l'arcivescovo di Lisbona, Jorge de Almeida (1579) prima, e il cardinale arciduca Alberto d'Austria, viceré di Portogallo (1586) poi. Figura sfumata nelle storie dell'Inquisizione portoghese, è stata soprattutto la licenza di stampa alla prima edizione del poema epico camonianiano a muovere moltissime ed erudite penne, ora per elogiare la finezza dell'intellettuale che giustificava l'uso della mitologia pagana quale *ornatus* nell'affabulazione del testo di Camões (VITERBO 1891), ora per puntare il dito contro il gretto censore che avrebbe obbligato il poeta a introdurre le ottave 82-84 del canto X, per esplicitare la natura puramente retorica degli dei dell'Olimpo (RIBEIRO 1975).

Della vita di Bartolomeu Ferreira e della sua formazione, in effetti, pochissimo si conosce. Le note biografiche (MACHADO 1965;

SILVA 1858) lo danno come nato e morto a Lisbona nel XVI secolo, senza aggiungere molti dettagli: sarebbe entrato nell'Ordine domenicano e avrebbe a lungo insegnato Teologia, per poi dedicarsi alla censura dei libri. Gli vengono ascritte due opere originali (una di polemica religiosa e un'agiografia), ad oggi perdute. Si è molto parlato di un convivio diretto tra il frate e Luís de Camões, ma senza suffragare l'ipotesi con prove documentali. Le fonti ci dicono per certo che Bartolomeu Ferreira fu deputato del tribunale del Sant'Uffizio a Lisbona dal 1576, e che firmò per la prima volta una licenza, in qualità di revisore, per l'edizione del *Libro primero del espejo del Principe Christiano* di Francisco Monzón, uscito dalla tipografia di António Gonçalves nel 1571. Di questa tipografia, che lavorava per l'arcivescovo Jorge de Almeida, avrebbe controllato anche il *Sucesso do segundo cerco de Diu* (1574) e altri due testi. La sua attività di revisore proseguì almeno fino al 1595, quando fu sostituito (non senza polemica, per via della competizione tra domenicani e gesuiti in seno al tribunale) dal confratello frate Manuel Coelho, continuando comunque – seppur sporadicamente – a firmare licenze fino al 1603 (ANSELMO 1981). Secondo più recenti stime, avrebbe passato in rivista circa 160 titoli, contando quelli, non indicati da Viterbo, emersi nel corso della storia letteraria: «quasi tutti i poeti contemporanei di Camões sono passati attraverso la critica di questo frate, il cui pensiero, monumento dell'intolleranza di quell'epoca, si trova riflesso negli *Avisos*» (DAMONTE 1982: 353). Di fatto, la supposta clemenza che il frate domenicano avrebbe usato con la prima edizione del poema camoniano, non la usò di certo né per la seconda edizione, né per altre opere letterarie che caddero falcidiate dalla sua mano espurgatrice: il *Palmeirim*, ad esempio, o le opere teatrali di un altro monumento della storia letteraria lusitana, ovvero il drammaturgo Gil Vicente. La generale simpatia che ha suscitato l'inquisitore fin dallo studio che Viterbo gli dedicò nel 1891, alimentata da testi cinquecenteschi alquanto sospetti poiché redatti da quegli stessi autori le cui opere sarebbero dovute passare al vaglio censorio del frate, è ormai fortemente ridimensionata. L'idea che il frate si fosse vieppiù inasprito durante gli anni, soprattutto dopo la morte del cardinale infante Enrico e maggiormente con l'ascesa al ruolo di inquisitore generale del cardinale arciduca Alberto, è patente non solo nel permesso di stampa alla ignominiosa edizione dei *Piscos* del 1584, ma anche in quelle redatte per testi quali, ad esempio, la seconda edizione delle *Obras* di Gil Vicente (1586) e la *Nueva flor de varios y nuevos romances*, stampata prima a Barcellona, Huesca, Madrid e poi a Lisbona nel 1592, come ha ben dimostrato Mario Damonte. Solo sporadicamente, infatti, Ferreira redasse in quegli anni pareri volti a sottolineare il valore culturale di un'opera recensita, o la maestria stilistica e retorica di un autore; si nota, invece, che i suoi *pareceres* si appellano sempre di più alle regole del catalogo tridentino o si limitano a una laconica e asettica affermazione di conformità.

Tuttavia, mancano ancora tasselli più precisi, al momento solo suggeriti o insinuati dagli studiosi, sulla figura di Bartolomeu Ferreira e sul suo personale orizzonte ideologico. Sono ancora da approfondire i suoi reali rapporti con i letterati dell'epoca, il suo ruolo nella denuncia di Diogo de Paiva de Andrade all'Inquisizione per le affermazioni di quest'ultimo su Louis de Blois, o quello da lui svolto nella polemica tra l'unione Duarte Nunes de Leão e l'indipendentista José Teixeira, all'alba del passaggio del Portogallo sotto la Corona spagnola. E sarebbe, infine, utile far luce anche sul suo supposto 'molinismo', dato che nel 1588 approvò, con un articolo ed elogioso *parecer*, il *De concordia et liberi arbitrii* di Luís de Molina. Un miglior inquadramento del censore domenicano, insomma, potrebbe contribuire ad una più completa comprensione della politica culturale ed editoriale nel Portogallo di fine Cinquecento. (V. Tocco)

Vedi anche

Disputa *De auxiliis*; Domenicani, Portogallo; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Letteratura portoghese

Bibliografia

ANSELMO 1981, BL, DAMONTE 1982, RÉGO 1982, RÉVAH 1960, RIBEIRO 1975, SILVA 1858-1958, TEYSSIER 1992, VITERBO 1891

Ferrer, frate domenicano - «Frate Ferrer, catalano, originario di Villelongue vicino a Perpignan [...] ricercò e perseguì gli eretici con costanza e coraggio, colpendoli e spezzandoli con una verga di ferro, come pure i loro fautori e i loro fedeli al punto che il suo nome risuona fino ad oggi come una spada alle orecchie degli eretici», scriveva il suo confratello Bernard Gui mezzo secolo dopo la sua morte.

Ferrer è spesso citato dagli storici sotto il nome di Ferrier. Fece la sua comparsa poco dopo la pace del 1229, come inquisitore delegato dall'arcivescovo di Narbonne, Pierre Amiel, e rimase inquisitore dell'area di competenza dell'Inquisizione di Carcassonne. Esercì anche le proprie funzioni ad Albi a partire dal 1237. Il suo confratello Guillaume Pelhisson scrive: «Arrivarono molte disgrazie agli abitanti d'Albi all'epoca di frate Ferrer, inquisitore, che ne arrestò tanti, li mise al muro, e ne fece pure bruciare, essendo la sua opera il giusto giudizio di Dio».

In seguito all'assassinio degli inquisitori di Toulouse nel maggio del 1242, egli prese l'*interim* del tribunale di Toulouse, con eccezione dell'Agenais, del Quercy e del Nord-Est del Tolosano, affidati a Bernard de Caux. Si è conservata copia (del XVII secolo) di un registro che contiene una deposizione fatta da un vecchio «perfetto» cataro d'Albi nel 1238, e soprattutto una collezione di deposizioni che seguirono la riconquista degli anni 1242-1243 dopo il tentativo di liberazione del paese da parte di Raimondo VII, come pure le confessioni, a volte toccanti, dei superstiti di Montségur.

Questo registro non era che un'antologia. L'inchiesta sistematica nel Lauragais condotta dal suo confratello Bernard de Caux mostra che egli aveva già ascoltato una gran parte della popolazione della regione, convocata a volte fino a Limoux. Intorno al 1242, Ferrer non aveva esitato a scomunicare il conte di Toulouse, Raimondo VII. La scomunica fu annullata da papa Innocenzo IV.

Fu priore di Carcassonne nel 1252. Lì rimase per sei mesi, prima di essere trasferito a Béziers, che lasciò nel 1254. Morì a Perpignan. (J. DUVERNOY)

Vedi anche

Bernard de Caux; Conti di Toulouse; Pelhisson, Guillaume; Toulouse

Bibliografia

DOUAIS 1894, EMERY 1941

Fiamma, Gabriele - Nato a Venezia nel 1533 da Giovanfrancesco, giurista bergamasco, e dalla patrizia veneziana Vincenza Diedo, studiò Latino e Greco con Battista Egnazio (Giovanni Cipelli). Destinato alla carriera militare, creato cavaliere e conte da Carlo V, entrò tredicenne tra i canonici regolari lateranensi di Santa Maria della Carità a Venezia. Nel monastero di San Giovanni in Verdara a Padova approfondì gli studi teologici e seguì le lezioni del domenicano Girolamo Vielmi. Predicatore in diverse città italiane, sin dagli anni Cinquanta instaurò duraturi legami con i Gonzaga: con Ferrante signore di Guastalla, e con il cardinale Ercole, protettore della congregazione, presso il quale fu a Mantova come predicatore per un anno. Dopo la morte di entrambi, si consolidarono i rapporti con i Gonzaga di Guastalla, in particolare con il duca Cesare figlio di Ferrante, al cui fratello Vincenzo, futuro cardinale, dedicava nel 1566 il volume delle *Prediche*. Il 19 marzo 1562 durante la predicazione quaresimale nella cattedrale di Napoli fu denunciato al Sant'Uffizio da Giulio Antonio Santoro, allora vicario arcivescovile a Caserta, e dal frate cappuccino

Girolamo Finucci detto il Pistoia, futuro teologo di Pio V e «zelantissimo persecutore d'heretici» (CUGNONI 1889-1890: 155). La denuncia contro Fiamma si inquadra nell'intensa attività antiereticale contro valdesiani e spirituali svolta nel Regno di Napoli da Santoro, che nel 1562 condusse all'incarcerazione di Giovan Francesco Alois; essa ebbe un picco nel biennio successivo quando Santoro ricoprì la carica di vicario dell'arcivescovo napoletano.

A Napoli, su commissione del cardinal Michele Ghislieri, a Fiamma furono confiscati libri, scritti «et ogni minima polizza» (lettera al duca Cesare Gonzaga, 20 marzo 1562, cit. in OSSOLA 1976: 245); inviato a Roma, fu confinato in monastero. Doveva rispondere dell'accusa di predicazione ereticale, del possesso di libri proibiti ed eretici e della stesura di postille e appunti che i teologi dell'Inquisizione condensarono in quaranta tesi eterodosse, poi ridotte a due. Queste riguardavano il tema della giustificazione, e sostenevano che «la fede senza carità non è fede et che le opere sono quelle che danno la vita alla fede, di modo che né le opere sono utili senza la fede né la vera fede senza le opere» (BAV, Vat. Lat. 6786, f. 356r). Tra i numerosi testimoni interrogati a Napoli si pronunciò in sua difesa Marcantonio Colonna, Gran Connestabile del Regno, al quale nel 1570 il Fiamma dedicò le *Rime spirituali*; Colonna e il duca di Guastalla Cesare, nipote del cardinale Ercole Gonzaga da poco scomparso mentre presiedeva il Concilio di Trento, furono gli autorevoli protettori che lo aiutarono in occasione del procedimento inquisitoriale.

Secondo la linea difensiva di Gabriele Fiamma i libri e gli scritti confiscatigli dovevano essere utilizzati per confutare gli eretici durante la predicazione. Il processo, avviato a Roma nell'ottobre 1562, si protrasse per quasi due anni. Solo il 27 aprile 1564, alla presenza di quindici cardinali del Sant'Uffizio, Pio IV incurante del parere contrario della maggioranza dei consultori assolse «tamquam innocentem» il canonico lateranense inginocchiato davanti a lui, imponendo il silenzio perpetuo sul caso (ACDF, S. O., *Decreta* 1563-1565, f. 73v). La sentenza, che ebbe notevole risonanza, seguiva una serie di clamorose assoluzioni operate da papa Medici nei confronti di prelati ed ecclesiastici legati agli spirituali processati dall'Inquisizione quali Giovanni Morone, il protonotario apostolico Pietro Carnesecchi, i vescovi Tommaso Sanfelice e Gian Francesco Verdura. In un sonetto di poco successivo, Gerolamo Amalteo plaudiva all'amico veneziano come «candida fiamma» purificata da Pio IV preannunciandone l'imminente nomina a vescovo: si indicò come possibile destinazione la diocesi di Citanova, suffraganea del patriarcato d'Aquileia, ma l'elezione papale dell'ex inquisitore Ghislieri pose fine alle aspirazioni all'episcopato del canonico lateranense.

Dopo la morte di Pio IV nel 1565 Fiamma si ritirò a Treviso nel monastero dei Santi Quaranta, dove si dedicò alla stesura delle fortunatissime *Prediche* uscite nel 1566 (in Vinegia, appresso Francesco Senese). Durante il pontificato di Pio V il Sant'Uffizio si sarebbe interessato nuovamente a lui interrogandolo nel 1567 nell'ambito della repressione antiereticale a Mantova, per far luce su contatti risalenti agli anni Cinquanta con predicatori eterodosi del suo Ordine e con familiari del cardinale Gonzaga sospetti d'eresia. Nel 1568 a Roma lavorò come correttore ecclesiastico nella tipografia di Paolo Manuzio, in casa del quale abitò. Nel 1570 pubblicò le *Rime spirituali* in volgare, ristampate nel 1572 e nel 1575 (in Venetia, appresso Francesco de' Franceschi senese): all'origine della fortunata opera, come spiegava nella dedica ai lettori, c'era l'intenzione di togliere dalle mani della gioventù cristiana «il Petrarca e 'l libro delle novelle et altri poco honesti». La critica dell'autore contro le rime amorose e contro ogni commistione tra amor sacro e profano non risparmiò alla raccolta l'inserzione nell'Indice dei libri proibiti di Parma del 1580 e la cessazione delle ristampe. La sanzione era in sintonia con la condanna della poesia sacra di derivazione biblica in volgare e in latino ribadita all'epoca dagli apparati censori centrali, e forse era rafforzata dalle copiose citazioni in volgare tratte dalla Bib-

bia presenti nel ricchissimo apparato espositivo. Seguirono nel 1571 i *Discorsi sopra l'Epistole et Vangeli di tutto l'anno*, dedicati al generale della congregazione e destinati alla formazione del clero (in Venetia, appresso Francesco de' Franceschi senese). Nel frattempo si svolgeva intensa l'attività di predicatore che gli procurò grande fama a Roma durante il giubileo del 1575.

Eletto abate generale nel 1578, compose per l'occasione l'orazione *De optimi Veneti pastoris munere* (Venetiis, apud Aldum). Dopo la condanna delle *Rime* si dedicò a un'imponente opera agiografica in folio rimasta incompiuta intitolata *Le vite de' santi*, i cui primi volumi uscirono nel 1581-1583 (in Venetia, appresso Francesco de' Franceschi senese): si trattava di una esposizione apologetica delle vite dei santi sviluppata in costante polemica contro gli eretici. Ormai celebre autore e ammirato predicatore fu proposto al vescovado di Chioggia nel 1583: in settembre il nunzio a Venezia ne istruiva il processo d'esame, inviato il 29 ottobre a Roma. In Curia, però, la candidatura del Fiamma trovò ostacoli nella Congregazione dell'Inquisizione che non esitò a opporsi alla volontà papale. L'intromissione dei cardinali inquisitori era giustificata dalla bolla *Inter multiplices curas* del 21 dicembre 1566 con la quale Pio V aveva accordato al Sant'Uffizio il potere di mettere in discussione le sentenze assolutorie anche qualora fossero state promulgate in forma solenne dai pontefici nell'esercizio della *plenitudo potestatis*. Non altrettanto fondata sul piano giuridico appare la motivazione di fondo che aveva ispirato l'intervento dell'Inquisizione, secondo la quale chi si fosse macchiato d'eresia, anche se assolto, non poteva più aspirare al vescovato o al cardinalato: di fatto, il caso di Fiamma dimostrava la volontà del Sant'Uffizio di non tener conto delle assoluzioni di Pio IV e di ribadire il principio dell'indelebilità della macchia d'eresia. Solo il 23 gennaio 1584 Gregorio XIII riuscì a conferire la mitra al canonico veneziano, che morì il 14 luglio dell'anno successivo.

(E. BONORA)

Vedi anche

Alois, Giovan Francesco; Bibbia; Carnesecchi, Pietro; Censura libraria; Gregorio XIII, papa; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Mantova; Morone, Giovanni; Napoli; Pio IV, papa; Pio V, papa; Santoro, Giulio Antonio; Venezia

Fonti

ACDF, S. O., *Decreta* 1563-1565
BAV, Vat. Lat. 6786

Bibliografia

BONORA 2007, CUGNONI 1889-1890, FIRPO-MARCATTO 1981-1995, OSSOLA 1976, PISTILLI 1997, SIMONCELLI 1983

Fiandre - La presenza di 'inquisitori apostolici' domenicani nei Paesi Bassi è attestata fin dal medioevo, anche se non sembrano essere stati particolarmente attivi. Il punto di svolta fu rappresentato dall'imporsi della Riforma in Germania e in tutta Europa. Carlo V, imperatore in Germania e sovrano dei Paesi Bassi, cercò di evitare il dilagare delle tensioni che laceravano l'Impero nelle sue terre patrimoniali, che formavano peraltro un insieme composto di Stati e di città un tempo indipendenti e da poco aggregati sotto una sovranità unica e ancora fragile. Una successione di editti sempre più severi impose la repressione di ogni forma di adesione alla Riforma. A partire dall'ordinanza del 14 ottobre 1529, la pena prescritta fu la morte. Intorno al 1559, dopo la pubblicazione di una serie abbondante di disposizioni complementari, venne messa a punto una legislazione, applicabile all'insieme dei Paesi Bassi (i territori posti fino al 1556 sotto l'autorità di Carlo e poi del figlio Filippo II di Spagna) e gestita da Bruxelles. La nuova legislazione andò ben oltre le disposizioni canoniche sull'eresia: essa prevedeva la morte perfino per gli eretici pentiti, vietava ai

giudici di alleggerire le sentenze, imponeva agli accusati l'onere della prova, dichiarava criminale non l'intenzione eretica, com'è di regola nel diritto inquisitoriale, ma la semplice esecuzione di atti materiali che per l'Inquisizione apostolica avrebbero costituito solo indizi, esigeva infine da ogni suddito il possesso di un attestato di 'buon cattolico' rilasciato dal proprio parroco. Si trattava di una legislazione civile e non ecclesiastica, imposta dal sovrano nell'ambito del diritto civile. Ma ben di rado il potere politico ebbe la volontà e soprattutto la possibilità di mettere in atto una legislazione così brutale e priva di duttilità. Del resto non disponeva di un apparato giudiziario necessario all'applicazione di quelle misure. Il frazionamento del Paese in molteplici giurisdizioni largamente autonome – ciascuna delle diciassette province disponeva di un Consiglio di Stato che doveva registrare singolarmente ogni disposizione reale per renderla esecutiva sul proprio territorio –, la rigidità delle disposizioni legali spesso percepite come scandalose, il fastidio che esse recavano agli interessi locali e agli scambi commerciali fecero perdere a quelle misure gran parte della loro efficacia, e nonostante numerose esecuzioni esse non giunsero a bloccare la diffusione delle idee riformate. Oltretutto i vescovi, in quanto inquisitori ordinari, sentendosi privati della loro giurisdizione in materia d'eresia, si opposero energicamente alla loro applicazione senza proporre essi stessi dei mezzi per portare a buon fine una repressione che non potevano attuare efficacemente senza l'appoggio delle autorità civili.

Nessuno sembrò ipotizzare che per risolvere il problema si dovessero riattivare gli inquisitori apostolici medievali, sempre presenti ma privi di mezzi ed esposti all'ostilità del potere politico che li considerava agenti di una potenza straniera. Per rendere efficace la repressione bisognava creare un'istituzione unica che avesse il monopolio del controllo dell'eresia e che godesse del pieno appoggio dell'autorità politica, un'Inquisizione come quella spagnola, creata in Spagna dai Re Cattolici. Era qualcosa di cui né la popolazione né i notabili dei Paesi Bassi volevano sentir parlare. Carlo V tentò invano di crearne una nei Paesi Bassi. Egli delegò inizialmente un consigliere del Brabante, il laico François Van der Hulst (23 aprile 1522), e ottenne dal papa ch'egli a sua volta lo nominasse inquisitore generale dei Paesi Bassi, escludendo gli inquisitori ordinari (1 giugno 1523). Da quel momento in poi, Van der Hulst godeva di poteri equivalenti a quelli di un inquisitore generale spagnolo. Tuttavia, di fronte alla levata di scudi che seguì alla sua nomina, fu necessario esautorarlo dalla carica già nel settembre del 1523. Così ebbe fine il primo tentativo di introdurre l'Inquisizione nei Paesi Bassi.

Il 21 febbraio 1524, su proposta del sovrano, il papa nominò tre inquisitori (Olivier Buedens, Nicolas Houzeau e Jean Coppin) per i Paesi Bassi. Di seguito nominò inquisitore generale il vescovo di Liegi, Erard de la Marck (12 febbraio 1525). Il pontefice li affrancò tutti dall'autorità diocesana e subordinò loro gli inquisitori apostolici esistenti. Ma la nomina di de la Marck, quasi un sovrano straniero, fatta senza l'assenso di Carlo V, raffreddò gli ardori dell'imperatore: il potere dei nuovi inquisitori apostolici fu limitato notevolmente e venne loro vietato di giudicare le infrazioni alle ordinanze. Così fallì il secondo tentativo.

L'imperatore Carlo fece allora di necessità virtù: di fronte alla molteplicità di giurisdizioni tentò di coordinare la loro azione nel miglior modo possibile favorendo quelle che gli sembravano meno pericolose. Poco preoccupato dello sviluppo delle corti episcopali, restrinse il loro campo di azione agli affari strettamente religiosi nonostante le proteste virulente dei prelati. E sviluppò in modo considerevole la giurisdizione civile: in ogni Consiglio provinciale, una commissione composta da due membri ebbe il compito di giudicare le infrazioni alle ordinanze, «senza un lungo processo e così sommariamente da poter agire in breve con ragione ed equità» (editti del 14 ottobre 1529 e del 7 ottobre 1531). Ma fu costretto ad appoggiarsi alle città e a riconoscere la giurisdizione delle corti municipali su quegli stessi delitti: era il prezzo per

la collaborazione con le autorità locali. Ciò non avvenne tuttavia senza tergiversazioni. Nel 1555, il sovrano aveva finalmente superato la sua ripugnanza e la competenza delle corti locali fu chiaramente riconosciuta. Una serie di misure restituì successivamente una parte della loro autorità agli inquisitori apostolici, fortemente appoggiati dal papato, ma i tribunali civili avevano il monopolio nelle azioni legali contro gli anabattisti e il Brabante rifiutò sempre di accogliere l'Inquisizione apostolica. Non si conosce tuttavia molto di come le cose siano andate realmente in pratica.

La crescente durezza della repressione suscitò vive opposizioni. A partire dal 1563, esse si cristallizzarono attorno alle voci della prossima introduzione di un'Inquisizione 'alla spagnola'. Le resistenze trovarono spazio tra la nobiltà e perfino nel Consiglio di Stato. L'aggravarsi della situazione portò Filippo II, residente allora in Spagna, ad abolire il 31 luglio 1566 l'Inquisizione apostolica e a promettere una mitigazione della repressione. Ma erano misure destinate a cadere ancor prima di essere applicate. La governante dei Paesi Bassi, la duchessa di Parma, Margherita d'Austria, travolta dalla crisi iconoclasta dell'estate del 1566, aveva dovuto stabilire autonomamente degli accordi locali di tolleranza con le comunità calviniste, autorizzando anche prediche non rispettose dell'autorità governativa.

Un ultimo tentativo di stabilire un sistema di repressione centralizzato ebbe luogo sotto il duca d'Alba Fernando Álvarez de Toledo. Dal 20 settembre 1567 al 30 ottobre 1576 la repressione fu accentrata dal *Conseil de Troubles*, creato apposta a Bruxelles, che disponeva di commissari in tutto il paese. Il suo raggio di azione non si limitava all'eresia, ma colpendo le infrazioni alle ordinanze comprendeva anche la repressione di ogni dissenso politico. Il *Conseil* non aveva più il monopolio delle azioni legali, ma la sua posizione preminente sembrava avergli assegnato un ruolo centrale. Nel frattempo, ormai decaduta l'Inquisizione pontificia, l'ultimo inquisitore apostolico, Pierre Titelmans, morto nel 1572, non fu rimpiazzato. La Pacificazione di Gand (1576) dette il colpo di grazia al sistema inquisitoriale. La giurisdizione civile fu progressivamente messa a tacere e la giurisdizione sull'eresia fu riservata ai tribunali vescovili. Quanto alle cifre della repressione, nonostante le difficoltà che la frammentazione delle giurisdizioni oppone all'elaborazione di una statistica affidabile, Aline Goosen, l'autrice su cui basiamo questa voce, afferma che, ad un inizio relativamente lento delle inchieste (1520-1530), seguì un aumento di intensità che culminò intorno al 1545 (1551 nelle Fiandre), con livello che si mantenne stabile fino circa agli anni 1561-1562. Seguì, all'inizio degli anni Sessanta del XVI secolo, un calo tanto nel numero di processi quanto nella severità delle sentenze fino alla ripresa vigorosa coincidente con l'attività del *Conseil de Troubles*, che decretò il numero più alto di processi mai avviati fino ad allora. Passato il 1570, e soprattutto il 1586, la repressione si attenuò decisamente e le esecuzioni per eresia cessarono, a seconda delle province, tra il 1573 e il 1632. In totale sotto il regno di Carlo V sarebbero state giudicate tra le 4.000 e le 8.000 persone, e probabilmente 10.000 dopo, soprattutto nelle città; la metà di loro furono forse anabattisti in proporzione molto variabile secondo i luoghi. Le sentenze furono assai diverse. La pena di morte fu usata spesso e riguardò un terzo dei processi in cui l'accusato era presente, una quota che, vale la pena di sottolinearlo, l'Inquisizione spagnola non raggiunse mai.

(J.-P. DEDIEU)

Vedi anche

Carlo V, imperatore e re di Spagna; Enzinas, Francisco de; Filippo II, re di Spagna; Furió Ceriol, Fadrique; Inquisizione spagnola; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Lovanio

Bibliografia

FREDERICQ 1889-1890, GOOSENS 1997-1998, VANDEN BERGHE 1890

Fiascaris, Marta - Nata a San Daniele del Friuli nel 1610, da Antonio Fiascaris da Volterra, residente a San Daniele, e da una certa Elena. Una testimonianza parla anche di una sorella non meglio identificata. La famiglia materna apparteneva alla comunità ebraica, dalla quale si era staccato per primo uno zio, convertitosi e divenuto cappuccino, quindi la madre di Marta. Nella località friulana si era formato, intorno al 1631, un gruppo di devote, sotto la guida del parroco Geronimo Bettina, forse influenzato dalla spiritualità di san Filippo Neri. In tale contesto si era imposta la figura della giovane Marta, che con la compagna Giacomina Clara teneva un comportamento tale da attirare il consenso generale e una certa fama di santità. Le giovani vivevano ritirate, praticavano l'orazione mentale, si confessavano e comunicavano quotidianamente dal curato. Marta sottolineava anche esteriormente la propria tensione mistica, diffondeva la descrizione delle sue visioni e alcune idee che era andata elaborando. Un supporto importante per lei era rappresentato dal parroco che si pose al suo seguito e raccolse le sue parole, mettendole per iscritto. La fama si diffuse largamente nella regione e si ventilò la possibilità di far nascere una nuova famiglia religiosa sotto la direzione della donna. Proprio il suo successo provocò l'intervento delle autorità religiose, anche se con molte incertezze iniziali. La causa, infatti, nel suo nascerne mise in luce il difficile equilibrio esistente tra i diversi Ordini religiosi, e in primo luogo tra quelli responsabili del controllo di fede – da un lato –, tra il tribunale inquisitoriale e quello patriarcale – dall'altro.

La carica di inquisitore di Aquileia e Concordia spettava a un francescano conventuale, cui però poteva accompagnarsi, a vario titolo, un membro dell'Ordine domenicano, di grande peso in quei territori. In questo caso, al fianco dell'inquisitore fra' Ludovico da Gualdo dei minori conventuali, troviamo i domenicani fra' Angelico de Rocca e fra' Pietro Martire da Bologna, consulenti in particolare per la revisione dei libri. Furono proprio costoro a venire per primi coinvolti nel caso, forse chiamati in causa dallo stesso curato, che avrebbe tentato in qualche modo di cautelarsi, cercandone l'appoggio. A causa della crescente fama di Marta, cui erano attribuiti anche miracoli, e che stava raccogliendo un notevole seguito anche tra i religiosi, sostenuta particolarmente dallo zio, ci fu un primo intervento del patriarca che non sembrò però conseguire i risultati sperati, a parte il sequestro di molte carte che potevano incriminare il gruppo. L'inquisitore sospettava anche la madre di Marta, povera e malata, di approfittare del ruolo della figlia per ottenere qualche vantaggio economico e sociale. L'appoggio dei cappuccini, e in particolare di fra' Giacomo Gera, propensi a esaltare il ruolo dei mistici, rischiava però di mettere in cattiva luce l'operato dell'inquisitore, che si risolve a rimandare ancora il proprio intervento, inviando in sua vece due domenicani, il cui Ordine, del resto, stava promuovendo la spiritualità oratoriana.

Questi ultimi riuscirono a convincere il curato e Marta di essere caduti in errore e della necessità di rendersi al tribunale come *sponsae comparentes*. Così avvenne a San Daniele, il 12 gennaio 1639, per ambedue gli imputati. La donna confessò di avere creduto e insegnato che gli infanti morti senza battesimo non erano perduti, ma salvi grazie alla misericordia di Dio che li avrebbe fatti battezzare da Giovanni Battista dopo il giudizio universale. Nel suo pensiero fin dagli inizi appare con forza la fede in un Dio d'amore e di misericordia, che non guarda al peccato originale, punendo piuttosto il peccato volontario abituale. Marta sembrava rispondere in particolare alle angosce di tante madri di bambini morti subito dopo la nascita, che avevano cercato consolazione in alcuni santuari, come quello carnico della Madonna di Trava. Colpisce in lei la forza del convincimento, che trapela anche nel momento della prima sottomissione. Il 14 gennaio la Fiascaris e don Giacomo Bettina vennero riconciliati con le abituali penitenze. Il curato non avrebbe dovuto più occuparsi del gruppo di devote, che avrebbero potuto comunicarsi solo settimanalmente: una misura, questa, che avrebbe colpito più in generale il diffondersi di una

sensibilità sacramentaria e devozionale che finiva per destare più preoccupazione che consenso tra i vertici ecclesiastici. Marta, che aveva scaricato di ogni responsabilità don Bettina, avrebbe dovuto abitare lontana dalle compagne e tenersi occupata manualmente.

Dieci anni dopo, nel giugno 1649, a fronte dello straordinario successo che la Fiascaris riscuoteva ormai in tutti gli strati sociali e in un territorio piuttosto ampio, il caso riesplse. La denuncia venne questa volta dai gesuiti del collegio triestino, che si erano trovati a fronteggiare l'entusiasmo sia dei cappuccini sia delle monache del vicino monastero benedettino – unica casa religiosa femminile di quella diocesi –, e di altre donne loro collegate. Qualcuna tra queste fedeli poteva essere particolarmente in sintonia con Marta grazie alle comuni radici ebraiche, ma è altresì possibile che si fosse creata una forte rete di solidarietà femminile tra le devote. Il vescovo di Trieste aveva avviato un'indagine, non esistendo in quella sede un tribunale inquisitoriale, ma un gesuita inviò delle lettere a un medico di San Daniele, che decise di presentarle all'inquisitore di Udine. Venne subito inviato il vicario del Sant'Ufficio perché raccogliesse informazioni, anche se, in ossequio alle direttive imperiali, l'ordinario triestino rifiutò la sua collaborazione. Le notizie raccolte risultarono comunque allarmanti; si diceva infatti che si fosse formata una setta, detta delle 'martiste', che considerava Marta Fiascaris come inviata da Dio. Nei mesi successivi dovettero essere allertati i confessori, perché si ebbe un succedersi di testimonianze spontanee da parte di persone prese da scrupoli, che in qualche caso ribadirono la buona impressione ricavata dall'incontro con Marta: «noi stavamo con devotone a sentir queste cose sante e ci maravigliavamo, cioè havevamo diletto nel sentir una donna parlar così bene di cose di devotone» (AAUd, *Sant'Ufficio, Processi*, b. 33 [=1310], n. 82, c. 90r-v). Si evidenziò anche la frattura con l'antica compagna, Giacomina, che volle deporre contro la donna. Un predicatore francescano fu deputato a raccogliere nuove testimonianze a San Daniele e così si arrivò alla detenzione della Fiascaris il 25 marzo 1650, mentre la Congregazione romana invitava a «procedere con destrezza, trattandosi d'una femina la quale, discredita dal S. Ufficio, farà dileguare l'opinioni che s'hanno della santità» (AAUd, *Epistolae S. Officii*, 1647-1659, b. 61 [=1338], lettera del 18 giugno 1650).

A essere messo sotto inchiesta fu il culto che lei avrebbe suscitato, la promessa di fondare un nuovo Ordine religioso, forse già con un abito, e le visioni che la presentavano nella gloria divina. Nel suo messaggio emerge sempre la fede nella potenza e nella misericordia di Dio, di cui Marta si riteneva efficace messaggera. Nei suoi scritti, nei libretti e nelle molte lettere, è forte la coscienza di avere superato i limiti del suo sesso e della stessa condizione umana, partecipando non solo delle qualità della Vergine, ma addirittura di quelle di Cristo, entrando nella divinità e celebrando l'eucarestia nei cieli, facendosi anzi essa stessa eucarestia. Il 'farsi Cristo', presente in molte esperienze di santità, in lei è profondamente vissuto, non solo attraverso le stimmate, ma addirittura fino alla previsione della propria resurrezione tre giorni dopo la morte. Le sue parole fremono di passione per lo sposo divino, ammaestrano il clero invitandolo a purezza e devozione, attaccano peccatori, musulmani, eretici ed ebrei, pur vantando Marta come un suo privilegio di provenire dall'ebraismo (lo si evince da un unico passaggio processuale). La donna si richiamava soprattutto ai santi apostoli e martiri, a san Francesco, a san Filippo Neri, e disegnava una religiosità intessuta di fiducia, lontana da troppe penitenze. Purezza virgineale e compassione, oltre alla frequenza assidua ai sacramenti, erano le vie maestre per il cielo, assieme alla fede nel messaggio di cui lei stessa era portatrice come apostola del divino. Marta insegnava che i dottori non potevano limitare la misericordia di Dio verso i piccoli morti senza battesimo, non avendo questi ultimi peccato con la volontà, posto che alla fine del mondo sarebbero rimasti due soli luoghi: paradiso e inferno. Protestava più volte negli scritti di voler rispettare i superiori, ma di non poter tradire la verità: «Non è il dovere che io dichi con

la lingua una cosa e nel core senti una altra [...]. Se Idio non mi rinova uno altro core, non puoso dire in altro modo di quel che dico» (AAUd, *Sant'Ufficio, Processi*, b. 35 [=1312], n. 82, fasc. *Lettere di Marta Fiascaris, di Elisabetta et d'altre*, s.d.) La donna evidenziava così la contraddittorietà di un'azione che obbligava a giurare il vero, piegandosi però a nascondere il proprio cuore. Pressata dai giudici, Marta si piegò, soffrendo e suggerendo di tanto in tanto che non tutto era falsità, ma che qualcuno le aveva ispirato molte cose e fatto grandi grazie. «Io sono in luogo di verità e, sì come altrove non direi mai una bugia, così molto meno la voglio dir qui. È vero che se bene per me stessa sono indegnissima, con tutto ciò il grand'Iddio si è compiaciuto di fare a me honori maggiori che alla Madonna santissima. Però, sì come l'honore è di chi lo fa, non di chi lo riceve, così l'honore fatto a me da Dio penso sia dell'istesso Iddio, tanto più che essendo io creatura di Dio, honorando me Iddio honora una cosa sua e così l'honore ritorna a sua divina maestà. Di più anco l'honore ch'ha fatto a me tutto il paradiso e tutte le creature ritorna all'istesso Iddio» (b. 33 [=1310], n. 82, c. 184v).

Nel 1652 Marta fu trasferita dalle carceri del castello luogotenenziale a quelle, molto più dure, del palazzo patriarcale, e nel timore che la sua fama restasse intatta, fu isolata da tutti. Le sue fedeli vennero separate e tre di loro abiurarono, tra l'incomprensione di molti, che non trovavano in Marta se non pura devozione. La carcerazione sfinì la sua salute e gli interrogatori la prostrarono psicologicamente: in cella la Fiascaris continuò a piangere, ripetendo che la sua anima non voleva tradire, mentre le chiedevano di accettare qualcosa di cui non era convinta. Non voleva offendere Dio, da cui riteneva di essere stata ispirata, e si tormentava smarrita. Alle amiche triestine dava appuntamento in cielo, comunicando di essere ormai disposta a obbedire all'Inquisizione. Dopo alcune difficoltà provocate dal nuovo luogotenente veneziano, l'8 gennaio 1653 fece l'abiura nel palazzo patriarcale, per la sua infermità e per tenere tutto in forma riservata, anche se si ebbe ugualmente un concorso di molti. Fu condannata a dieci anni di carcere e, ormai gravemente malata, il 2 febbraio 1656 venne trasferita nell'ospedale maggiore, da dove poi, il 27 maggio 1656, si decise di rimandarla a San Daniele. Qui si chiuse la sua vicenda, che solo un certo Francesco Fabrizi, suo nipote, molti anni dopo sembrò voler riaprire, chiedendo indietro gli scritti della 'santa donna', protestandosi convinto della sua ortodossia e finendo così per suscitare una risposta scandalizzata da parte dell'inquisitore.

(G. PAOLIN)

Vedi anche

Beatas, Portogallo; *Beatas*, Spagna; Canonizzazione dei santi; Carlini, Benedetta; Di Marco, Giulia; *Discretio spirituum*; Donne e Inquisizione; Fabbroni, Francesca; Ferrazzi, Cecilia; Filippo Neri, santo; Finzione di santità; Gambona, Lucia; Janis, Maria; Mellini, Angela; Roveri, Lucia; Scorza, Maria Simonetta

Fonti

AAUd, *Sant'Ufficio, Processi*, b. 25 (=1302), n. 883; bb. 33-35 (=1310-1312), n. 82; b. 38 (=1315), n. 251

AAUd, *Miscellanea*, b. 71 (=1348), c. 11v

AAUd, *Epistolae S. Officii*, 1614-1646, b. 60 (=1337); 1647-1659, b. 61 (=1338)

ASVe, *Carte Tommaso Gar*, n. 1

ASVe, S.U., *Processi*, b. 98, fasc. 3

Archivio del Capitolo di Udine, *Archivio antico ospedale, Deliberazioni del Consiglio*, n. 9, 1648-1666, cc. 96v-97r

Biblioteca Civica 'Vincenzo Joppi' di Udine, *Fondo principale*, ms. 785 A (*Le placitationi di Marta Fiascaris di S. Daniello*)

Bibliografia

ROMANELLO 1991, TREBBI 2002-2003

Figli dello Spirito Santo - I Figli dello Spirito Santo, che una storiografia disattenta ha per lo più definito guglielmiti (termine mai presente negli atti inquisitoriali), sono i devoti e le devote di Guglielma da Milano. Tale denominazione si trovava in un foglio contenuto in un salterio che Andrea Saramita aveva dato a *frater* Girardo da Novazzano, probabilmente un terziario dell'Ordine degli umiliati, che ne parla in occasione dell'interrogatorio inaugurale dei processi del 1300. Titolari dell'inchiesta sono i frati predicatori Guido da Cocconato e Raniero da Pirovano, con la partecipazione di frate Lanfranco da Bergamo, e i notai roganti sono Manfredo da Cera e Beltramo Salvagno. Gli atti processuali superstiti sono contenuti nei quattro quaderni delle imbreviature di quest'ultimo. La fonte incompleta presenta una impostazione di tipo logico e cronologico. La disposizione privilegia un criterio di compilazione razionale in cui gli interrogatori dei principali imputati (Andrea Saramita, un laico, e Maifreda da Pirovano, *soror* dell'Ordine delle umiliate di Biassono e nipote del cardinale Conte Casati) sono collocati ad apertura del primo e secondo quaderno e gli interrogatori delle *sorores* umiliate seguono l'uno dopo l'altro. Tale struttura rivela le finalità costruttive del registro: una sorta di manuale che indica una procedura, sebbene tramandato nella inusuale forma di *quaterni imbreviaturarum*.

I processi si svolgono a Milano presso il convento di Sant'Eustorgio dove gli uomini, salvo rare eccezioni, vengono interrogati «in camera ubi fit officium», mentre le donne laiche sono ascoltate nella chiesa adiacente. Gli interrogatori più delicati, dai quali sembra che gli inquisitori si aspettino le maggiori rivelazioni e, in particolar modo, quelli di personaggi legati alla fase istruttoria del processo si svolgono nel convento domenicano, ma «in cella parva» o «in cella magna». Si tratta degli interrogatori di *frater* Girardo da Novazzano, prete Mirano da Garbagnate e Iacopo da Ferno, ma anche della più tarda e importante deposizione di Ottorino da Garbagnate. Gli interrogatori delle *sorores* umiliate hanno sempre luogo nelle case dell'Ordine, tranne nel caso di *soror* Maifreda da Pirovano interrogata «in ecclesia fratrum domus Humiliatorum de Marliano».

Le deposizioni iniziano il 18 luglio 1300 e terminano il 23 dicembre 1300. In seguito, alcuni atti testimoniano la chiusura finanziaria delle inchieste: il 25 e il 26 marzo 1301 sono riportate due dichiarazioni di pagamento, il 12 febbraio un ulteriore interrogatorio fa luce sugli eventuali beni posseduti da Guglielma di cui gli inquisitori volevano conoscere l'entità patrimoniale. La prima fase degli interrogatori, compresa tra il 18 luglio e il 23 agosto, si articola in due momenti: il primo caratterizzato dalla fase istruttoria in cui, sulla base della deposizione del *relapsus* frate Girardo da Novazzano e, in modo minore, di Iacopo da Ferno e Mirano da Garbagnate, viene strutturato uno schema di domande fisso su cui si baseranno la prima tornata di interrogatori e la immediatamente successiva e rapida confessione degli stessi imputati. Da tale schema si svincolano gli interrogatori di Andrea e di *soror* Maifreda che hanno andamento autonomo. La seconda fase, dal 29 agosto al 3 settembre, presenta una nuova ondata di comparizioni, caratterizzate dalla brevità delle registrazioni e da modalità di convocazione poco chiare a cui segue l'emissione delle sentenze contro Guglielma e Andrea Saramita (entro il 10 settembre). Dal 19 al 25 settembre, e poi dal 19 al 27 ottobre, in seguito ad una rivelazione di Allegranza Perusio si inaugura una nuova ed inaspettata fase processuale. L'episodio protagonista è un convivio tenutosi a casa di Iacopo da Ferno su cui gli inquisitori si soffermano in molte occasioni perché in tale circostanza *soror* Maifreda avrebbe pubblicamente rivelato che Guglielma era l'incarnazione dello Spirito Santo. Dal 6 ottobre al 23 dicembre vengono emesse le condanne minori e le assoluzioni.

Il gruppo dei Figli dello Spirito Santo aveva consolidato abitudini onomastiche e rituali: Andrea Saramita viene definito «primus unigenitus», perché per primo fu istruito da Guglielma, *soror* Maifreda è chiamata «dominus vicarius» o «dominus Dei gratia».

Si tratta di definizioni contenute nelle formule di saluto di alcune lettere che il chierico Francesco da Garbagnate, figlio di Gaspare e stretto collaboratore di Matteo Visconti, aveva indirizzato alla propria *familia*, come si legge in un'altra missiva («Sappiate che sto bene e sono contento, di voi e del vicario mio signore, e di tutta la sua famiglia desidero ricevere notizie»). I Figli dello Spirito Santo appartenevano ad una *familia* religiosa con forti connotazioni identitarie e identificative, oltre che con una riconosciuta gerarchia interna. In onore di Guglielma il chierico Francesco aveva scritto due canzoni sullo Spirito Santo; anche *soror* Maifreda componeva litanie e ritmi sullo Spirito Santo, mentre Andrea possedeva «libri e scritti su santa Guglielma» da ascoltare, leggere e cantare insieme in sua devozione. La cultura religiosa e la spinta palinogenetica dei Figli dello Spirito Santo arrivano ad elaborare i testi sacri: sappiamo di una *Epistola di Sibilla ai Novaresi*, di una *Profezia del profeta Carmeo* e di uno scritto intitolato *A quel tempo disse lo Spirito Santo ai suoi discepoli*. Carmeo e Sibilla sono identificabili con i primi devoti di Guglielma.

Accanto all'identificazione gerarchica della congregazione viene assunta anche una allargata consuetudine onomastica. Ai figli dei devoti vengono impartiti nomi collegati a Guglielma: il femminile *Felix* o *Filixolla* e il maschile *Filixollus* derivati dall'aggettivo sostantivato *Felix* attribuito alla donna, mentre altri vengono chiamati *Paraclitus* o *Paraclitolus* in più chiaro riferimento ad un clima di attesa dello Spirito Santo. L'adesione ad un orizzonte devozionale coerente si presenta anche in una *professio in signis*: come Guglielma indossava vesti color *moreto*, così i devoti e le devote portavano abiti dello stesso colore nei momenti d'incontro. I Figli dello Spirito Santo non fanno scelte devozionali ai margini della religione ufficiale: il culto coinvolge uomini e donne di chiesa (prete Mirano da Garbagnate titolare della chiesa di San Fermo, il chierico Francesco da Garbagnate, Guglielmo cappellano della chiesa di San Benedetto, le *sorores* umiliate Maifreda, Fiordebollina, Agnese, Migliore, Giacoma, Pietra) ed edifici sacri milanesi (Santa Maria alla Canonica, Santa Eufemia, Santa Maria Minore, l'abbazia cistercense di Chiaravalle, oltre che la *domus* delle umiliate di Biassono). La volontà di consolidare il culto di santa Guglielma assume forme decorative: prete Mirano da Garbagnate aveva dipinto la figura di santa Guglielma (attribuendole il nome di santa Caterina) nelle chiese di Santa Maria Minore e Santa Eufemia, dove i coniugi Stefano e Adelina Crimella si prenderanno cura dell'immagine; ser Danisio Cotta fa raffigurare l'immagine della donna sopra il sepolcro del fratello nella chiesa di Santa Maria alla Canonica; presso la *domus* delle umiliate di Biassono sopra un altare un drappo rappresenta Guglielma nell'atto di liberare giudei e saraceni dal carcere.

Coloro che verranno definiti Figli dello Spirito Santo in onore di Guglielma agiscono a vari livelli nella realtà religiosa milanese e appartengono a ceti cittadini diversi. La disponibilità finanziaria è dimostrata dalla qualità degli oggetti utilizzati per il culto di Guglielma: il chierico Francesco aveva comprato un drappo ultramarino vergato di seta e oro, una tovaglia lunga otto braccia di seta bianca lavorata in oro con i capi in seta rossa, una tovaglia dorata per il calice; a ciò si aggiunge la presenza di un calice, un turibolo, un frontale, tre piviali di seta per una messa celebrata da *soror* Maifreda. Con buona probabilità, è la notizia di tale celebrazione ad attivare nel 1300 l'azione degli inquisitori Guido da Cocconato e Raniero da Pirovano che agevolmente possono offrire una lettura eversivamente eretica forzando parole e azioni vissute in un clima di attesa manifestazione dello Spirito Santo.

(M. BENEDETTI)

Vedi anche
Guglielma da Milano; Milano, età medievale

Bibliografia
BENEDETTI 1998, BENEDETTI 1999

Filippo II, re di Spagna - Figlio dell'imperatore Carlo V e di Isabella d'Avis, nacque il 21 maggio 1527 a Valladolid. Filippo fu il primo principe nato in Castiglia fin dai tempi del principe Juan (1478), figlio dei Re Cattolici, evento che eccitò le aspettative delle *élites* del regno in quanto rafforzava la loro identità all'interno degli eterogenei territori ereditati da Carlo V. Nei suoi primi anni di vita crebbe sotto la protezione della madre, che scelse accuratamente il personale che avrebbe dovuto servirlo, ma l'impazienza delle *élites* castigliane nel dominare l'*entourage* del principe le portò a chiedere all'imperatore che sistemasse il figlio in una casa diversa rispetto a quella della madre. Nel 1533 il principe Filippo fu ricevuto nell'Ordine del Toson d'Oro, rito che comportava il primo passo in direzione di un'indipendenza dall'ambiente femminile in cui fino a quel momento era vissuto, e nel 1535 gli fu creata una casa propria. Il duca d'Alba (Fernando Álvarez de Toledo), Juan de Tavera, Francisco de los Cobos e Jerónimo Suárez de Carvajal, membri del cosiddetto 'partito castigliano', più tradizionalista, furono incaricati di presentare all'imperatrice una terna di candidati affinché fosse scelto il precettore del principe Filippo. Contro ogni pronostico, il 1 marzo del 1535 fu nominato Juan de Zúñiga y Avelaneda, le cui inclinazioni umaniste (erasmiane) erano ben conosciute, il che comportò un duro colpo per il gruppo castigliano.

L'euforia che aveva colto l'imperatore dopo la battaglia di Mühlberg (1547) lo portò a pensare che il figlio avrebbe potuto ereditare tutti i territori che lui stesso aveva ottenuto, e per tale ragione ritenne conveniente che il principe realizzasse un viaggio per tutti i suoi domini allo scopo di essere conosciuto dai suoi futuri sudditi. Il viaggio avvenne nel 1548; ma Carlo V comprese che affinché il figlio fosse accettato da tutti i regni e territori avrebbe dovuto presentarsi con la casa della dinastia, la Casa di Borgogna (nella quale si sentivano integrate le *élites* di tutti i territori), e non con quella di Castiglia, che era di un regno particolare. Conseguentemente nominò il duca d'Alba *mayordomo mayor* e lo inviò in Castiglia affinché, in forza della sua carica, organizzasse la casa del principe concordemente con il modello borgognone prima di iniziare il viaggio. Il processo ebbe chiare ripercussioni sulla grandezza della Casa di Castiglia, che si ridusse sensibilmente, e sull'assimilazione di determinate sezioni della casa che assunse quella di Borgogna. Stavolta la fazione castigliana non protestò e si sentì di condividere tale decisione, senza dubbio perché i suoi membri più rappresentativi riuscirono a inserirsi in tale servizio. Né il duca d'Alba, dal suo importante posto di *mayordomo*, né i membri della fazione castigliana riuscirono tuttavia a guadagnarsi la fiducia del giovane principe; al contrario, l'ambiente umanista nel quale si sviluppò il viaggio e l'accoglienza che gli riservarono le diverse *élites* dei territori che attraversò servirono a che il gruppo umanista si avvicinasse al giovane principe e acquisisse influenza nelle decisioni che prendeva: l'esponente di spicco di tale gruppo fu Ruy Gómez da Silva, principe d'Eboli. Fu comunque nel corso del viaggio di Filippo in Inghilterra, iniziato il 12 luglio 1554 al fine di contrarre matrimonio con Maria Tudor, che il nobile portoghese divenne un grande capofazione di corte, in virtù del rapporto quotidiano che instaurò con Filippo.

Dopo la dieta di Augusta (1555), nella quale venne riconosciuta la divisione tra confessioni religiose esistente nell'Impero, Carlo V abdicò lasciando al fratello l'Impero e al figlio Filippo un insieme di territori che mai in precedenza erano stati uniti. I suoi domini non avevano quindi istituzioni comuni e, inoltre, buona parte di essi cominciavano a essere divisi a causa del credo religioso. Per tale motivo a conclusione della guerra con la Francia, dopo aver sperimentato il fallimento politico e religioso in Inghilterra a seguito della morte della moglie Maria Tudor (1558) e dopo aver disposto la vigilanza nelle Fiandre e nei Paesi Bassi affinché non proliferasse l'eresia, nel 1559 Filippo tornò nella Penisola iberica proprio quando il tribunale dell'Inquisizione di Valladolid celebrava il secondo *auto de fe* contro il circolo dei luterani della città. In quel momento l'Inquisizione spagnola, salda e belligerante nelle

mani dell'inquisitore generale Fernando de Valdés, aveva avviato un'imponente repressione antiluterana, che colpì duramente gli ambienti religiosi e intellettuali di Siviglia e Valladolid e portò all'arresto più clamoroso di quegli anni: quello del primate di Spagna e arcivescovo di Toledo, Bartolomé de Carranza, una causa che sarebbe diventata aspro motivo di contesa tra Filippo II e l'Inquisizione spagnola da una parte e Roma e il pontefice dall'altra.

Una volta in Castiglia, alla fine del 1559, Filippo II convocò le Cortes, che si riunirono a Toledo (1560). In questa città il sovrano si presentò con tutta la sua famiglia: la sua terza sposa, Isabella di Valois, il figlio, il principe Carlo, designato come erede al trono, il fratello Giovanni d'Austria, al quale venne predisposta una casa; la sorella, la principessa Giovanna, che era stata reggente durante la sua assenza dai regni. Sebbene il dominio della fazione ebolista nella corte di Toledo fosse completo, i progetti politici e l'ideologia religiosa che il giovane sovrano pensò di mettere in atto meglio si confacevano alla religiosità e all'ideologia delle *élites* castigliane. A partire dal 1564, dopo aver saputo del deterioramento della situazione nei Paesi Bassi, con la cui nobiltà Eboli aveva rapporti amichevoli, e dopo aver effettuato una visita nell'amministrazione delle finanze, espellendo gli amici di Eboli, l'influenza del nobile portoghese diminuì e, a partire dal mese di agosto di quello stesso anno, questi venne relegato al posto di *mayordomo mayor* del principe Carlo, carica che ricoprì fino alla morte di quest'ultimo, avvenuta nel 1568. Parallelamente, Filippo II iniziò un processo di confessionalizzazione secondo i dettami del Concilio di Trento ma adattandolo all'ideologia, alla religiosità e agli interessi dell'*élite* castigliana. Per realizzare tutta questa trasformazione politico-religiosa Filippo II nominò Diego de Espinosa inquisitore generale e presidente del Consiglio di Castiglia (mai un inquisitore generale aveva assommato in sé tanto potere) e contemporaneamente inviò il duca d'Alba a capo di un'ambasciata a Bayonne (insieme con la regina Isabella di Valois) per convincere Caterina de' Medici ad adottare una politica intransigente nei confronti degli ugonotti francesi. Due anni dopo, nel 1567, Filippo II lo nominava generale di un esercito con il compito di sedare la rivolta a sfondo religioso dei Paesi Bassi. Di fronte allo sfaldamento dell'autorità regia e alla sfida alla religione cattolica Alba avrebbe dovuto imporre l'ordine prima che il re si recasse a visitare quei territori l'anno successivo; ma Filippo II non lasciò la Penisola per via dei problemi che si accumularono nel 1568 (la rivolta dei *moriscos* di Granada, la morte della moglie Isabella di Valois e la disobbedienza, incarcerazione e morte del figlio Carlo). La fiducia che Filippo II ripose su Espinosa gli permise di istituire una rete clientelare basata sui *letrados* delle *élites* urbane castigliane. Questo gruppo si adoperò per articolare politicamente la monarchia all'interno di un contesto ideologico e religioso proprio delle *élites* castigliane, cioè all'interno di un cattolicesimo che giustificava l'azione politica della nuova monarchia, ciò che provocò gravi scontri e conflitti di giurisdizione con Roma. Si comprende in tal modo che la riforma degli Ordini religiosi promossa da Filippo II non coincideva esattamente con quella che Roma intendeva realizzare e che nemmeno il contenuto delle prediche e della catechesi che essi impartivano corrispondeva con la religiosità promossa dai pontefici. Da parte loro i *letrados* castigliani esercitarono la loro attività simultaneamente come politici e come legislatori, il che diede alla monarchia di Filippo II un aspetto di centralismo e di efficienza esemplari. Ebbene, vista la complessità del processo di confessionalizzazione e la mancanza di istituzioni politiche comuni a tutti i regni, affinché le decisioni avessero efficacia si ricorse alle relazioni clientelari, così come per discutere i problemi e prendere decisioni vennero formate delle Giunte (*Juntas*), organismi carenti di regolamentazione e di giurisdizione (alle quali partecipavano specialisti sui temi da trattare), il cui unico requisito per la loro esistenza fu la volontà regia.

La monarchia ispanica che le *élites* castigliane riuscirono a delineare raggiunse il proprio acme con la conquista del Portogallo (1580). A partire da quel momento l'ambizione del Re Prudente

sembrò non avere limiti agli occhi dell'Europa e dello stesso pontefice: alla conquista dell'impero portoghese si aggiunsero la spedizione contro l'Inghilterra (Invincibile Armata, 1588), i progetti di conquista della Cina (proposta del gesuita Alonso Sánchez, 1588) e, infine, la pretesa di Filippo II di imporre la figlia Isabella Clara Eugenia sul trono francese (a partire dal 1589). Il concetto di 'monarchia universale' era più vicino che mai a passare dal mondo delle idee alla realtà tangibile. Tutto ciò esasperò gli animi delle *élites* degli altri regni della monarchia (che si vedevano escluse dal governo) e della stessa Chiesa, che vedeva continuamente invasa la sua giurisdizione e sottomessa la sua dottrina, piegata agli interessi politici della monarchia. Il gruppo di *letrados* castigliani dei quali si valse il sovrano per governare e impiantare la fede cattolica soppiantò le altre *élites* sociali che non si identificavano con gli interessi del partito castigliano; allo stesso tempo la religiosità promossa, troppo formalista e intellettuale per essere controllata, deluse le aspettative. Il risultato fu che durante gli ultimi anni del Re Prudente si innescarono una serie di mutamenti che avrebbero prodotto ripercussioni decisive nella monarchia ispanica durante il regno del figlio, Filippo III.

In primo luogo i *letrados* castigliani furono protagonisti del processo istituzionale che contrassegnò la forma di governo della monarchia ispanica, il sistema polisindacale, fondando i Consigli e conferendo loro giurisdizione nel corso degli anni Ottanta del Cinquecento: i Consigli d'Italia e d'Aragona, nel 1579, quello di Guerra nel 1586, quello di Portogallo nel 1587, quello delle Fiandre e la Camera di Castiglia nel 1588, quello delle Finanze nel 1593, ecc. (a non contare altre misure complementari come l'organizzazione dell'Archivio di Simancas). Tale processo condusse alla separazione delle due funzioni, *jurisdictio* e *gubernaculum*, che esercitavano i *letrados*. A partire da quel momento essi si incaricarono di applicare la giurisdizione di detti organismi, il che lasciò allo scoperto la funzione politica, che fu occupata dai nobili e dalle fazioni contrarie al gruppo castigliano.

Roma era cosciente del fatto che l'opposizione alla propria influenza nel governo della monarchia risiedeva nei *letrados* e nei *regidores* castigliani, e anche del fatto che il sovrano era vecchio e che non sarebbe vissuto a lungo. Per tale ragione il pontefice pensò di formare un gruppo politico che, integrato nel governo della monarchia, agisse in accordo con gli interessi di Roma. Tale processo fu preparato con tutte le precauzioni possibili intorno ai membri della famiglia reale come Isabella Clara Eugenia, l'arciduca Alberto e l'imperatrice Maria, per controllare poi la persona del giovane principe, il futuro Filippo III.

La riforma degli Ordini religiosi intrapresa da Filippo II secondo i propri interessi produsse il fiorire di una spiritualità radicale in personaggi lasciati ai margini che aspiravano a un vissuto più autentico della fede. Tale radicalismo religioso, nato nella seconda metà del XVI secolo, fu noto come il movimento dei *descalzos* o dei *recoletos*. I *descalzos* fecero riferimento a Roma. Risulta logico, pertanto, che nel corso del regno di Filippo II questo tipo di religiosità non fosse ben visto dalle *élites* della monarchia e che i risultati ottenuti dalla corrente *descalza* fossero dovuti all'appoggio offertole dal gruppo politico escluso dal potere. Tutti questi movimenti – e non poteva essere altrimenti – furono appoggiati dai pontefici, specialmente da Clemente VIII (1592-1605), che anelava ad assoggettare gli Ordini e a riportarli alle loro origini, come lui stesso confessò in numerosi scritti, e allo stesso tempo a liberarsi della pressione che Filippo II esercitava nella materie ecclesiastiche.

È necessario infine ricordare che la politica seguita dal Re Prudente su più fronti fu portata avanti anche grazie all'imposizione di gravosi tributi che ricaddero in primo luogo sui sudditi castigliani, il che suscitò numerose critiche e portò alla stesura di diversi scritti polemici. Così durante gli ultimi anni di vita Filippo II fu cosciente dei limiti della sua monarchia e si vide costretto a correggere la sua politica: il 2 maggio 1598 cedette le Fiandre alla figlia

Isabella Clara Eugenia, che contrasse matrimonio con l'arciduca Alberto; il 6 maggio firmò la pace con Enrico IV di Francia (pace di Vervins). Il sovrano morì all'alba del 13 settembre del 1598 nel palazzo-monastero di San Lorenzo dell'Escorial.

(J. MARTÍNEZ MILLÁN)

Vedi anche

Alumbradismo; Arias Montano, Benito; Biblisti, processi ai, Spagna; Carranza, Bartolomé de; Castiglia; *Conversos*, Spagna; Domenicani, Spagna; Espinosa, Diego de; Estradizione, Inquisizioni iberiche; Furió Ceriol, Fadrique; Gesuiti, Spagna; Inquisizione spagnola; *Moriscos*, Spagna; Protestantesimo, Spagna; Quiroga, Gaspar de; Siviglia, processi di; Valdés, Fernando de; Valladolid, processi ai gesuiti di; Valladolid, processi di; Vescovi, Spagna; Zúñiga y Avellaneda, Gaspar

Bibliografia

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ 1998, FERNÁNDEZ TERRICABRAS 2000, KAMEN 1997(b), LOVETT 1977, MARCH 1941-1943, MARTÍNEZ MILLÁN 1994, MARTÍNEZ MILLÁN 2007, MARTÍNEZ MILLÁN-CARLOS MORALES 1998, PARKER 1978, PIERSON 1975, RODRÍGUEZ-SALGADO 1988

Filippo III, re di Spagna - Il regno di Filippo III (1598-1621) fu contrassegnato dall'ammorbidimento delle rigide strutture e del forte centralismo che avevano caratterizzato l'Inquisizione agli inizi del governo del padre Filippo II. Va rilevato tuttavia che l'attività del Sant'Uffizio spagnolo proseguì ai massimi livelli almeno fino alla fine del regno, momento in cui ebbe inizio un relativo declino. Alcuni dei nodi che il Sant'Uffizio dovette affrontare nel corso del XVII secolo si erano posti nei decenni precedenti: rapporti con gli stranieri 'luterani' e con i *conversos* portoghesi, questione dei *moriscos* (espulsi), casi di stregoneria, la peculiare attività del tribunale nel Nuovo Mondo. Complessivamente l'opera dell'Inquisizione andò mitigandosi e venne diretta dal ministro favorito del re, il *valido* Francisco Gómez de Sandoval, duca di Lerma.

Intorno alla metà del XVI secolo avevano fatto ingresso nella burocrazia e ai vertici dell'istituzione inquisitoriale un gruppo di persone – una generazione nuova – che, in virtù di una serie di obblighi e impegni connessi con la parentela e con la clientela, inserì nel Sant'Uffizio uomini che vi avrebbero fatto carriera con spirito diverso che in passato. Tre anni prima della sua morte in un memoriale Filippo II aveva avvertito di ciò il nuovo inquisitore generale Jerónimo Manrique: lo scopo del sovrano era metterlo in guardia circa la provvisione degli uffici del tribunale, che avrebbero dovuto essere occupati da persone di merito senza riguardo alle clientele. Analogo monito fu rivolto all'inquisitore generale Pedro Portocarrero nel 1596. Tuttavia le prudenti raccomandazioni del sovrano non servirono a nulla, visto che alla sua morte si produssero importanti cambiamenti nella gerarchia del Sant'Uffizio come conseguenza dell'avvicendamento degli uomini al vertice di tutta l'amministrazione della monarchia. Con Filippo III eplose pertanto un forte nepotismo come risultato dell'ascesa al *valimiento* del marchese di Denia, poi duca di Lerma, con tutta una nuova squadra di governo. Uno dei primi atti del *valido* fu quello di chiedere la destituzione di Portocarrero, allora vescovo di Cuenca, che aveva raccomandato a Filippo II di negare al marchese le tante grazie da lui richieste e che sarebbe stato accusato proprio di nepotismo per avere nominato inquisitori suoi amici e parenti senza verificarne prima la *limpieza de sangre*. Con Lerma Filippo III ricevette consigli e raccomandazioni da una nuova squadra: da Juan de Zúñiga, poi inquisitore generale, da Fernando Niño de Guevara e dal suo confessore frate Luis de Aliaga, sostenitori dell'opinione secondo cui il re avrebbe dovuto indicare alla *Suprema* le persone più idonee a occupare le cariche più importanti del Sant'Uffizio. Era evidente che ciò che si voleva da parte degli uomini di Lerma era limitare il potere dell'inquisitore generale per rafforzare il *Consejo*

dell'Inquisizione. A ogni modo, destituito Portocarrero, i nuovi inquisitori generali che gli succedettero praticarono un nepotismo ben più accentuato rispetto a quello imputato al vescovo di Cuenca, e introdussero nel *Consejo* i familiari della nuova consorte politica: Pedro de Tapia, Pedro Franqueza, Gabriel de Trejo Paniagua: uomini nuovi nello scenario politico, che si attirarono le critiche dell'antica nobiltà e dei vecchi burocrati del regno di Filippo II. Il duca di Lerma riuscì in tal modo a collocare a capo dell'Inquisizione Juan Bautista de Acevedo (1603-1608), vescovo di Valladolid, e lo zio Bernardo de Sandoval y Rojas (1608-1619), che all'epoca era arcivescovo di Toledo. Alla morte di quest'ultimo occupò l'importante carica Aliaga stesso (1619-1622) grazie all'influenza di Lerma, che fu duramente criticato per la scelta a causa dell'umile origine sociale del frate confessore del re, che ottenne così che il suo Ordine, quello domenicano, tornasse a esercitare una influenza nel Sant'Uffizio, in tempi recenti dominato dai frati francescani. A tal fine nel 1619 egli ottenne dal sovrano un privilegio in base al quale almeno un membro del *Consejo* dell'Inquisizione avrebbe dovuto appartenere all'Ordine di San Domenico, sollevando un'aspra polemica tra i diversi Ordini religiosi.

Per ciò che attiene alle questioni politico-religiose ereditate dal padre, Filippo III riuscì ad armonizzare due obiettivi apparentemente inconciliabili: mantenere relazioni commerciali con l'estero; preservare la Spagna dall'eresia. La bellicosità della politica paterna si andò progressivamente attenuando: l'anno della morte del *Rey prudente* fu siglata la pace di Vervins con la Francia, e a distanza di alcuni anni (1604) fu concluso con Giacomo I Stuart un trattato di commercio che apparve un chiaro segnale che l'intransigenza religiosa veniva dopo gli interessi politici e commerciali. Nel 1609 fu firmata anche la Tregua dei Dodici Anni con le Province Unite delle Fiandre. Data la netta posizione 'pacifista' del governo di Filippo III, al Sant'Uffizio non restò altra scelta che adattarsi alla nuova realtà politica: così dalla *Suprema* si inviarono direttive ai distretti inquisitoriali che imposero l'adeguamento al nuovo clima politico, il che si tradusse in un numero minore di condanne e in una maggiore 'mitezza'. Con Filippo III, infatti, accadde qualcosa che durante il regno del padre sarebbe stato impensabile: il sovrano cattolico fu tollerante con i 'luterani' che arrivavano in Spagna, tanto da ordinare che l'Inquisizione non interrogasse gli stranieri sulla loro fede e che, una volta stabilitisi in Spagna, si facesse in modo di offrire loro una pacifica predicazione della religione cattolica. In cambio il Sant'Uffizio chiese agli stranieri di astenersi dal fare proselitismo e dall'introdurre libri proibiti. Per quanto riguarda gli ebrei rifugiatisi in Portogallo dopo l'espulsione del 1492, nel 1605 circa quattrocento di loro pagarono al re un indulto per fare ritorno in Spagna. Grazie a quel donativo fu possibile avviare parzialmente alla bancarotta del 1607; ma il loro rientro non fu senza contrasti e suscitò un dibattito tra i religiosi e gli *arbitristas*. Quanto ai *moriscos*, senza dubbio il grande problema inquisitoriale del primo decennio del Seicento, fu esercitata una dura pressione sulle comunità della Corona d'Aragona, tanto che si verificò una proliferazione dei processi ai loro danni, specie nell'arco di tempo che precede l'atto di espulsione: spiccano quelli delle città di Zaragoza e di Valencia, dove tra il 1575 e il 1609 i *moriscos* divennero l'obiettivo primario dell'istituzione. Nel 1609, infine, partendo da Valencia, circa 270.000 *moriscos* furono obbligati ad abbandonare la Penisola; una decisione che concluse i suoi effetti nel 1614 e che, presa dal sovrano, fu appoggiata dal duca di Lerma e dall'arcivescovo di Valencia, Juan de Ribera, più tardi beatificato. Per quel che riguarda la stregoneria, cade negli anni di Filippo III la caccia alle streghe dei Paesi Baschi, che portò a una serie di roghi prima dell'intervento della *Suprema*, che con l'invio di un suo emissario mise fine alla paura e alle sentenze di morte. Sempre sotto il regno di Filippo III i domini delle Indie iniziarono a essere controllati da inquisitori *criollos*. Il primo fu Alonso de Peralta, in Messico, la cui principale occupazione fu la repressione dell'*alumbradismo*, che nel Nuovo Mondo fu più radicale che nel-

la metropoli e localizzata soprattutto nella capitale della Nuova Spagna e a Puebla de los Angeles. A partire dal 1605, a seguito del Trattato di Londra, anche i tribunali delle Indie non poterono più agire contro i mercanti inglesi. Inoltre il re, con l'assenso di Clemente VIII, si era impegnato perché l'Inquisizione non giudicasse gli ebrei emigrati dal Portogallo alle Indie.

Per quanto riguarda l'Inquisizione di Lima, il giudice della fede Francisco Verdugo svolse una attività abbastanza equilibrata. Il periodo più intenso si ebbe tra il 1600 e il 1605, con 135 sentenze, la maggior parte delle quali formulate per proposizioni ereticali o bigamia. A partire dal 1610 nel Nuovo Mondo si creò un altro tribunale, quello di Cartagena de Indias, nella Nuova Granada, facilitando così lo sviluppo del tribunale di Lima, la cui giurisdizione fino a quel momento si era estesa su quasi tutto il Sud America. Nel nuovo tribunale proliferarono i delitti di stregoneria, soprattutto tra la popolazione nera, e i reati di cripto-giudaismo.

(A. GONZÁLEZ POLVILLO)

Vedi anche

Arbitristas; Cartagena de Indias; *Conversos*, Spagna; Ebrei in Spagna; Inquisitori generali, Spagna; Lima; *Limpieza de sangre*, Spagna; Messico; *Moriscos*, Spagna; Paesi Baschi, caccia alle streghe; Portocarrero, Pedro de; Sandoval y Rojas, Bernardo de; *Suprema*

Bibliografia

ALLEN 2000, BENNASSAR 1979, KAMEN 1997, MARTÍNEZ MILLÁN 1984(a), PÉREZ VILLANUEVA-ESCANDELL BONET 1984-2000

Filippo IV, re di Spagna - Il regno di Filippo IV (1621-1665), legato nella sua prima metà, fino al 1643, al *valimiento* del conte duca di Olivares, fu il più lungo del XVII secolo nella Monarchia Cattolica e fu contrassegnato dalla Guerra dei Trent'anni prima e dalla guerra con la Francia poi, fino alla firma della Pace dei Pirenei nel 1659. Nel 1640 scoppiò una rivolta nel Principato di Catalogna ed ebbe luogo la secessione del Regno di Portogallo che, oltre a comportare il distacco di parti molto significative dei territori della monarchia, implicò l'inizio della guerra all'interno della Penisola, con tutte le conseguenze che ciò comportava. Gli anni Quaranta del Seicento furono in effetti un periodo critico per la monarchia, nel quale si verificarono varie cospirazioni nobiliari in Andalusia e nel Regno di Portogallo, oltre alle ribellioni a Napoli e in Sicilia. Nella storiografia del XIX secolo e di buona parte del XX il regno di Filippo IV è stato dunque considerato come sinonimo di decadenza politica, degrado sociale e oscurantismo religioso. In tale prospettiva la personalità stessa del sovrano, effeminato e al tempo stesso profondamente religioso, corrispondente di suor Maria de Ágreda, rifletterebbe il carattere contraddittorio del regno. La storiografia degli ultimi decenni ha contribuito invece a presentare un'immagine del suo governo assai diversa, conferendo grande importanza alla vicenda del Sant'Uffizio.

Come per l'insieme della monarchia, il primo periodo del regno è contrassegnato dalla grande influenza di Olivares, esercitata in larga misura attraverso *fray* Antonio de Sotomayor, nominato membro del Consiglio dell'Inquisizione in rappresentanza dell'Ordine domenicano nel 1622 e successivamente inquisitore generale nel 1632, fino alla caduta di Olivares nel 1643. Sono questi gli anni centrali della Guerra dei Trent'anni, che ebbe una ripercussione profonda sulla Monarchia Cattolica e anche sul Sant'Uffizio. Nel 1622 Pedro Pacheco, vescovo di Cuenca, fu nominato inquisitore generale restando in carica fino al 1626. Fu sostituito nel 1627 dal cardinale Antonio Zapata, che rimase in carica fino al 1632, anno in cui rinunciò a causa di conflitti con Olivares dettati anche dalla sua politica rispetto ai *conversos* di origine portoghese. In effetti, come ha dimostrato Julio Caro Baroja, i giudeo-*conversos* portoghesi, molti dei quali avevano legami in comune con gli ebrei espulsi dai regni della monarchia

nel 1492, furono protetti da Olivares e a partire dalla bancarotta del 1627 si sostituirono gradualmente ai genovesi nelle finanze della monarchia. Il loro ruolo divenne in tal modo un elemento centrale per la monarchia in un momento di massima tensione derivante dagli sforzi bellici nella Guerra dei Trent'anni. In modo abbastanza rapido i 'portoghesi' andarono costruendo una solida rete di *asentistas* che negoziavano con le rendite della Corona, mentre quest'ultima si serviva dei loro contatti con gli ebrei di Amsterdam e di altre parti dell'Europa per poter utilizzare il denaro laddove i suoi eserciti e la sua diplomazia ne avessero bisogno. Una simile politica esigeva una considerevole tolleranza nei confronti dei *conversos* portoghesi che inevitabilmente dovette essere maggiore nella misura in cui andò crescendo l'importanza dei finanziari e nella misura in cui si andò estendendo la loro rete per le più importanti città della Castiglia. Ciò comportò di fatto una svalutazione della politica inquisitoriale che pose inevitabilmente problemi, che si resero più evidenti nel periodo dell'inquisitore generale Sotomayor, durante il quale il vertice inquisitoriale contribuì in modo vigoroso ad attenuare la pressione sui portoghesi. Circostanza, questa, che non mancò di essere criticata, specialmente dopo la rivolta dei catalani e la secessione del Portogallo, momento in cui la monarchia sembrava andare verso la catastrofe riversando ogni colpa su Olivares. La politica che quest'ultimo aveva condotto nei confronti dei portoghesi e l'assunzione di essa da parte dell'Inquisizione fu motivo di intensa critica, perché la Monarchia Cattolica si era consegnata agli 'ebrei'.

Man mano che nei tribunali diminuiva il numero dei processi ai danni dei *conversos* portoghesi, si verificava una crescente infiltrazione di eminenti personaggi di questa comunità in posti chiave dell'ambiente di corte, inclusi gli Ordini militari. Parallelamente, l'Inquisizione fu uno dei pochi corpi burocratici che applicò la *Pragmática de Actos positivos*, attraverso la quale si semplificava la verifica delle prove di *limpieza de sangre* per coloro che già avevano prove di *limpieza* eseguite da uno dei Colegios Mayores, dalla cattedrale di Toledo, dal Consiglio degli Ordini, ecc. Pochi furono i familiari che usarono tale meccanismo nell'Inquisizione, ma sicuramente si verificò un'importante svalutazione della burocrazia, un'inflazione nelle nomine degli inquisitori, degli ufficiali e dei membri dell'organizzazione di distretto, che facilitò una grande estensione della corruzione e l'ingresso nell'istituzione di persone 'senza parte', fenomeno su cui si appuntarono numerose critiche. Allo stesso tempo vennero messe in vendita cariche di *alguacil* per entrare nell'organizzazione di distretto al fine di contribuire alle spese di guerra, il che concorse al discredito dell'istituzione, dato che persino «le cose» dell'Inquisizione «si vendevano».

Nel 1643 l'Inquisizione si trovava sprofondata in una grave crisi organica; l'elevato numero di giudici e ufficiali alla guida dei tribunali faceva in modo che molti di loro non percepissero il compenso, che le finanze dell'istituzione si trovasse in una situazione di collasso e che il cattivo funzionamento dei tribunali fosse la norma. In siffatto contesto si svilupparono diversi dibattiti sulla natura della giurisdizione inquisitoriale nei quali Sotomayor, nonostante l'appoggio alla politica di Olivares, difese sempre la giurisdizione apostolica che spettava all'istituzione, incarnata dall'inquisitore generale. Tali dibattiti furono importanti in quanto permisero la svolta che a partire dal 1643 fu impressa dal nuovo inquisitore generale Diego Arce Reinoso con il potenziamento degli aspetti 'apostolici' dell'istituzione al fine di mantenere un ampio margine di autonomia rispetto alla monarchia. Il secondo periodo del regno di Filippo IV vide così la reggenza dell'inquisitore generale Arce Reinoso il quale, con la sua forte personalità, impresso una svolta fondamentale alla politica del Sant'Uffizio, i cui effetti si prolungarono fino alla metà del XVIII secolo. Una delle sue prime preoccupazioni fu quella di recuperare la politica repressiva contro i giudeo-*conversos*, connaturata all'Inquisizione spagnola fin dalla sua istituzione, scatenando un'intensa persecuzione che ebbe effetti immediati e che, con diversi cicli, si

protrasse fino alla fine del regno di Filippo V. Parallelamente egli rimosse il grosso degli inquisitori che avevano servito Sotomayor e ne integrò altri, dotati di un profilo più alto. Sotto il suo governo il Sant'Uffizio recuperò il prestigio delle epoche precedenti e migliorò notevolmente il suo funzionamento.

(R. LÓPEZ-VELA)

Vedi anche

Ágreda, María de; Arce Reinoso, Diego; Castiglia; Inquisitori generali, Spagna; Inquisizione spagnola; Olivares, conte-duca di; Pacheco Girón, Pedro; Sotomayor, Antonio de; Zapata Cisneros, Antonio de

Bibliografia

BROENS 1989, CARO BAROJA 1963, CARO BAROJA 1978, GIRALDO 1695, HUERGA CRIADO 1994, LEA 1983-1984, LLORENTE 1980, LÓPEZ BELINCHÓN 2001, LÓPEZ-VELA 1993, PÉREZ VILLANUEVA-ESCANDELL BONET 1984-2000, PUYOL BUIL 1993

Filippo V, re di Spagna - Nato a Versailles il 19 dicembre 1683, re di Spagna dal 1 novembre 1683 al 10 gennaio 1724 e di nuovo dal 1725 al 9 giugno 1746, anno della morte, salì al trono dopo una guerra europea con l'altro aspirante al trono spagnolo, l'arciduca Carlo d'Austria (1701-1713). Il suo regno si caratterizzò per profondi tentativi di riforma dell'apparato istituzionale della monarchia che coinvolsero anche l'Inquisizione spagnola. Centralizzazione e razionalizzazione dell'amministrazione centrale e territoriale dello Stato e sviluppo e modernizzazione in campo militare e navale furono i principali risultati di questo regno, nel corso del quale iniziò anche la penetrazione e l'incipiente diffusione del pensiero illuminato in Spagna, agli inizi senza l'appoggio dei poteri pubblici. La politica ecclesiastica portata avanti durante il regno di Filippo V fu caratterizzata, in perfetta continuità rispetto agli ultimi Asburgo, dallo scontro con Roma per la presunta usurpazione dei privilegi del regno e dai tentativi di accordo tra le due corti attraverso la firma di concordati (1717 e 1737). L'Inquisizione come istituzione ecclesiastica del regno sotto la protezione regia finì per essere coinvolta in tali turbolenze. L'arrivo al trono di Filippo V coincise con lo scoppio di un duro scontro tra il Consiglio dell'Inquisizione e il Consiglio di Castiglia, essendo inquisitore generale Baltasar de Mendoza Sandoval (1699-1705). La posizione apertamente filoasburgica dell'inquisitore generale nella disputa per la successione al trono di Spagna e la sua attiva partecipazione nel processo contro Froilán Díaz, consigliere dell'Inquisizione e confessore del re Carlo II (avocò a sé la causa di fronte al Consiglio della Suprema tentando di farla giungere al papa) diedero luogo a un conflitto giurisdizionale tra Madrid e Roma che si prolungò fino al 1705. In questo scontro la Sede Apostolica si batté per il suo diritto a conoscere il processo inquisitorio contro Froilán, rifiutando la sospensione di Mendoza dalla carica di inquisitore generale firmata dalla reggente nel 1702 dopo il suo allontanamento dalla corte nel febbraio del 1701. Infine, nell'aprile del 1705, il re costrinse Mendoza alle dimissioni da inquisitore generale, facendogli subentrare il vescovo di Ceuta, Vidal Marín. Nel corso di questo mandato (1705-1709) i rapporti tra Corona e Inquisizione riacquistarono una certa fluidità, soprattutto quando quest'ultima si pose ufficialmente al servizio della causa borbonica nella Guerra di Successione. Roma, da parte sua, nel 1709 optò per il partito austriaco, provocando in tal modo una nuova rottura delle relazioni tra le due corti. Durante la guerra funzionarono sul territorio spagnolo due Inquisizioni, in quanto l'arciduca Carlo istituì un tribunale parallelo a quello di Madrid nei territori nella Penisola iberica sotto il suo controllo, stabilendo la sua sede a Barcellona e nominando come primo inquisitore generale il vescovo di Vich Manuel Sen-

just y de Peges. Una volta terminata la guerra quel tribunale fu trasferito insieme con la corte asburgica a Vienna.

Mentre si negoziava la fine della Guerra di Successione spagnola e nel pieno delle tensioni con Roma prese vigore in certi settori della corte spagnola e del primo gruppo di governo del Borbone l'idea di intraprendere una riforma globale dell'apparato di governo della monarchia, che implicava tra le altre cose una riforma dei Consigli, decretata alla fine del 1713. Il Consiglio dell'Inquisizione ne restò escluso. La riforma avrebbe avuto invece pesanti implicazioni nei rapporti tra Roma e Madrid. Alcuni membri del Consiglio di Castiglia fecero pervenire all'Inquisizione una bozza del progetto, dai toni pesantemente regalistici, noto come la *Richiesta dei 55 punti*, stilata da Melchor de Macanaz (1679-1760) per spingerlo ad aprire un processo inquisitorio nei suoi confronti. Roma condannò la *Richiesta*, come gran parte della gerarchia ecclesiastica spagnola e dei settori più tradizionali della società, che vivevano con un sentimento di repulsione le riforme attuate dal governo. L'allora inquisitore generale Francisco Giudice (1711-1717) pubblicò in Spagna la condanna romana della *Richiesta*, gesto che gli costò l'esilio dalla corte, e fu dalla sua difesa che ebbe origine la richiesta stilata da Macanaz nel 1714 che progettava una riforma inquisitoriale ispirata alla richiesta effettuata dalla *Junta Magna* e diretta al re Carlo II nel 1696. Le sue proposte accolsero l'idea della revoca definitiva della giurisdizione temporale dell'Inquisizione con l'intento di ridurla a un tribunale di carattere esclusivamente ecclesiastico, con giurisdizione spirituale e possibilità di azione unicamente in materie di fede, dipendente inoltre esclusivamente dalla Corona e non dal papato. La svolta che si produsse nel panorama politico della corte dopo il matrimonio del re con Elisabetta Farnese nel dicembre 1714 evitò che i piani di adattamento e di riaggiustamento dell'Inquisizione nella compagine istituzionale della Monarchia Cattolica proposti da Macanaz dessero frutto. Di fatto, con la fine della Guerra di Successione, il ristabilimento dei rapporti con Roma e l'accesso di personaggi autorevoli del partito aristocratico a cariche importanti della corte e del governo tra gli anni 1714 e 1716 misero la parola fine a buona parte delle proposte riformiste della prima *équipe* di governo di Filippo V. Il *fiscal* generale Macanaz fu deposto nel febbraio del 1715 e fu costretto a fuggire in Francia per evitare il processo intentato contro di lui dall'Inquisizione, mentre l'inquisitore generale Giudice, con l'appoggio del confessore della nuova regina, Giulio Alberoni, fu restituito all'incarico al quale era stato costretto a rinunciare alla fine del 1714. Da quel momento in poi, durante i mandati di inquisitore generale di Juan de Camargi (1720-1733), Andrés de Orbe Larreategui (1733-1740) e Manuel Manrique de Lara (1742-1746), la pressione ricevuta dal tribunale dell'Inquisizione da parte della Corona si incentrò fondamentalmente sui tentativi di riorganizzazione della sua struttura burocratica e su richieste di carattere fiscale; una pressione sorta dalle necessità finanziarie generate dalle continue guerre in cui si vide immersa la Spagna a causa della politica espansionistica portata avanti nella seconda parte del regno di Filippo. L'Inquisizione non solo conservò l'indipendenza, ma mantenne intatta la sua giurisdizione e addirittura rafforzò la sua funzione di protettrice della fede e dell'ordine, specie dopo la dura repressione che condusse contro i giudaizzanti alla fine della Guerra di Successione. Una volta superato, intorno al primo quarto del secolo XVIII, il culmine della persecuzione antiebraica il ritmo delle azioni inquisitoriali si andò stabilizzando e si assestò su cifre simili a quelle registrate alla fine del XVII secolo, con i cosiddetti 'delitti minori' come principali bersagli dell'attività persecutoria.

(M. TORRES ARCE)

Vedi anche

Carlo II, re di Spagna; Castiglia; Díaz, Froilán; Illuminismo, Spagna; Inquisitori generali, Spagna; Inquisizione spagnola; Macanaz, Melchor de

Bibliografia

GARCÍA CÁRCCEL 2002, KAMEN 2000, MARTÍNEZ SHAW-ALFONSO MOLA 2001, SERRANO 2004, VIDAL SALES 1997, VOLTES 1991

Filippo Neri, santo - Filippo Neri fu un savonaroliano di seconda generazione. Nacque a Firenze il 21 giugno del 1515, e durante l'infanzia e l'adolescenza crebbe sotto l'influenza dei frati domenicani di San Marco. Visse gli sconvolgimenti rivoluzionari dell'ultima Repubblica fiorentina (1527-1530). Nel 1534 si stabilì a Roma dopo un breve periodo di residenza nei pressi di Cassino. Ebbe un ruolo importante nelle opere di assistenza dell'Arciconfraternita di San Girolamo della Carità, e in particolare nella preparazione della città per il giubileo dell'anno 1550. Fu ordinato prete nel 1551. Negli anni tra il 1554 e il 1557, insieme con il confratello Bonsignore Cacciaguerra, patì un'aspra persecuzione nell'ambito della stessa confraternita, rivolta contro la pratica della comunione quotidiana estesa a tutti i fedeli. È probabile che la pratica fosse una forma adattata di savonarolismo mirante alla riforma interiore della popolazione romana.

Negli ultimi anni del papato di Paolo III (1534-1549) le opere di Savonarola e, di conseguenza, i suoi seguaci, furono oggetto di una crescente sorveglianza dovuta agli attacchi del teologo domenicano Ambrogio Catarino Politi. Sotto Paolo IV (1555-1559) tale atteggiamento critico raggiunse proporzioni rilevanti toccando l'apice negli anni 1557-1559, quando fu proposta la condanna delle opere di Savonarola nel primo Indice dei libri proibiti. Filippo Neri fu accusato di avere istigato l'agitazione popolare in città, e nel 1559 il vicario generale di Roma gli vietò l'ascolto delle confessioni. Nello stesso arco di tempo di certo fu oggetto di attenzione da parte dell'Inquisizione. Ma il Sant'Uffizio era a sua volta diviso. La spiritualità di Savonarola, infatti, godeva di sostenitori all'interno dell'Ordine dei frati predicatori e nella stessa Congregazione dell'Inquisizione. Essi si riunivano davanti al Santissimo Sacramento al fine di pregare per la 'causa', e Filippo Neri ne fu il simbolo vivente. In quel momento il 'processo' a Savonarola rappresentò, in buona sostanza, il processo a Filippo Neri e al grande seguito riscosso a Roma.

Nella Chiesa della Minerva (sede dell'Inquisizione) egli entrò allora in estasi. Una volta riavutosi, gli fu chiesto cosa avesse visto. Dichiarò che Iddio aveva fatto la grazia: infatti l'Inquisizione aveva lasciata aperta la possibilità di leggere Savonarola in latino e di seguire il suo esempio per la conversione di Roma. La parziale vittoria del partito savonaroliano fu la vittoria stessa di Filippo Neri, vessillo e apostolo di Roma. Da allora, infatti, egli poté godere di una posizione praticamente indiscussa; una preminenza che durò per tutta la seconda metà del XVI secolo. Egli ispirò silenziosamente le opere di carità della città di Roma; fu riconosciuto arbitro delle vere e false pretese di santità; ebbe un'influenza nella formazione nella Congregazione dell'Oratorio, istituita nel 1575; fu consultato dall'Inquisizione in materia di riconciliazione di eretici e forse di protezione di persone falsamente accusate. Potrebbe non essere un caso che parte delle carte del processo romano contro l'arcivescovo Bartolomé de Carranza sia stata depositata presso la biblioteca dei padri oratoriani (oggi Biblioteca Vallicelliana di Roma).

È stato anche ipotizzato che Neri sia stato il confortatore di Pietro Carnesecchi, condannato a morte nel 1567. Le prove a favore di quest'ipotesi sembrano tuttavia insufficienti. Non conosciamo, è vero, l'impegno di Filippo Neri come consultore dell'Inquisizione sotto Pio V (1565-1572); ma il suo discepolo Francesco Maria Tarugi è ricordato come presente, con funzioni pastorali, all'esecuzione di Aonio Paleologo, nel 1570. Comunque nel 1583, sotto il pontificato più moderato di Gregorio XIII, Filippo si impegnò con successo nella riconciliazione finale con la Chiesa del frate domenicano Giacomo Paleologo (Giacomo Massilara). E pare che al momento dell'esecuzione Paleologo abbia invocato la sua

presenza come uomo semplice dedito al Vangelo, e che Filippo Neri abbia suggerito di convertire gli ostinati con la semplicità dei santi, piuttosto che con le controversie. Il dato pare indicare un certo rifiuto non solo del rigorismo di Paolo IV e di Pio V, ma anche dei metodi dell'Inquisizione e delle posizioni teologiche trionfanti nelle scuole romane. In ogni caso, Filippo Neri non fu in grado di salvare la vita a Paleologo.

Alcune domande sorgono da due episodi avvenuti tra il 1581 e il 1582. Il primo è la 'delazione' che Neri avrebbe compiuto denunciando all'Inquisizione uno dei suoi oratoriani, Camillo Severini, reo, pare, di avere divulgato profezie apocalittiche su un «papa angelico» (1581). Imprigionato per cinque anni, Severini fu poi riammesso nell'Oratorio in considerazione della sua 'semplicità'. L'impressione che si ricava dalle fonti è che l'intervento inquisitoriale si risolse in un semplice arresto domiciliare, ma con risvolti esemplari. Filippo Neri poté non avere avuto libertà assoluta d'iniziativa, ma è presumibile che abbia contribuito alla blanda linea adottata nei riguardi di Severini garantendo per la sua futura «buona condotta». Neri non ebbe invece riguardi simili per il secondo caso che vide il suo diretto intervento. Egli infatti 'mortificò' la visionaria napoletana Orsola Benincasa e ne diffidò fortemente. Nel corso del 1582, per sette mesi, Neri fu una sorta di osservatore ufficiale della sua 'viva' santità a nome di una consulta romana scelta per monitorare la donna. Nei confronti di Orsola e di suo nipote egli adottò un'insolita severità psicologica che doveva servire da 'stratagemma' per smascherarla. Suo scopo dichiarato era quello di scoraggiare le 'anime semplici' e 'illuse' dalla sua sequela. L'umiltà della donna e il sincero riguardo che portava alla santità di Neri vinsero molti critici, a eccezione dello stesso Filippo, e garantirono che i suoi discepoli, in particolare Tarugi, Giovenale Ancina e il nucleo della futura comunità degli oratoriani napoletani, continuassero a venerarla; il che, per Filippo, rappresentò un problema. Egli infatti credeva che l'Oratorio napoletano, nato tra il 1584 e il 1586, fosse vulnerabile all'influsso di illuminati con carisma messianico; cosa che costituiva un pericolo in una città sempre pronta alla rivolta contro i suoi signori politici. Il nodo era l'ansia di un savonaroliano di seconda generazione preoccupato dai risvolti politici di una spiritualità illuminata. Ciò aiuta a spiegare perché Neri, pastore misericordioso nel caso di Paleologo, mostrò tutta la sua intransigenza nel caso di Severini e in quello di Orsola. Il nodo della questione era infatti il crescente attacco contro l'Oratorio romano (1580). Alcuni dei suoi membri più importanti, Cesare Baronio incluso, furono accusati d'eresia. Tuttavia Gregorio XIII esaminò le accuse e le trovò insufficienti. In tale contesto può apparire una sorta di rivalsa che gli oratoriani fossero designati quali confessori nelle carceri dell'Inquisizione. Le fonti rivelano che i padri oratoriani sentirono tale incarico come un'imposizione estranea alla loro spiritualità. E tuttavia resta da chiedersi che cosa abbia originato l'attacco. Certamente una causa è da vedere nel caso Severini, che minacciava di rendere pubblica la sua lettura del *Raptus Amadei* fino a quel momento 'limitata' all'interno dell'Oratorio. Per tale ragione, l'Oratorio fu sospettato di costituire un centro di segreta contestazione contro il papato. In un'atmosfera già surriscaldata il caso Benincasa seguì immediatamente a quello di Severini, nel 1582. E Filippo, che pure attenuò l'iniziale severità (in occasione del suo ritorno a Napoli le diede la sua berretta chiedendole di tenerla durante il viaggio), mantenne ferma la sua disapprovazione per l'influenza esercitata dalla donna perché temeva che il credito dato alle sue visioni potesse costituire per gli oratoriani la replica delle difficoltà che Paola Antonia Negri aveva creato alla prima generazione dei barnabiti. Tali timori parvero (specie a molti oratoriani) del tutto ingiustificati. Più tardi, spenta l'ansia dettata dalle accuse romane, a Napoli Orsola continuò a essere considerata una 'santa viva', e nel 1793 Pio VI dichiarò le sue virtù «eroiche».

Tra il 1593 e il 1595, durante il papato di Clemente VIII, Filip-

po Neri svolse anche un ruolo di grande importanza nel sollecitare la riconciliazione fra Enrico IV re di Francia e Roma. Morì il 26 maggio del 1595 e fu canonizzato nel 1622.

(D. FENLON)

Vedi anche

Barnabiti; Baronio, Cesare; Benincasa, Orsola; Carnesecchi, Pietro; Carranza, Bartolomé de; Catarino, Ambrogio; Conforto dei condannati; Enrico IV, re di Francia; Finzione di santità; Negri, Paola Antonia; Paleario, Aonio; Paleologo, Giacomo; Savonarolismo

Bibliografia

BONORA 1998, BORDET-PONNELLE 1928, CISTELLINI 1989, DALL'AGLIO 2005, FENLON 2010, INCISA DELLA ROCCHETTA-VIAN 1957-1963, ORANO 1904

Finanze v. *Confisca dei beni; Pene pecuniarie; Struttura economica: Inquisizione portoghese; Struttura economica: Inquisizione romana; Struttura economica: Inquisizione spagnola*

Finzione di santità - A partire dagli anni Trenta del Seicento, nella Penisola iberica e in Italia, gli inquisitori perseguirono i visionari che consideravano indegni e pericolosi sotto la classificazione tendenziosa di finzione di santità (*santidad fingida* in spagnolo). Il concetto iniziò a prendere forma nel corso del XIV secolo. I teologi che scrivevano sul discernimento degli spiriti proclamavano l'urgente necessità di determinare se coloro che rivendicavano visioni, rivelazioni o speciali privilegi spirituali li ricevevano da fonti divine. Come garanti per tale operazione essi citavano due passi del Nuovo Testamento: 2 Cor 11, 13-15, il quale avvertiva che Satana e i suoi servitori possono talvolta presentarsi sotto le sembianze di angeli di luce; e 1 Gv 4, 1, che sollecitava a testare gli spiriti per stabilire se fossero o meno divini. Tra i principali autori che si sono occupati del discernimento degli spiriti, ricordiamo Heinrich von Friemar nel XIV secolo; Jean Gerson, Gilles Charlier, Juan de Torquemada e Girolamo Savonarola nel XV; Gianfrancesco Pico della Mirandola, Pedro de Ribadeneira e Melchor de Villanueva nel XVI secolo; Federico Borromeo e Giovanni Bona nel XVII secolo.

Seppur con diversa enfasi, gli scrittori che trattavano del discernimento degli spiriti, come pure quelli che affrontavano il problema in altri modi, affermavano che le ispirazioni spirituali potevano scaturire da una delle seguenti fonti o da una loro combinazione: 1) Dio, 2) il demonio (attraverso un'ossessione o una possessione involontaria, solo raramente mediante un patto esplicito con lui, il Maligno), 3) un'immaginazione turbata da infermità fisica e/o mentale, 4) un'intenzione consapevole di ingannare per acquisire fama e fortuna. Muovendosi all'interno del paradigma dell'inferiorità femminile universalmente accettato, questi autori – quasi tutti religiosi regolari o preti secolari – erano d'accordo sul fatto che essendo le donne fisiologicamente fredde e umide, ignoranti, di giudizio e volontà deboli, volubili e vanesie, risultavano molto più suscettibili degli uomini a sperimentare o a inventare false visioni. A tutti gli autori che trattarono della materia risultava altamente improbabile che Dio, la Vergine e i santi si degnassero di comunicare direttamente con gente di estrazione umile, e in particolare con «donnicciole». Così i pregiudizi sociali di fondo permeavano il discorso teologico.

Nei secoli XVI, XVII e XVIII la discussione sul discernimento degli spiriti si sviluppò in altre forme e fu affrontata anche nelle lingue volgari. Tra le guide più note rivolte ai direttori spirituali – la maggior parte delle quali furono spesso ristampate – erano il *Tratado de la verdadera y falsa profecía* (1588) di Juan Orozco y Covarrubias, i *Desengaños místicos a las almas detenidas o engañadas en el camino de la perfección* (1706) di Antonio Arbiol y Díez,

e *Il direttore mistico, indirizzato a' direttori di quelle anime che Iddio conduce per la via della contemplazione* (1754) di Giovanni Battista Scaramelli. Apparvero anche dei manuali di auto-aiuto per coloro che avevano intrapreso la vita spirituale, molti dei quali indirizzati esclusivamente o primariamente alle donne. Nella sua *Vida* (1588; I ed. it. 1599), intesa in parte come una guida per gli altri, Teresa di Ávila descrisse i dubbi propri – oltre a quelli dei suoi confessori e dell'Inquisizione circa le sue ispirazioni –, spiegò come aveva imparato a esaminarle da sola e consigliò agli altri di adottare i metodi da lei sviluppati. Alcuni autori spagnoli e italiani elaborarono manuali che avvertivano in particolare le donne contro le insidie della spiritualità e suggerivano come evitarle. Quali esempi si possono citare l'*Aviso de gente recogida* di Diego Pérez de Valdivia (1585; I ed. it. 1590), rivolto alle laiche devote, e la *Pratica della vita spirituale* di Marco Aurelio Grattarola (prima del 1605), scritta originariamente per le monache. Ambedue i testi furono dei veri e propri *best-sellers*. Sin dall'inizio il discorso esponeva racconti esemplari riguardanti individui che erano stati illusi nel credere – o che avevano consapevolmente orchestrato la pretesa – di aver sperimentato visioni e privilegi di origine divina, ma che erano stati alla fine smascherati e puniti. La serie comincia con la relazione di Jean Gerson, contenuta nel *De probatione spirituum*, su una 'donnicciola' di Bourg-en-Bresse da lui esaminata nel 1424. Tali *exempla* indicavano quali visioni, rivelazioni, privilegi e miracoli dicevano di avere sperimentato i protagonisti; per quanto tempo e su quante persone essi avevano fatto un'impressione favorevole; come e da chi il loro errore o la loro frode erano stati smascherati; in che modo le cause o le motivazioni dei fenomeni erano state definite (nel caso riferito da Gerson, ignoranza, povertà ed epilessia); quanto velocemente, se ciò era avvenuto, le protagoniste avevano confessato di essere state ingannate o di aver finto; e che forma di punizione avevano ricevuto.

Come attestano parecchi altri testi, appartenenti a generi letterari diversi, la persecuzione dei visionari da parte degli inquisitori iberici forniva numerosi *exempla*. Nel *De temporibus novissimis libri quatuor* (1590), resoconto delle azioni di Dio nel Nuovo Mondo, il gesuita José de Acosta raccontò una storia, che doveva servire da ammonimento, proveniente dal Vicereame del Perù e riguardante la disastrosa relazione fra il frate domenicano Francisco de la Cruz e la sua penitente María Pizarro, la quale rimase però anonima nelle relazioni di Acosta e di altri. Fingendo rapimenti e rivelazioni, la donna aveva convinto il frate di essere il nuovo Cristo per una nuova era, che avrebbe avuto come suo centro il Perù, dove tutte le regole della disciplina precedente – tra le quali erano pericolosamente inclusi il celibato clericale e la monogamia – sarebbero state abolite. Processato dall'Inquisizione a Lima, Francisco de la Cruz aveva rifiutato di ritrattare ed era stato bruciato sul rogo nel 1578. Nel suo ampio studio dei fenomeni occulti, i *Disquisitionum magicarum libri sex* (1599-1600), un altro gesuita, il teologo spagnolo Martín Anton Del Rio, che insegnò a Lovanio, raccontò di nuovo questa e altre storie, tra cui il processo dell'Inquisizione di Córdoba all'*alumbrada* Magdalena de la Cruz condannata quale falsa visionaria (1546). Senza fare nomi, Manuel do Vale de Moura nel suo trattato sui fenomeni paranormali, il *De incantationibus seu ensalmis* (1620), menzionò due false visionarie condannate dall'Inquisizione portoghese: una donna di Évora e una monaca di Lisbona (verosimilmente Maria de la Visitación, condannata nel 1588). È molto probabile che Moura avesse letto il lunghissimo racconto fatto da Cipriano de Valera sulla lunga carriera di falsa visionaria della monaca e sul suo smascheramento finale, un testo scritto in spagnolo e pubblicato a Londra (1599).

Tutti questi *exempla* presentano solo donne come autrici consapevoli di frodi. Il caso peruviano non fa eccezione: Francisco de la Cruz, ritratto certamente come instabile e testardo, appare soprattutto vittima della donna che l'ha ingannato. Se si dovesse seguire la logica degli autori del tardo medioevo e della prima età moderna, ma anche le posizioni condivise dalla maggior parte degli studiosi

contemporanei, si potrebbe facilmente ritenere che la stragrande maggioranza delle persone perseguite per finzione di santità fossero donne. Un esame dei fondi dell'ACDF suggerisce tuttavia un'altra cosa: in 79 processi condotti tra il 1581 e il 1876, furono coinvolti 69 donne e 47 uomini (seppure con ruoli spesso differenti). Molti degli uomini accusati di questo delitto erano, come Francisco de la Cruz, confessori, sinceri seguaci e promotori di donne visionarie in compagnia delle quali furono sottoposti al processo. L'elemento sessuale, che rimane sullo sfondo nel caso peruviano, emerge come elemento centrale in molti processi che coinvolgevano due o più accusati, donne e uomini. Stando alle fonti, spesso almeno uno degli indagati in un procedimento con più imputati dichiarò che il privilegio di impeccabilità, garantito divinamente, rendeva i rapporti sessuali non solo liberi dal peccato, ma addirittura consigliabili per confermare l'assenza di desiderio. Anche quando non veniva fatta alcuna dichiarazione del genere, gli inquisitori consideravano come probabile il fatto che tra le donne e gli uomini sotto accusa ci fossero state relazioni sessuali. Il legame tra il sesso e la finzione di santità non emerse, come si riteneva un tempo, solo nel tardo secolo XVII nell'ambito del quietismo – un'eresia che, come la finzione di santità, fu costruita dall'Inquisizione. Esso era presente già molto tempo prima.

Negli *exempla* del XVI secolo il tribunale inquisitoriale appare come un luogo dove viene alla luce tutta la verità, e viene fatta giustizia. Tuttavia, stranamente, la finzione di santità è praticamente assente in un altro genere di scritti dove ci si potrebbe aspettare di trovarla: i manuali di procedura inquisitoriale. L'unico manuale del XVI secolo che almeno allude al problema è *De catholicis institutionibus* di Diego de Simancas (I ed. 1552). Simancas affermò brevemente che le pretese di rivelazione divina dovevano essere considerate fortemente sospette, citò l'esempio di «quella ragazza di Córdoba» (Magdalena de la Cruz) e insistette affinché gli inquisitori esaminassero e punissero tutti coloro che come lei avevano intrapreso una simile strada. Tutto questo in meno di due pagine: l'autore non fornì istruzioni dettagliate sul modo preciso in cui tale accusa dovesse essere formulata e perseguita. Il fatto che né nei manuali inquisitoriali né nelle dichiarazioni papali del XVI e dell'inizio del XVII secolo venissero fornite precise direttive su come identificare e perseguire la finzione di santità non ostacolava evidentemente gli inquisitori iberici, che procedevano speditamente nei numerosi casi, piccoli e grandi, in cui la finzione di santità figurava tra le accuse. Ciò non deve sorprendere, dal momento che la finzione di santità assomigliava fortemente, e in alcune situazioni poteva essere legata, all'*alumbradismo*, un'eresia con cui gli inquisitori iberici erano stati alle prese sin dagli anni Venti del XVI secolo. Non risulta invece che i *conversos* fossero particolarmente inclini alla finzione di santità, come sembra invece che lo fossero all'*alumbradismo*.

Nella Penisola italiana, dove all'epoca non sembrava affacciarsi alcuna minaccia di *alumbradismo*, la situazione procedurale nel secolo XVI e all'inizio del XVII secolo era segnata da incertezza, confusione e inconsistenza. A Napoli, tra il 1581 e il 1615, Alfonsina Rispoli e Maria Sparano, accusate di 'affettata santità', furono processate dalla corte arcivescovile (che agì, almeno nel caso della Rispoli, in collegamento con la Congregazione del Sant'Uffizio). Dall'altro lato Ludovico di Monte Faito e il famigerato trio composto da Giulia di Marco, Aniello Arcieri e Giuseppe De Vicariis furono estradati a Roma. Nel Granducato di Toscana, commissioni inviate dal nunzio papale di Firenze esaminarono due volte (1619-1620, 1622-1623) il caso di Benedetta Carlini, una monaca di Pescia. Data la mancanza di direttive, chi conduceva le indagini doveva consultare tutta la letteratura disponibile sul discernimento degli spiriti prima di scrivere un rapporto. Nessuna prova esistente indica che il tribunale fiorentino del Sant'Uffizio fosse coinvolto nel caso Carlini; solo alcuni anni dopo, nel gennaio del 1633, la Congregazione del Sant'Uffizio esaminò un rapporto su di lei. Soltanto negli anni Trenta del Seicento la finzione di

santità emerse come un reato contro la fede chiaramente definito e di pertinenza inquisitoriale. In Spagna questo passaggio può essere seguito nei documenti processuali, soprattutto in quelli che registrano i procedimenti condotti dal tribunale di Toledo contro i *madrileños* Mateo Rodríguez (1633-1637), María Bautista (1639-1640), María de la Encarnación Maseda y Legarda (1639-1641) e Isabel de Briñas (1639-1641). Il punto di svolta per l'Inquisizione romana si riscontra anche all'interno degli scritti destinati agli inquisitori. All'inizio del 1636 infatti fu pubblicato a Cremona un importante manuale di procedura inquisitoriale: il *Tractatus de Officio Sanctissimae Inquisitionis et modo procedendi in causis fidei* di Cesare Carena. Nella sezione dedicata alle questioni di competenza del Sant'Uffizio, Carena prescrisse un *iter* preciso per i casi di donne che pretendevano di avere avuto rivelazioni divine. Quelle le cui rivelazioni non contenevano «nulla di superstizioso, erroneo, temerario o ereticale» dovevano essere esaminate dai tribunali episcopali; quelle le cui rivelazioni sembravano sospette cadevano invece sotto la giurisdizione dell'inquisitore. Per fondare questo duplice procedimento, Carena citò come unica fonte di autorità la relazione di Del Rio sul caso peruviano; e nelle edizioni successive del suo manuale si riferì anche a Gerson, Simancas e Vale de Moura.

Il manuale di Carena apparve quasi in contemporanea con un trattato scritto da un personaggio più anziano e più prestigioso. La *Prattica per procedere nelle cause del S. Officio* del cardinale Desiderio Scaglia fornì istruzioni ancora più esplicite su come gestire la finzione di santità e prese in considerazione colpevoli di genere sia maschile, che femminile. Quasi certamente la somiglianza fra le norme prescritte da Carena e da Scaglia non fu casuale. Tanto Scaglia quanto il patrono di Carena, il cardinale Pietro Campori, erano dei *protégé* di Paolo V e di altri membri della famiglia Borghese e frequentavano i circoli inquisitoriali di Roma nel periodo in cui anche Carena, verosimilmente, si trovava nella Città Eterna. La *Prattica* di Scaglia ebbe un'ampia circolazione tra gli inquisitori in forma manoscritta. Essa fu pubblicata solo nel 1685, in un'edizione pirata data alle stampe da Giovanni Battista Neri sotto il proprio nome. Al contrario, il *Tractatus* di Carena fu ripubblicato in una versione rivista nel 1641 e fu ristampato cinque volte fino al 1668. Secondo lo stampatore di un'altra opera di Carena, esso fu accolto bene non solo in Italia, ma anche in Spagna, in Francia e in Germania. Una ragione possibile della sua popolarità, e presumibilmente della sua influenza, sembra risiedere nel fatto che sul tema della finzione di santità quel testo aveva pochi concorrenti. Solo due altri manuali seicenteschi, ambedue provenienti dall'ambito dell'Inquisizione spagnola, accordarono un ampio trattamento a quella categoria di crimini contro la fede: il *Manuale qualificarum Sanctae Inquisitionis* (1642) del terziario francescano di origine siciliana Giovanni Alberghini, ristampato almeno quattro volte, e il *De materiis Tribunalium Sanctae Inquisitionis* (1651-1656), in due volumi, scritto dal gesuita valenciano Sebastián Salelles.

Le monografie e i saggi più recenti sulla finzione di santità tendono a concentrarsi su casi singoli. Vista l'assenza di studi generali, è impossibile valutare il numero di persone processate dai tribunali inquisitoriali per questo tipo di crimine, e trarre conclusioni generali sul fenomeno appare molto difficile. Come già ricordato, tra le persone sottoposte a processo dall'Inquisizione romana, le donne imputate sembrano rappresentare una chiara, sebbene non schiacciante, maggioranza. Le ragioni di ciò sono piuttosto ovvie: la diffusa misoginia rendeva le donne visionarie particolarmente sospette, e la maggior parte degli scritti sull'argomento trattavano principalmente o esclusivamente di casi femminili. Nella Chiesa posttridentina, che subordinò progressivamente i fedeli laici e le monache ai preti, si acuirono indubbiamente i timori di un rovesciamento dei ruoli, soprattutto nella relazione fra confessore e penitente. Tuttavia, i risultati di una ricerca sulla Repubblica di Venezia, dove tra il 1618 e il 1750 l'Inquisizione indagò su 16 persone (9 donne e 7 uomini) per finzione di santità, suggeriscono

che le donne condannate venivano punite meno duramente degli uomini. Nei tribunali inquisitoriali, come presso le altre corti all'inizio dell'epoca moderna, le 'deboli' donne venivano solitamente inchiodate a un livello più basso di responsabilità rispetto agli uomini, considerati sotto ogni aspetto superiori per natura. Il risultato dei procedimenti inquisitoriali contro il pievano veneziano Francesco Vincenzi e la sua penitente Antonia Pesenti (1668-1669) illustra chiaramente le differenze di genere nelle sentenze. Ambedue furono giudicati sospetti *de vehementi* di finzione di santità e sottoposti al divieto di ulteriori contatti fra di loro. Alla Pesenti fu solo imposto di abitare in futuro con «qualche donna onesta», in grado di assicurare che Antonia si sarebbe astenuta dal parlare delle proprie «illusioni»; don Vincenzi invece fu condannato a un periodo indeterminato di carcere (dal quale, tuttavia, ottenne presto il rilascio). Agapito Ugoni, inquisitore generale di Venezia, spiegò a Vincenzi che era lui a portare il peso della responsabilità per gli errori propri e della Pesenti. In quanto uomo e prete, affermò l'inquisitore, Vincenzi avrebbe dovuto essere capace di evitare di credere e dare spazio alle visioni e rivelazioni di una «donnicciola» come Antonia, e soprattutto di contrarre con lei un «matrimonio spirituale».

I tribunali dell'Inquisizione romana raramente organizzavano cerimonie pubbliche per condannare gli eretici. Due eccezioni riguardanti la finzione di santità ebbero tuttavia una notevole visibilità. A Roma, nel 1615, nella chiesa domenicana di Santa Maria sopra la Minerva Giulia Di Marco e altri imputati nel processo abiurarono e furono giudicati davanti all'intero Collegio cardinalizio e ai membri della nobiltà romana. A Firenze, nel 1641, un pubblico di spettatori invitato per l'occasione, comprendente anche membri della famiglia granducale, assistette nella chiesa francescana di Santa Croce all'abiura e alla condanna di Pandolfo Ricasoli, Faustina Mainardi e Jacopo Fantoni. Nessuno dei condannati per questo crimine ricevette la pena di morte, che in ogni caso era praticamente scomparsa dalla scena dell'Inquisizione romana verso la fine del XVI secolo. Il corpo dell'impenitente Francesca Fabbri, tuttavia, fu dato alle fiamme nel 1689, otto anni dopo la sua morte. Il servizio alle galere, assegnato solo agli uomini, rappresentava la condanna più dura; e, come la prigione a vita o per un lungo termine, veniva spesso commutato in pene più lievi. Molti condannati erano esiliati per un determinato periodo di tempo, o erano semplicemente soggetti a pene riabilitative, venivano costretti a confessarsi solo da un confessore designato dall'inquisitore, o a non avere più contatti con i loro complici e a non parlare mai più delle proprie esperienze spirituali. Nel mondo iberico, invece, le persone dichiarate colpevoli di finzione di santità apparivano ordinariamente negli *autos de fe*. Le sentenze per tale accusa erano in genere simili a quelle emesse dall'Inquisizione romana. In America Latina, tuttavia, le donne non di rado ricevevano pene ritenute utili tanto per la società, quanto, presumibilmente, per le loro anime. Teresa Romero Zapata (Città del Messico, 1649-1659), per esempio, fu condannata a dieci anni di lavoro presso un ospedale di carità, seguiti dal bando dalla città e dai suoi dintorni. Indubbiamente per il loro rifiuto di pentirsi e di confessare, due altri condannati, Francisco de la Cruz (Perù, 1578) e María de los Dolores López (Siviglia, 1781), furono arsi sul rogo.

Dato l'attuale stato frammentario della ricerca, tutte le generalizzazioni sullo *status* delle persone accusate di finzione di santità risultano necessariamente 'impressionistiche'. Tra le donne, le laiche – una categoria comprendente le *beatas* iberiche – sembrano essere state predominanti. Anche alcune monache tuttavia furono accusate di tale reato: per esempio Magdalena de la Cruz, María de la Visitación e Francesca Fabbri. Gli uomini, sia quelli processati individualmente, sia quelli accusati insieme alle donne, erano quasi tutti preti o frati; solo pochi laici – ad esempio Alvise Balbi, un patrizio veneziano (1629-1630), e Mateo Rodríguez, un fabbricante di stuoie di Madrid – furono processati per finzione di santità. La stragrande maggioranza di donne e uomini coinvolti in

tali processi erano *single*, mai sposati o vedovi. Per quanto riguarda l'estrazione sociale, lo stereotipo teologico di «donnicciole» o di «uomini semplici» illetterati e di ceto umile divenne con il tempo sempre meno adeguato. Le finte sante del Seicento, come María Bautista, Isabel de Briñas, Maria Janis e Cecilia Ferrazzi (Venezia, 1664-1665), sapevano leggere e scrivere. Probabilmente sapevano farlo anche tutte le monache professe. In teoria, ed entro certi limiti anche nella realtà, il sacerdozio o gli Ordini religiosi da cui provenivano la maggior parte dei finti santi erano aperti a uomini di umili origini; ma visto che la loro posizione richiedeva la capacità di leggere e di scrivere, questi chierici non possono essere definiti propriamente «uomini semplici». Come diversi esempi veneziani hanno dimostrato, molti accusati di finzione di santità traevano ispirazione da libri a stampa, specialmente da quelli sui santi ufficiali, che potevano servire come modelli da imitare. Con le proprie cugine Marina e Lucietta, Narcisa (1618) lesse la vita di santa Caterina da Siena; le ragazze si aiutavano a vicenda a capire i passi più difficili. Avendo sentito e probabilmente anche letto vite dei santi, Maria Janis (1661-1663) decise di emularle tentando di vivere esclusivamente di comunione. Quando l'inquisitore ordinò un'ispezione nella cella del frate dei minimi Giacomo Ladicosa, processato insieme alla sua penitente Marietta Bon Erizzo (1692-1694), gli ispettori scoprirono una piccola collezione di libri proibiti quietisti. Persone accusate di finzione di santità scrissero anche testi, in primo luogo autobiografie e biografie. I confessori ordinavano alle penitenti più spiritualmente dotate o più problematiche non solo di fare confessioni generali, ma anche di comporre o di dettare le storie della loro vita (in spagnolo, *autobiografías por mandato*). Come illustra chiaramente la *Vida* di Teresa d'Ávila, questa fu una tecnica *standard* della direzione spirituale, ideata con lo scopo di valutare le ispirazioni delle donne e di accertarne l'origine. Nelle mani di un direttore arrivato a credere che la sua penitente fosse una 'santa viva', le autobiografie manoscritte, una volta messe in circolazione, servivano come mezzo per divulgarne la santità. Una biografia composta da un confessore aveva la stessa funzione. Un altro genere di opere nate nei casi di finzione di santità era il documento che richiedeva ai penitenti di fare un sacrificio spontaneo della loro volontà, impegnandosi a un modello particolare di devozione e promettendo assoluta lealtà al proprio confessore. La 'protesta' dell'eremita Antonio Mattei (Siena, anni 1670-1680), e il patto di obbedienza che Andrea Scolari, confessore delle monache visitandine di San Vito (processato a Venezia e a Udine, 1747-1750), richiese loro di firmare, sono esempi di questo genere. I seguaci di un 'santo vivo', diversamente dai loro confessori, si impegnavano invece in tipi diversi di produzione letteraria. Negli anni Venti del Seicento, per esempio, un'eremita agostiniana di Venezia e una badessa benedettina di Bassano del Grappa collaborarono per riferire «le grazie, i favori e le estasi» di Alvise Balbi e di Marietta Zavana. Dentro e attorno alla parrocchia veneziana di San Tomà, verso la fine degli anni Quaranta del Seicento, dei laici entusiasti trascrissero i sermoni pronunciati dall'infuocato frate francescano siciliano Giuseppe Riccardi (processato tra il 1650 e il 1651) e li raccolsero in un volume manoscritto rilegato in cuoio, intitolato *Le devotioni del Padre Maestro Iseppo d'Alcara*.

Dal punto di vista degli inquisitori, parecchi fattori escludevano che tutti i sospetti processati per finzione di santità potessero essere considerati dei visionari legittimi. In molti casi, le umili origini e la mancanza di un esercizio sistematico nella disciplina mistica precludevano loro *ipso facto* la possibilità di essere inclusi in quell'*élite*. Diversamente dai visionari autentici, che erano umili e conducevano una vita ritirata, gli estatici illusi e disonesti apparivano pieni di orgoglio. Dichiarando di essere in comunicazione immediata con il divino, essi ricercavano attenzione e approvazione pubbliche. Così, sembravano lanciare una sfida radicale alla catena dell'autorità ecclesiastica, come pure alla dottrina ortodossa. Gli inquisitori iberici e quelli italiani, sebbene ricorressero a volte agli esorcisti, nella maggior parte dei casi davano poco spa-

zio alla possibilità che fosse il diavolo ad avere ispirato le visioni dell'inquisita/o. Tale rifiuto, influenzato naturalmente da scritti dotti sulla materia, andava di pari passo con l'abbandono dell'ipotesi che le streghe facessero patti espliciti con il diavolo. Ricorrendo a volte all'aiuto dei medici, gli inquisitori invece esploravano spesso la possibilità che le visioni sospette potessero originarsi da disturbi dell'immaginazione dovuti a squilibri umorali e ad altre cause mediche. I processi ripetuti contro Bartolomé Sánchez, detto il 'Messia di Cardenete', condotti presso il tribunale di Cuenca (1553-1560), finirono con un verdetto sulla ridotta responsabilità dell'accusato per cause mentali e fisiche, in conseguenza del quale egli venne ricoverato in un ospedale. Nella Repubblica di Venezia le indagini su Apollonia Bruni (1667), Maria Pellizzari (1686) e Lucrezia Gambara (1728-1729) portarono alla stessa conclusione. Di queste imputate solo la Pellizzari fu processata. Molte inchieste sulle visionarie si concludevano infatti con ammonizioni e assegnazioni di diversi confessori, piuttosto che sfociare in processi formali.

La quarta spiegazione possibile – per la quale gli inquisitori di solito optavano e che molti accusati finivano per confessare – era la consapevole e attentamente calcolata simulazione di santità. Ma le ammissioni di colpa equivalevano davvero a sinceri riconoscimenti di simulazione? Le confessioni – quasi sempre ottenute attraverso un progressivo indebolimento degli accusati mediante ripetuti interrogatori e lunghi periodi di detenzione, più che con l'uso della tortura, applicata raramente in questi casi – non sembrano rispecchiare fedelmente quel che gli accusati avevano in mente. Incapaci di vedere un'altra via di uscita dal tribunale, le persone sotto processo alla fine dicevano ciò che gli inquisitori volevano sentirsi dire, e quindi firmavano o mettevano un segno sulle confessioni redatte dagli accusatori. Pochi di loro sceglievano di organizzare una difesa. Molte persone accusate di finzione di santità esprimevano il loro desiderio di unirsi ai santi in cielo. Coerentemente con tale desiderio, modellavano il loro comportamento su quello dei santi ufficiali imitando la loro inedia e raccontando visioni simili alle loro. Esibivano inoltre le stimmate, causate forse in alcuni casi da autosuggestione e in altri sicuramente da gesti di autolesionismo. Convinti che i 'santi vivi' fossero avviati verso una destinazione celeste, i loro seguaci li ricercavano come guaritori, profeti degli eventi futuri e come soggetti capaci di discernere lo stato delle anime del purgatorio. I loro promotori si impegnavano attivamente a spianare la strada per il riconoscimento della loro santità *post mortem*. Francesco Pesenti, per esempio, sollecitò la popolazione laica della propria parrocchia a custodire, in quanto potenziali reliquie, fazzoletti usati per asciugare il sudore di Antonia Pesenti quando la donna cadeva in *trance*. Apparentemente senza l'incoraggiamento clericale, i parrochiani di Alfianello raccolsero i panni impregnati del sangue delle ferite di Lucrezia Gambara, che credevano essere stimmate. Senza dubbio, inoltre, alcuni soggetti si impegnavano in ciò che potremmo definire come promozione della propria immagine. Per citare solo un esempio, Cecilia Ferrazzi rivendicò la moltiplicazione miracolosa del vino destinato alle sue case per putte pericolanti, e aveva fatto ritoccare i propri ritratti in modo da assomigliare a Teresa d'Ávila e alla Madonna dei Sette Dolori. In nessun caso, tuttavia, le prove testimoniano inequivocabilmente l'esistenza di un progetto ben strutturato dell'aspirante santa/o, ideato in anticipo ed elaborato attentamente in tutti i dettagli, per far cadere gli altri nell'ingannevole convinzione che si trattasse di un santo. Possiamo dire invece, senza andare troppo a fondo in un'inopportuna e impropria psicoanalisi, che le aspirazioni alla santità di alcuni devoti si trasformavano nella loro convinzione di essere veramente santi. E man mano che questa cresceva, essi adottavano un comportamento coerente.

Dal punto di vista degli inquisitori, gli accusati di finzione di santità rappresentavano una minaccia che andava ben oltre le loro pretese individuali di una diretta ispirazione divina, libera

dall'obbedienza nei confronti delle autorità costituite. Anche se il successo di alcuni era ristretto a piccoli gruppi, altri attiravano l'attenzione di un'intera parrocchia (per esempio Maria Janis e Pietro Morali a Zorzone; Antonia Pesenti e Francesco Vincenzi a Santa Ternita, Venezia) o di un'intera città. Tutti a Madrid sapevano di María Bautista e di Isabel de Briñas. Pandolfo Ricasoli e Faustina Mainardi erano noti a tutta Firenze. Cecilia Ferrazzi era conosciuta a Venezia e godeva dell'appoggio di alcuni membri dell'*élite* cittadina. La monaca portoghese María de la Visitación, tra i cui sostenitori vi fu per un periodo lo stesso Filippo II, acquistò fama internazionale. La notorietà di alcuni/e visionari/e aumentava la possibilità che fossero elevati in vita all'onore degli altari informalmente, per acclamazione popolare. Questa notorietà rappresentava dunque una sfida implicita al sistema ufficiale di beatificazione e di canonizzazione messo a punto da Sisto V nel 1588 con l'istituzione della Congregazione dei Riti e perfezionato da Urbano VIII negli anni Trenta del Seicento. In più, le visioni e i poteri soprannaturali rivendicati dai visionari sembravano mettere in discussione la prerogativa della Chiesa di salvaguardare lo *status* probatorio dei miracoli e di ridurre al minimo le occasioni di derisione da parte dei protestanti. Inoltre, ossessionati da ciò che avevano letto sulle eresie antiche e medievali – per non menzionare la loro esperienza con gruppi più recenti, come gli *alumbrados* e i pelagiani –, gli inquisitori potevano anche temere che i 'santi vivi' pubblicamente visibili dessero origine a movimenti eterodosi di dimensioni considerevoli. Soffocare tali fenomeni alla loro nascita sembrava un'urgente priorità. Nei paesi iberici, nei loro imperi oltremare e in Italia i casi di finzione di santità rappresentarono tuttavia una porzione esigua dei casi trattati dagli inquisitori, anche se significativa. La comparsa dell'accusa come crimine perseguibile, e i numerosi processi incentrati su di essa, illustrano chiaramente il tentativo della Chiesa posttridentina di mantenere il controllo su tutte le forme di devozione e di sopprimere espressioni individuali di spiritualità percepite come non coerenti con la dottrina e con la pratica ufficialmente approvate. Porre fine a ogni manifestazione di spiritualità estatica rappresentava, ovviamente, un obiettivo impossibile da raggiungere. Nel corso della prima età moderna e anche oltre, gli inquisitori considerarono pertanto necessario indagare e perseguire le ricorrenti espressioni di esperienza visionaria.

(A.J. SCHUTTE)

Vedi anche

Alberghini, Giovanni; *Alumbradismo*; Autobiografie inquisitoriali; *Beatas*, Portogallo; *Beatas*, Spagna; Canonizzazione dei santi; Carena, Cesare; Carlini, Benedetta; Cruz, Francisco de la; Cruz, Magdalena de la; Del Rio, Martín Anton; Diari di coscienza; Di Marco, Giulia; Direzione spirituale; *Discretio spirituum*; Donne e Inquisizione; Esorcismo; Fabbri, Francesca; Ferrazzi, Cecilia; Fiasscaris, Marta; Francisca de los Apóstoles; Gambona, Lucia; Janis, Maria; Manuali per inquisitori; María da Visitação; Mellini, Angela; Moura, Manuel do Vale de; Pelagiani; Pico, Gianfrancesco; Quietismo; Rossi, Caterina; Roveri, Lucia; Salelles, Sebastián; Scaglia, Desiderio; Scorza, Maria Simonetta; Simancas, Diego de; Sollecitazione in confessionale; Teresa d'Ávila, santa; Venezia

Bibliografia

DIEFENDERFER 2003, KEITT 2005, MALENA 2003, NALLE 2001, PINTO CRESPO 1999, PUYOL BUIL 1993, ROMANELLO 1988, ROMEO 1977-1978, SALLMANN 1994, SARRIÓN MORA 2003, SCHLAU 2002, SCHUTTE 2001, SCHUTTE 2001(a), ZARRI 1991

Fiorentini, Girolamo - Nacque a Lucca il 1 ottobre 1602 e fu fratello del medico Francesco Maria. Nel 1621 entrò tra i chierici regolari della Madre di Dio, la Congregazione fondata nel secolo precedente dal lucchese Giovanni Leonardi, dove svolse

incarichi di docente di Teologia e di Filosofia tra Lucca e Roma. Fu collaboratore dei vescovi di Lucca nel governo della diocesi e di uno di loro – il cardinale Girolamo Buonvisi – fu anche confessore. Nominato da Filippo IV vescovo di Castellammare nel Vicereame di Napoli, preferì restare a Lucca nella sua congregazione della quale condivise e sviluppò negli scritti i temi devoti caratteristici. I suoi libri tuttavia incontrarono difficoltà con le congregazioni romane di controllo dell'ortodossia proprio per la sua tendenza a portare a conclusioni radicali le linee più intolleranti della cultura del suo ambiente. Nel 1637 pubblicò a Viterbo un trattatello contro il teatro, dove sostenne l'immoralità di ogni spettacolo teatrale: secondo Fiorentini, commetteva peccato mortale non solo chi assisteva a uno spettacolo teatrale ma anche chiunque vi contribuiva in qualunque modo. L'opera, che si inseriva nel contesto delle polemiche sul teatro, fu ristampata a Lione nel 1675. Un trattatello che si inserisce nella sua attività pastorale a Lucca fu dedicato a persuadere i genitori lucchesi che non dovevano maledire i propri figli perché Dio prendeva molto sul serio le opinioni dei genitori e poteva realizzare il contenuto della maledizione scagliata in un momento d'ira. Il modello di vita religiosa che si praticava a Lucca fu da lui celebrato nella biografia di un suo confratello, padre Giovan Battista Cioni, morto nel 1623. Il fatto che Cioni venisse da lui esaltato come beato sollevò le critiche di un anonimo che inviò una denuncia alla Congregazione del Sant'Uffizio nel 1670. Ma lo scritto che suscitò le polemiche più vivaci fu un trattatello sul battesimo (*Disputatio de ministrando Baptismo humanis foetibus abortivorum*, Lugduni, apud Claudium Sanchez, 1658). Il testo partiva dalla tesi della animazione immediata del feto e della necessità di salvarne l'anima col battesimo: secondo Fiorentini, come il seme nascosto nella terra attende l'acqua per vivere, così il feto umano attende l'acqua del battesimo per godere della vita eterna. L'opera ebbe accoglienze entusiastiche da diversi lettori e da istituzioni cattoliche di rilievo. Fiorentini ne dette notizia quando tornò sull'argomento per la nuova stampa. Ma intanto una denuncia al Sant'Uffizio fece porre l'opera all'Indice il 22 giugno 1665. La Congregazione dell'Indice con decreto nella stessa data impose una nuova edizione della *Disputatio* (Lucca 1666) nella quale l'autore dovette dichiarare che le sue tesi erano solo ipotesi. Tuttavia Fiorentini non si arrese e chiese con una supplica al papa che l'opera venisse esaminata da una apposita commissione ecclesiastica. La Congregazione del Sant'Uffizio, in data 12 agosto 1671, dette corso alla sua richiesta e nominò una commissione composta di teologi e di medici, oltre che di diversi cardinali. I materiali rimanenti dei loro lavori denotano un atteggiamento non ostile alla proposta avanzata da Fiorentini. Di fatto l'opera fu ristampata (*De hominibus dubiis seu de abortivis baptizandis pia prothesis*, Lugduni, ex officina Anissoniana, 1675). E il successo delle sue idee è dimostrato da altre edizioni successive, fino alla quarta (Venezia 1760): l'avanzata della tesi dell'animazione immediata dell'embrione nelle dottrine ufficiali della Chiesa cattolica ebbe in lui un precursore e un fautore non trascurabile. Fiorentini morì il 18 maggio 1678.

(A. PROSPERI)

Vedi anche
Aborto; Battesimo; Lucca

Fonti
ACDF, S. O., St. St., B 4-g, fasc. 19

Bibliografia
FIORENTINI 1658, FIORENTINI 1675, FIORENTINI 1760, ILI, MEMORIA E DOCUMENTI 1831, PROSPERI 2005

Firenze - Con la creazione nel 1254 da parte di papa Innocenzo

IV di un sistema inquisitoriale italiano diviso tra francescani e domenicani la provincia della Tuscia fu affidata ai francescani. Firenze e Siena ne furono le sedi principali. In forza della bolla di Clemente IV del 1265, *Licet ex omnibus*, la nomina era compito del provinciale di Toscana. Dell'attività di questo primo periodo restano quasi solo degli inventari che parlano di una intensa lotta antiereticale. Otto volumi di sentenze pronunziate tra 1275 e 1315 figurano in un antico inventario e danno un'idea dell'attività svolta dall'ufficio, la cui dotazione di libri di diritto e di scritture di giureconsulti nonché di bolle pontificie era molto nutrita. Nel 1334 l'inquisitore fra' Mino censiva 51 volumi di processi. Agli inizi ne furono oggetto preminente i sospetti e gli accusati di eresia catara. Le loro sentenze si inserirono nella lotta politica fra guelfi e ghibellini: alla sconfitta del partito imperiale seguì nel 1283 la condanna per eresia contro il ghibellino Farinata degli Uberti morto da quasi vent'anni. L'inquisitore ne fece sequestrare e vendere i beni e impose che se ne cercassero le ossa e quelle della moglie Adeletta per toglierle dalla sepoltura degli altri cristiani. In seguito si offrì nuova materia nella persecuzione dei fraticelli, degli apostolici e dei begardi. Ma l'opera svolta dagli inquisitori a Firenze è documentata indirettamente dalle inchieste che furono fatte sull'operato di alcuni di loro in seguito ai conflitti nati con la città per questioni fiscali.

In assenza dei processi condotti dagli inquisitori nella Firenze medievale, sono le inchieste a carico degli inquisitori che permettono di avere un'idea della loro attività. Quella sviluppata da fra' Pietro da Tornimparte (o da L'Aquila), già ministro generale della Tuscia, nominato inquisitore di Firenze fra il 1343 e il 1344 fu molto intensa. Di lui e di fra' Mino rimase memoria come di uomini avidi di danaro, disonesti e ipocriti: il giudizio di Giovanni Boccaccio su uno di loro fu che, «come che molto s'ingegnasse di parere santo e tenero amatore della cristiana fede», era piuttosto «buono investigatore di chi piena aveva la borsa» che non di chi dubitava della fede (*Decameron* I, 6). La figura del frate ipocrita Falsembiante nel *Fiore* indica l'inquisitore ipocrita. Lo scandalo e le proteste indussero il nunzio e legato pontificio Pietro di Vitale a incaricare l'abate del monastero fiorentino di S. Maria, fra' Niccolò, di una inchiesta in materia. Il *quaternus* steso nel 1346 che ne raccoglie gli atti è una fonte preziosa per l'organizzazione dell'ufficio inquisitoriale e per la natura del lavoro che svolgeva. Accuse di eresia a raffica colpirono molte persone (almeno 82 in due anni) sulla base di indizi superficiali a cui seguivano procedure di incarceramento estremamente severe e sentenze durissime: multe, confische, pubbliche penitenze, perfino un rogo. Una donna, di nome Castellana, fu bruciata (viva?) a Firenze nel giugno 1344. Imputazioni di pratiche magiche colpirono chi recitava preghiere superstiziose. Con argomentazioni deduttive l'inquisitore ricavava imputazioni di eresia dalle esclamazioni occasionali. Per quanto riguarda la struttura del tribunale, esso poteva contare su due vicari, almeno due notai, tre «sapienti» cioè consiglieri, e parecchi famigli, tra cui tre cursori o ben 82 persone e inflitto pene che andavano dal rogo alla pubblica confessione delle colpe e soprattutto alla confisca dei beni e alle multe in danaro.

Quando l'inchiesta provò gli abusi e le estorsioni di cui si era reso responsabile, papa Clemente VI si limitò a ordinare da Avi-

gnone che si recuperassero le somme sottratte dall'inquisitore alla Camera Apostolica. E alla fine fra' Pietro fu promosso a vescovo.

Del modo di procedere dell'Inquisizione fiorentina abbiamo però una descrizione molto ricca di dettagli anche procedurali nell'anonima narrazione del caso del fraticello Michele da Calci, mandato al rogo nel 1389. Anche nel secolo successivo continuò l'azione di sorveglianza e di repressione inquisitoriale contro le frange ancora vigorose della tradizione ereticale di spirituali e fraticelli. Ma l'attività del tribunale fiorentino per l'età successiva è nota solo indirettamente. Le fonti raccolte nel suo archivio erano ancora abbondanti quando intorno al 1740 fra' Angelo Benoffi, allora vicario generale a Firenze per il Sant'Uffizio cercò di ricostruire l'elenco degli inquisitori della Toscana (*Series Inquisitorum Tusciae*, ms. 698 della Biblioteca Antoniana di Padova) e raccolse notizie sui processi più celebri, come quello dell'astrologo Francesco Stabili di Ascoli (detto Cecco d'Ascoli), condannato a morte al termine di un processo dominato dalla capziosità e dal partito preso dell'inquisitore.

Il riassetto dell'Inquisizione fiorentina ebbe luogo dopo la presa del potere di Cosimo I e dopo la creazione della Congregazione cardinalizia del Sant'Uffizio (1542). Ne conseguì il ruolo dominante affidato all'Inquisizione di Firenze che a partire dal 1560 fu chiamata Inquisizione della Toscana, anche se le sedi di Pisa e Siena ebbero anch'esse i loro inquisitori e si discusse se nominarne per Lucca e per Volterra. Coerentemente con l'atteggiamento diffuso all'epoca, il nuovo duca considerò i reati di eresia come delitti politici, volti contro la volontà del sovrano. Questo principio fu affermato in occasione del processo contro Ludovico Domenichi accusato di aver pubblicato un'opera di Calvino (1551). Perciò il processo si svolse con l'intervento diretto della magistratura criminale fiorentina, gli Otto di Guardia e di Balìa. Inoltre con breve papale del 24 dicembre 1551 Cosimo I fece nominare il canonico Alessandro Strozzi e il monaco benedettino Isidoro da Montauto commissari sopra l'eresia, col compito di seguire l'opera dell'Inquisizione per conto del sovrano. La cosa è probabilmente da mettere in relazione con una fase particolarmente delicata e impegnativa della repressione, quella che seguì alla scoperta delle reti occulte di dissenso ereticale con la delazione dell'anabattista pentito don Pietro Manelfi (ottobre 1551). Il 4 febbraio 1552 si tenne a Firenze una cerimonia pubblica di abiura di coloro che erano stati scoperti e processati grazie alla denuncia del Manelfi: numerosi inquisiti attraversarono la città in processione «con il bavaglio giallo con la croce rossa nel mezzo et una torcia accesa in mano» fino alla piazza del Battistero, dove avvenne un rogo dei libri proibiti sequestrati, come racconta una cronaca anonima contemporanea. Ma il problema di come garantire il consenso e l'aiuto del sovrano all'opera del tribunale ecclesiastico non era stato ancora pienamente risolto e si ebbero altri esperimenti. L'anello di congiunzione tra Roma e il duca Cosimo fu individuato in un primo momento nella istituzione della Nunziatura permanente a Firenze (1560). Pio IV la decise nel contesto di una serie di misure di fermo favore papale nei confronti di Cosimo. Il nunzio ebbe poteri peculiari di giudice delegato in cause di eresia. Fu così che il primo nunzio Giovanni Campeggi procedette insieme al vicario vescovile al processo per eresia contro Paolo Cataldi nel novembre 1560. Il suo successore Giorgio Cornaro (gennaio 1561) ebbe gli stessi poteri e, come mostrano gli atti del tribunale della Nunziatura, guidò l'attività dell'Inquisizione col consenso («ex delegatione») del duca. Il favore di Cosimo I per una decisa azione antiereticale che eliminasse focolai di dissenso religioso aveva motivazioni politiche nel rapporto privilegiato col papato da cui ottenne diversi importanti appoggi e grazie al quale divenne granduca, risolvendo così la gara con gli Este. Ne fece le spese fra gli altri il protonotario fiorentino Pietro Carnesecchi consegnato all'Inquisizione e spedito a Roma dove fu processato e mandato a morte. Invece Cosimo I garantì la sua protezione agli ebrei contro le pretese inquisitoriali seguendo una politica che caratterizzò anche i suoi immediati successori, come mostra l'approvazione delle Livornine.

L'avvio di una attività ordinaria dell'inquisitore di Firenze ebbe dunque da superare varie incertezze istituzionali e dovette in seguito tenere conto della volontà del duca di conoscere in dettaglio le attività di quel tribunale. La comunicazione delle procedure inquisitoriali avvenne formalmente attraverso ecclesiastici di fiducia del duca, come don Vincenzio Borghini e Isidoro da Montauto e soprattutto attraverso l'obbligo di fornire informazioni sulle procedure per avere la possibilità di servirsi del braccio secolare e delle carceri del sovrano. Ai notai fu fatto obbligo di depositare i loro atti nell'archivio pubblico. Anche in materia di nomina degli inquisitori non mancarono conflitti. Un inquisitore istituito dalla Congregazione romana fu padre Francesco da Pisa (1572). Ma quando nel 1574 il generale dei francescani tentò di nominare inquisitori a Firenze e a Pisa, la Congregazione romana impose (4 giugno 1574) di conservare al suo posto Francesco da Pisa. Dal 1639 la procedura cambiò ancora: con la nomina di padre Giovanni Muzzarelli fu introdotta la prassi di un apposito breve papale.

Nella corrispondenza con la Congregazione romana del Sant'Uffizio e nelle carte residue dell'archivio fiorentino oggi conservate in parte a Firenze e in parte a Bruxelles, emergono alcuni dei temi che impegnarono l'inquisitore fiorentino: i rapporti col granduca, che scriveva personalmente a Roma per i problemi di suo interesse; il controllo dei libri proibiti; la diffusione di pratiche magiche e la persecuzione delle sospette streghe, materie trattate anche in concorrenza con magistrature laiche; gli echi e gli esiti del processo contro Galileo Galilei; la sorveglianza sui conventi femminili, sui circoli devoti e sulle forme sospette di santità affettata, con episodi clamorosi come il processo contro il canonico Pandolfo Ricasoli e Faustina Mainardi o quello a carico della monaca Francesca Fabbroini. Sotto il governo di Cosimo III furono concesse carceri proprie e il diritto di recludervi sospetti senza informare le autorità dello Stato. Inoltre, secondo lo storico del Granducato Rinnuccio Galluzzi, fu introdotta anche una forma parallela di controllo inquisitoriale affidata a una ispezione annuale delle comunità da parte di un domenicano. Ma non mancavano conflitti tra il potere granducale e quello inquisitoriale. Nella lettera del 7 giugno 1701 con la quale l'inquisitore generale di Firenze fra' Lodovico Petronio da Lodi accompagnò l'elenco dei patentati si lamentano invadenze e pretese delle autorità laiche in materia di portare armi e di privilegi di foro. L'accluso inventario dei beni e degli arredi spedito il 1 agosto 1701 in risposta alla circolare del Sant'Uffizio del 14 maggio denota una consistenza patrimoniale piuttosto notevole (ACDF, S. O., St. St., II 1-h, cc. 257r-278r, 636r-650r). Nel corso del secolo si infittirono gli indizi di circolazione di testi pericolosi, come il Lucrezio tradotto da Alessandro Marchetti e i libri della cultura illuministica e il sistema inquisitoriale mostrò i primi segni di crisi: il processo contro Tommaso Crudeli e i primi massoni (1739) rappresentò un tentativo di ripresa del tribunale sotto la nuova dinastia lorenese. Ma l'editto sulla stampa del 1743 tolse agli ecclesiastici il compito della censura libraria e il nuovo Concordato (1754) impose al tribunale fiorentino di adeguarsi al modello veneziano con l'introduzione di tre assistenti laici e gli tolse la gestione di carceri proprie nel convento di Santa Croce. Il 5 luglio 1782 il granduca Pietro Leopoldo abolì formalmente il tribunale del Sant'Uffizio, con l'approvazione entusiastica del vescovo di Pistoia Scipione de' Ricci.

L'archivio dell'Inquisizione fiorentina, consegnato all'Arcivescovato di Firenze nel 1782 in obbedienza al decreto di abolizione del tribunale emanato dal granduca Pietro Leopoldo, fu smembrato e oggi si conserva in parte nell'Archivio della Curia Arcivescovile di Firenze e in parte presso gli Archives Générales du Royaume di Bruxelles. In ASF, fondo *Nunziatura*, si conservano alcune minute di processi inquisitoriali, mentre nel fondo *Inquisizione* si trovano carte amministrative. Il fondo della Curia è inventariato e consultabile. Una cronistoria degli inquisitori francescani a Firenze e nelle altre sedi toscane fu abbozzata intorno alla metà del Settecento da fra' Antonio Benoffi, vicario generale del Sant'Uffizio fiorentino (è la *Series Inquisitorum* già citata). L'Archivio della

Congregazione per la Dottrina della Fede, pur conservando documenti riguardanti l'attività inquisitoriale fiorentina (in ACDF, S. O., St. St., GG 2-1, fasc. b, vi è ad esempio un incartamento sulla soppressione dell'Inquisizione di Toscana), non possiede una specifica documentazione in merito.

(A. PROSPERI)

Vedi anche

Apostolici; Archivi e serie documentarie: Bruxelles; Assistenti laici; Beghine e begardi; Carnesecchi, Pietro; Catari; Cecco d'Ascoli; Crudeli, Tommaso; Domenichi, Ludovico; Fabbroni, Francesca; Fraticelli; Galilei, Galileo; Innocenzo IV, papa; Livornina; Manelfi, Pietro; Massoneria; Michele da Calci; Nunziature apostoliche; Pio IV, papa

Bibliografia

BALDISERI 1977, [BECATTINI] 1782, BISCARO 1929-1933, CARDINI 1989, CORSI 1972, DAVIDSOHN 1896-1927, FIRPO 1997, FRÉDÉGAND D'ANVERS 1914, GARAVELLI 2004, LANDI 2000, MARIANO D'ALATRI 1986-1987, MORELLI TIMPANARO 1999, MORELLI TIMPANARO 2003, NEMEC 1977, PANELLA 1913, PROSPERI 2003, TEDESCHI 1991, TEDESCHI 2003

Fiscale - Il ruolo del fiscale durante il processo dell'Inquisizione presenta alcune caratteristiche che lo rendono affine, pur con le dovute distinzioni, alla figura dell'attuale giudice di accusa (pubblico ministero). I manuali di istruzione per le procedure dei tribunali della fede contengono spesso diverse indicazioni relative a quell'ufficio, deputato alla garanzia di equità dell'accusa e al retto funzionamento dei processi. Cesare Carena, l'autore del diffuso *Tractatus de Officio Sanctissimae Inquisitionis et modo procedendi in causis fidei*, apparso nella prima metà del Seicento e più volte ripubblicato, definì il fiscale ministro intimo e necessario del Sant'Uffizio, senza il quale le cause non potevano essere compiute. In realtà il suo ruolo era strettamente legato a quello del padre inquisitore che, essendo il fulcro della procedura, ne riduceva di molto i poteri effettivi. Generalmente l'inquisitore nominava un solo fiscale scegliendolo tra i consultori dell'ufficio del tribunale a lui affidato. Tra le qualità richieste per assolvere al compito vi erano l'onestà, la diligenza, lo zelo per la fede, una provata conoscenza delle procedure e un sincero amore per l'amministrazione della giustizia. Il fiscale (detto anche *avvocato* o *promotore* fiscale) doveva avere una perfetta conoscenza del diritto canonico e civile, conoscere le bolle papali riguardanti l'Inquisizione e i delitti di competenza del tribunale. Solitamente, dopo che erano stati escussi i testimoni a carico del reo e assunte le dovute informazioni, il fiscale compilava il *libellum accusatorium* e promuoveva le accuse facendo istanza che il colpevole fosse condannato alle dovute pene. Se l'imputato richiedeva la 'ripetizione' del processo informativo, l'inquisitore ordinava al fiscale di estrarre dalle carte processuali tutti gli elementi di prova a carico e di consegnarli al tribunale che li avrebbe dati all'avvocato del reo. Carena riferisce pure che il fiscale poteva fare istanza all'inquisitore affinché fossero periodicamente pubblicati gli editti concernenti le questioni di fede. In Italia era contemplato che il fiscale non assistesse all'esame dei testimoni se non espressamente convocato dall'inquisitore; tuttavia in diversi tribunali venne resa obbligatoria la sua presenza durante l'esame dei testimoni e durante la tortura. Il fiscale in ogni caso non aveva voto decisivo sulle cause, un potere di esclusivo appannaggio dell'inquisitore, dell'ordinario diocesano e in ultima istanza della Congregazione del Sant'Uffizio.

(L. PICCINNO)

Vedi anche

Bolle e documenti papali; Carena, Cesare; Difesa; Manuali per inquisitori; Processo

Bibliografia

CARENA 1641, GARUTI 2003, TEDESCHI 1991

Flaminio, famiglia - I membri della famiglia Flaminio ebbero varie disavventure con l'Inquisizione. Si tratta di una famiglia che apparteneva al ceto degli umanisti, cioè degli insegnanti di lettere latine. Fu per questo che a partire dal capostipite Giovanni Antonio il cognome originario (Zarrabini) venne latinizzato in Flaminio. Diversi membri furono in vario modo coinvolti nella circolazione delle nuove idee religiose nell'Italia centro-settentrionale del primo Cinquecento. Il capostipite Giovanni Antonio, celebre umanista, che per un certo periodo lasciò l'originaria Imola per il Friuli e visse a Serravalle di Ceneda, fu in rapporti di amicizia con Fulvio Pellegrino Morato (o Moretto) di cui sono documentati gli interessi per il pensiero di Erasmo e per le idee della Riforma protestante e la tendenza nicodemita; ma fu anche legato da amicizia e stima con l'inquisitore domenicano Leandro Alberti di cui lesse la prima redazione manoscritta della *Descrittione di tutta Italia*. Anche il figlio Marcantonio, pur coinvolto nella diffusione degli scritti di Juan de Valdés e nella revisione del *Beneficio di Cristo*, fece in tempo a morire di morte naturale nella residenza romana del cardinale Reginald Pole, sebbene su di lui pendessero già i sospetti di Giampietro Carafa. Altri membri della famiglia furono meno fortunati. Resta misteriosa la figura di Cesare Flaminio, il cui arresto fu ordinato al legato di Romagna dalla Congregazione del Sant'Uffizio il 17 maggio 1551. Processato, si vide assegnare il termine di tre giorni per la difesa il 14 maggio 1552 e il 24 giugno fu condannato al carcere perpetuo. Se ne perdonò poi le tracce per alcuni anni. Ma nel 1567 lo troviamo condannato al rogo. Un altro Flaminio, Sebastiano, cugino di Marcantonio, fu processato dall'Inquisizione come imputato di proposizioni eretiche («de propositionibus»). I verbali del processo che si sono conservati iniziano il 17 maggio 1558. Dagli interrogatori emerge una serie di accuse relative a opinioni e comportamenti dell'imputato: le idee da lui pubblicamente espresse riguardavano il culto dei santi, le processioni e le pratiche della devozione cattolica, criticate con violenza. Ma contro di lui c'erano anche accuse di una pratica abituale della pederastia coi suoi allievi che avveniva sotto gli occhi della moglie. Era la prova che la cattiva fama gravante contro gli insegnanti di 'lettere umane', il ceto sociale di appartenenza della famiglia, non era infondata: fu quella la fama che portò al loro allontanamento dall'insegnamento per contratto nelle pubbliche scuole, dove furono sostituiti da ecclesiastici. Ma nell'ambiente dove si muoveva Sebastiano circolavano anche libri proibiti. E fu proprio il processo iniziato l'8 febbraio 1551 contro un libraio imolese imputato di eresia formale, Alessandro Ressa, a segnare l'avvio dell'inchiesta inquisitoriale contro gli ambienti eterodossi imolesi. E infine una questione di libri fu quella che nel 1571 dette occasione all'ultimo caso noto di processo inquisitoriale contro un membro della famiglia: il 6 giugno la Congregazione del Sant'Uffizio ascoltò la lettura del processo contro Onorio Flaminio e ne ordinò la comparizione a Roma. Il 15 giugno Onorio presentò un memoriale. Il 27 giugno il suo caso si chiuse provvisoriamente («pro nunc») con una multa di venti scudi per aver tenuto libri proibiti.

(A. PROSPERI)

Vedi anche

Flaminio, Marcantonio; Imola

Fonti

ACDF, S. O., *Decreta* 1548-1558, cc. 49v, 65v, 67r, 69v, 71v; *Decreta* 1571-1574, cc. 10r, 13r, 16r

Bibliografia

BROWN 1877-1884, CORTINI 1928, DE MATTEIS 1997, FERRI 2001, ORANO 1904, PROSPERI 2004, TEDESCHI 2000

Flaminio, Marcantonio - Giovanni Antonio, celebre latinista e maestro di umanità, padre di Marcantonio, aveva latinizzato in Flaminio il proprio cognome Zarrabini. Attivo ad Imola nella seconda metà del Quattrocento, aveva abbandonato la città per sottrarsi agli eventi bellici in cui questa era stata coinvolta durante gli ultimi anni di governo di Caterina Sforza Riario. Si rifugiò a Serravalle, nella marca trevigiana, nei pressi dell'attuale Vittorio Veneto, luogo nativo della moglie Veturia. Qui nel 1498 nacque Marcantonio. Nel 1509 la famiglia si trasferì nuovamente ad Imola, dove Giovanni Antonio ottenne l'incarico di insegnante nelle pubbliche scuole dal 1510 al 1513. A Serravalle e ad Imola egli si occupò direttamente dell'istruzione del figlio Marcantonio, come dei suoi fratelli Giulio e Francesco. Nel 1514 Marcantonio fu a Roma, alla corte di papa Leone X, dove presentò al pontefice una raccolta miscelanea di versi suoi e del padre, le *Annotationum Sylvae*; si attirò le lodi dei cardinali Marco Corsaro, Ippolito d'Este e Lodovico d'Aragona, stringendo rapporti con Filippo Beroaldo, bibliotecario del papa. Nel 1515 si recò a Napoli e Urbino, dove entrò in contatto con Iacopo Sannazzaro e Baldassarre Castiglione; pochi mesi più tardi venne pubblicato a Fano il suo *Carminum libellus*. Nell'ottobre dello stesso anno fece ritorno ad Imola, trasferendosi poi a Bologna fino al 1517, per frequentare i corsi dello Studio bolognese. In quel periodo si fece apprezzare dal domenicano Leandro Alberti, che stava curando l'edizione del suo *De viris illustribus Ordinis praedicatorum*; Marcantonio vi contribuì scrivendo con eleganza di stile la vita del beato Maurizio di Pannonia. Anche Achille Bocchi, Lodovico Beccadelli, Francesco Bognesi, Gaspare e Federico Fantuzzi, Andrea, Battista, Giulio ed Andrea Bentivogli, letterati petroniani, ebbero con lui assidui contatti. Proseguì poi gli studi filosofici a Padova, trattenendovisi dal 1519 al 1521, seguendo i corsi di Marcantonio Passeri, detto il Genua. Da qui il Flaminio si trasferì a Genova insieme a Stefano Sauli, dopo essere transitato a Bologna, dove ebbe contatti con ambienti poi legati al movimento ereticale felsineo. Durante il soggiorno ligure fece parte integrante del gruppo intellettuale che ruotava intorno al Sauli, che nel 1522 lo portò con sé a Roma, alla corte del nuovo papa Adriano VI. Qui il Flaminio entrò nella cerchia del vescovo di Verona Gian Matteo Giberti. Dopo il sacco di Roma del 1527 il prelato fece ritorno alla sua sede ed il Flaminio, ormai suo familiare, lo seguì. Dalla città veneta si assentò più volte per attendere ai propri affari di famiglia e mantenere la fitta rete di relazioni letterarie intessuta in Italia; riprese inoltre i contatti con l'ambiente universitario padovano e gli studi filosofici. Nel 1536 venne stampata a Venezia la sua *Paraphrasis in duodecim Aristotelis librum de prima philosophia*, che egli avrebbe voluto dedicare al vescovo Giberti; ma il presule volle fosse piuttosto offerta a papa Paolo III, che apprezzò l'ingegno e lo stile del curatore. Seguirono altre edizioni dell'opera a Basilea nel 1537 e a Parigi nel 1547. Nel 1538 Marcantonio diede alle stampe la *Paraphrasis in duo et triginta psalmos*. In quell'anno si consumò anche il distacco dal Giberti, dovuto sia a episodi che alimentavano i sospetti di eterodossia del Flaminio (sorpreso nel 1536 a leggere libri proibiti) sia al desiderio di maggiore autonomia del letterato. Tra il 1538 e il 1541 soggiornò in Campania, dove ebbe contatti con Galeazzo Florimonte, Giovanni Francesco Alois (poi arso come eretico nel 1564) e Juan de Valdés. In questi anni divise i suoi impegni tra la ripresa dell'attività poetica, improntata a temi paganeggianti, e l'accesso dibattito sulla predestinazione, in cui il Flaminio sembrò perseguire un'ardua sintesi con il libero arbitrio, non negato, ma in qualche misura ricompreso dall'azione divina che spingerebbe i predestinati a corrispondere alla grazia. Nel maggio 1541 Flaminio giunse a Roma, dove incontrò Bernardino Ochino; fece poi tappa a Firenze, Lucca e Viterbo, contattando Caterina Cybo, Francesco Robortello e il gruppo spirituale legato al cardinale Reginald Pole. Dagli atti dei processi inquisitoriali contro Pietro Carnesecchi e Giovanni Morone emerge l'eterodossia di quel sodalizio e il ruolo di collegamento svolto da Flaminio, che in questo periodo si diede alla revisione del *Beneficio di Cristo*. Dopo il passaggio al protestan-

tesimo dell'Ochino e di Pietro Martire Vermigli, il Flaminio seguì a Trento il cardinale Pole, che partecipava al Concilio. Tra il 1545 e il 1546 compose una spiegazione del Salterio e una parafrasi poetica di trenta salmi, stampate entrambe a Venezia. Risale a quegli anni il rifiuto opposto dal Flaminio alla nomina a segretario del Concilio, caldeggiata da papa Paolo III, e al conferimento di un vescovato, per evitare di assumere impegni diretti al servizio della Chiesa cattolica «quantunque egli di sua natura sia il più nobile e pio ufficio che si possa fare in questo mondo», come scrisse al Priuli da Verona in una lettera del 12 maggio 1546. Al termine della quinta sessione conciliare tridentina fece ritorno a Roma, dove visse fino alla morte, avvenuta il 17 febbraio 1550 nel palazzo romano del cardinale Pole. Negli ultimi istanti di vita era al suo capezzale il cardinale Gian Pietro Carafa (poi papa Paolo IV), che gli fece rivolgere domande su alcuni articoli di fede contestati dai luterani (in particolare la transustanziazione, ma non la giustificazione), cui il Flaminio rispose in modo conforme alla dottrina cattolica. Indubbiamente egli ebbe contatti, rapporti e parziale condivisione di idee con molti circoli ereticali italiani, ma nessuna delle sue opere fu sottoposta a censura ecclesiastica.

(A. FERRI)

Vedi anche

Beneficio di Cristo; Carnesecchi, Pietro; Pole, Reginald; Priuli, Alvise; Soranzo, Vittore; Valdesianesimo

Bibliografia

CORTINI 1928, CUCCOLI 1897, FIRPO-MARCATTO 1981-1995, FIRPO-MARCATTO 1998-2000, FLAMINIO 1996, GINZBURG-PROSPERI 1975, GRILLI 1907, MANCURTI 2006, PASTORE 1981, PASTORE 1997, PASTORE-TOFFOLI 2001, PROSPERI 1969

Florio da Vicenza v. Marca Trevigiana

Follia - Davanti ai tribunali inquisitoriali e, più in generale, davanti a tutti i tribunali ecclesiastici o laici dell'età moderna, la follia poteva figurare come una delle circostanze attenuanti invocate per ottenere una riduzione della pena, ma anche come un espediente, da parte degli accusati, per sottrarsi alla tortura, alla condanna o all'esecuzione della pena.

La concezione del folle come irresponsabile e dunque non punibile risale al diritto romano, nel quale si distingueva, in adesione alla dottrina ippocratica, tra *furiosus* e *mentecaptus*, riconoscendo al primo eventuali intervalli di lucidità – *dilucida intervalla* – e al secondo uno stato permanente di follia o di difetto di intelligenza. Nella legislazione giustinianea la terminologia si arricchisce con le nozioni di *mania*, *dementia*, *insania*, *fatuitas*, *amentia* che si ritrovano nel diritto criminale dell'età moderna, ma con valenze nuove. A quest'epoca infatti è in corso una profonda trasformazione del concetto di follia che va di pari passo con le più ampie trasformazioni della società e della cultura europea: i folli ritenuti socialmente pericolosi cominciano a essere internati in specifici istituti con lo scopo di escluderli ma, in alcuni casi, anche di curarli. Più in generale la follia diventa oggetto di forte stigmatizzazione sociale ma anche di un riconoscimento che si riflette nella trattatistica giuridica e medico-legale del XVII e XVIII secolo. In autori come Marco Antonio Savelli, Antonio Filippo Montelatici, Benedikt Carpzov e Paolo Zacchia si tenta una distinzione tra i diversi tipi di alienazione, finalizzata non soltanto all'individuazione di diversi gradi di responsabilità e dunque di punibilità, ma anche all'accertamento delle reali condizioni del reo da parte del magistrato e del medico. La complessità del dibattito avviatosi intorno a questi temi, e la persistente ambivalenza del concetto di follia, al limite tra ambiti diversi ma correlati – quello della morale e quello della malattia, quello dell'internamento e quello della sollecitudi-

ne medica – si riflettono anche nella trattatistica e nella pratica inquisitoriale.

Nel *Directorium inquisitorum* di Nicolau Eymerich (1578, edizione commentata da Francisco Peña) se da un lato si afferma la non punibilità del folle che proferisce eresie in quanto *satis suo furore punitur*, dall'altro la simulazione di stupidità o di follia viene annoverata tra le dieci astuzie degli eretici per sottrarsi alle domande degli inquisitori o per evitare una condanna. Nella pratica, l'accusato diveniva oggetto di una scrupolosa osservazione e poteva essere anche sottoposto al tormento al fine di smascherare un'eventuale finzione. Analogamente a quanto accadeva nei tribunali criminali, la ricerca della 'prova della follia' e dei *signa furoris* poteva avvenire, secondo una prassi non codificata ma testimoniata dai documenti, anche attraverso l'esame di uno o più medici, il parere dei quali poteva essere determinante nel disporre la custodia dell'accusato con lo scopo di continuare a tenere in osservazione il soggetto ma anche, nel caso di pazzia accertata, di attendere che tornasse in sé – «donec ad sanam mentem revertatur», come osservava Peña nel suo commento a Eymerich. Come documentato a Roma, Milano, Firenze, Napoli e, per ciò che concerne l'Inquisizione spagnola, a Cuenca, Siviglia, Valencia, Valladolid e in Messico la custodia poteva occasionalmente avvenire anche in specifici 'ospedali dei pazzi', nei quali gli accusati venivano sottoposti a un'attenta sorveglianza da parte dei medici o del personale di quegli istituti e a eventuali terapie.

Nel caso di follia sopraggiunta al crimine o alla condanna, la custodia o il trasferimento in ospedale non sottraevano l'accusato al processo o all'esecuzione della pena, che venivano soltanto sospesi o posticipati. Nel caso invece di crimine compiuto in presunto stato di follia la valutazione stessa del reato e della sua punibilità era più complessa, soprattutto quando era forte il rischio di impenitenza, come fu per Tommaso Campanella – il caso forse più noto di follia simulata – o per alcuni membri del movimento seicentesco dei pelagini. Egualmente delicata poteva essere la valutazione di alcuni casi di affettata santità, possessione demoniaca o stregoneria là dove queste ultime potevano occasionalmente essere ricondotte, come certa trattatistica non escludeva, all'effetto di 'umori melanconici' o di altre patologie mentali. Entrava qui in gioco il complesso dibattito intorno alle cause della follia e più in generale all'intervento del demonio e ai suoi effetti sulla mente umana. Se un'origine 'naturale' della follia non fu mai del tutto esclusa nel pensiero demonologico, così la possibilità di un'influenza diabolica nei disturbi mentali non fu mai scartata nella riflessione medica almeno fino al XVII secolo, da Andrea Cesalpino a Giovanni Battista Codronchi, da Jean Fernel a Daniel Sennert.

La Congregazione del Sant'Uffizio, soprattutto a partire dalla metà del XVII secolo, ma anche prima, nell'esaminare i casi più delicati di presunta follia si mostrò sensibile ai temi sollevati dal dibattito demonologico, medico e giuridico, procedendo di volta in volta con diffidenza ma anche con una certa cautela e comminando pene in relazione alla gravità dei delitti e alla 'quantità' e 'qualità' di follia accertata. Quando veniva riconosciuto un effettivo stato di alterazione mentale dell'accusato, il soggetto era proscioltto, affidato a un direttore spirituale e precettato di astenersi dal ripetere gli atti o le proposizioni incriminate o, nel caso in cui permanesse lo stato di alterazione, lasciato in ospedale o in un altro luogo di custodia. Secondo alcune interpretazioni, questi provvedimenti – soprattutto quelli disposti fino ai primi del XVII secolo – erano motivati dall'intento più generale di isolare e squallificare, con lo stigma della follia, gli eretici e le loro proposizioni, in particolare quando veniva ordinato l'internamento, che se non era considerato come una vera e propria punizione produceva di fatto un'esclusione. Tuttavia, la duplice finalità di molti dei luoghi di custodia e, in taluni casi, la dichiarata volontà da parte di alcuni inquisitori di far sottoporre l'accusato ai trattamenti più opportuni, sono il segnale di una percezione della follia che comportava il riconoscimento non soltanto di un'eventuale irresponsabilità e non

punibilità del soggetto, ma anche di una sua possibile curabilità, al passo quindi con l'evoluzione della pratica ospedaliera e del pensiero medico e giuridico intorno a questi temi.

(L. ROSCIONI)

Vedi anche

Borri, Francesco Giuseppe; Campanella, Tommaso; Eymerich, Nicolau; Finzione di santità; Pelagini; Peña, Francisco; Possessione demoniaca; Stregoneria; Zacchia, Paolo

Bibliografia

BOARI 1983, CÉARD 1976, LÓPEZ ALONSO 1988, MIDELFORT 1999, ROSCIONI 2003, SACRISTÁN 1992, STOK 2008, TROPÉ 1994

Fonseca, Bartolomeu da - Bartolomeu da Fonseca è uno degli inquisitori portoghesi più conosciuti del Cinquecento, sia per la sua attiva partecipazione nel Sant'Uffizio, sia per gli scritti che ha lasciato, dalla corrispondenza di inquisitore a Goa alle *Advertencias [...] para hum Inquisidor*, fino ai suoi testamenti. Ne emerge un profilo dell'uomo e dell'inquisitore, della sua carriera, del suo modo di essere e di procedere. Si sa addirittura che tra i prigionieri dell'Inquisizione di Lisbona era chiamato 'Fonte Secca' (*Fonte Seca*), come riferì in una relazione scritta alla fine del 1597 il grammatico brasiliano Bento Teixeira, che attribuì il soprannome al fatto che «risolve le cause lentamente, è un mare calmo senza vento, e molto molesto» («despacha os presos devagar, e he hum mar calmoso sem vento, emui enfadonho», ANTT, IL, proc. 5.206, c. n. n.).

Discendente da una famiglia nobile di Castelo Branco, alunno del Collegio di São Paulo a Coimbra, dottore in Diritto canonico, deputato del Fisco e dell'Inquisizione di Coimbra nel 1568, l'anno seguente Fonseca fu nominato giudice del tribunale regio della *Casa da Suplicação*. Nel 1572, all'età di 26 anni, fu promosso inquisitore dell'India. A Goa presiedette da solo il tribunale per undici anni. Infranse però il Regolamento del Sant'Uffizio, dal momento che accumulò la carica di inquisitore con quella di deputato del locale tribunale della *Mesa de Cosciência e Ordens*. Il soggiorno in Asia si rivelò un duro tirocinio per il giovane e inesperto inquisitore che senza risorse umane, né finanziarie, riuscì a mantenere attiva l'Inquisizione servendosi di diversi collaboratori, conservando la propria dignità, lottando in modo sistematico contro ogni ingerenza da parte di altre autorità e mostrando, al tempo stesso, una personalità forte, capace di resistere a un ambiente coloniale in cui le difficoltà erano molteplici: dominavano gli intrighi, mancavano le necessarie competenze, dilagava il falso prestigio fatto di apparenze, abbondavano i risentimenti personali.

Dal carteggio di Fonseca si evince non soltanto questa miscela di ambizioni e frustrazioni, ma anche il carattere di un funzionario meticoloso, attento, esigente con se stesso e con gli altri, a volte rigido, sicuro delle proprie capacità e perciò attento alla propria carriera, tenendo vivo in Portogallo il ricordo della sua esistenza anche a grande distanza. Molti anni dopo nel suo *Memorial de serviços* avrebbe posto l'accento sulla propria lealtà e onestà, che non lo avevano reso ricco, ma gli permettevano di avere la coscienza tranquilla in un mondo di corruzione, com'era allora l'India portoghese.

Nel 1583 ottenne il titolo di inquisitore di Lisbona. Tre anni più tardi, fu nominato canonico dottorale a Coimbra, dove nel 1587 fu quindi eletto inquisitore. Nel 1598 divenne deputato del Consiglio Generale. Sugli anni trascorsi a Coimbra da Fonseca si sa poco. Il suo nome figura negli atti processuali solo negli anni 1587-1591, ma fu lui stesso, nel *Memorial*, ad affermare di aver svolto anche altre funzioni, come «servire da moderatore nelle dispute fra il municipio e l'Inquisizione sulla condotta dell'ufficiale dei pesi e delle misure, ma anche fra città e inquisitori, cosa che, aldilà che quei fatti siano realmente accaduti, presenta un'ulteriore testimonianza della sua personalità e della solerzia professionale» (MEA 1997: 115).

Come avrebbe ricordato ancora nel *Memorial*, nel 1598 Fonseca fece ritorno a Coimbra per risolvere il grave scandalo dei 'falsari di Bragança'. Alcuni cripto-ebrei erano riusciti a ottenere l'arresto da parte del Sant'Uffizio di alcuni notabili vecchi cristiani facendoli passare per nuovi cristiani falsi e giudaizzanti. In quella difficile situazione l'inquisitore si sarebbe distinto per arguzia, intraprendenza e competenza, smantellando la rete dei falsari attraverso una serie di interrogatori abilmente ideati e condotti in modo da impedire agli imputati ogni possibilità di evitare di confessare (RIBEIRO 1909: 467). I nuovi cristiani approfittarono dell'episodio, che aveva fatto tremare l'Inquisizione, per rilanciare le trattative del perdono generale. Fonseca fu inviato a Madrid con il compito di ostacolare il negoziato. Dopo quattro anni trascorsi invano alla corte, che nel frattempo si era trasferita a Valladolid, rientrò in Portogallo deluso e molto debilitato a seguito di una caduta.

Dopo una breve convalescenza a Castelo Branco, nel 1606 Fonseca dovette affrontare nuovi problemi, stavolta a Lisbona, con il Consiglio Generale che gli chiedeva conto di quanto era accaduto nelle riunioni di Madrid. Deciso a osservare il segreto, Fonseca non si risolse a parlare. Il nuovo inquisitore generale e viceré di Portogallo, Pedro de Castilho, decretò allora la rovina di Fonseca, che fu privato degli onorari che gli spettavano di diritto, anche se non erano certo molto elevati (aveva guadagnato fra 50.000 e 60.000 reali all'anno fino al 1583 e da allora 120.000 reali). Per ragioni ancora da chiarire, in una lista del tribunale di Lisbona, datata 1609, gli veniva attribuito uno stipendio annuo di 50.000 reali.

I testamenti di Fonseca non fanno che confermare l'immagine di rigore dell'inquisitore, sempre pungente e meticoloso, attento a lasciare tutto, dagli schiavi alla sua sepoltura, alla Misericordia di Coimbra, che a suo dire lo aveva formato e istruito nella fede.

(E. CUNHA DE AZEVEDO MEA)

Vedi anche

Coimbra; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Goa; Lisbona; Nuovi Cristiani, Portogallo

Bibliografia

BALÃO 1930-1945, MEA 1997, RIBEIRO 1909

Fontana, Vincenzo Maria - Nato tra il 1610 e il 1611 a Melide (Canton Ticino) nella diocesi di Como, Fontana entrò nel 1628 nel convento domenicano di Santa Maria sopra Minerva a Roma. Nel 1644 conseguì il titolo di maestro in Teologia, dedicandosi negli anni successivi allo studio della storia dell'Ordine dei predicatori e alla raccolta di notizie biografiche e bibliografiche sui domenicani più illustri. Nel 1663 vide quindi la luce a Roma il *Syllabus Magistrorum Sacri Palatii Apostolici*, in cui Fontana ricostruisce l'origine di tale carica, illustrandone gli *honores* e gli *onera* sulla base di quanto stabilito sia in bolle e brevi pontifici, sia negli editti emanati in materia di controllo della stampa e del commercio librario dallo stesso maestro del Sacro Palazzo. Il trattato comprende anche la *Magistrorum Sac. Palatii nomenclatura*, ampiamente utilizzata in rassegne successive quali ad esempio i *De Magistro Sacri Palatii libri duo* di Giuseppe Catalano, Roma 1751. Nel 1666 apparve il *Sacrum Theatrum Dominicanum*, che nella seconda parte ripropone in forma pressoché immutata il testo del *Syllabus Magistrorum Sacri Palatii Apostolici*. Di nuova concezione è invece la *Pars III. De Ministris S. Inquisitionis Ordinis Praedicatorum* che, prendendo avvio dal fondatore Domenico, «Primus in Ecclesia Inquisitor» (p. 498), fornisce preziosi ragguagli sui domenicani attivi sia all'interno dell'Inquisizione romana sia nei tribunali in orbe.

Nel 1670 Fontana diede inoltre alle stampe il *De Romana Provincia Ordinis Praedicatorum*, con le serie dei commissari del Sant'Uffizio, dei segretari dell'Indice e dei maestri del Sacro Palazzo provenienti da tale provincia domenicana. Nel 1675, infine,

sempre a Roma apparvero i *Monumenta Dominicana, breviter in synopsis collecta*. Corredato di una notevole mole di documenti inediti, l'ampio trattato dedicato a Clemente X illustra e diffonde, percorrendo la serie cronologica dei maestri generali succedutisi nei primi quattro secoli di vita dell'Ordine, quelli che agli occhi dell'autore appaiono essere gli indiscutibili e ineguagliabili meriti dei 'fidi Domini Canes' nella lotta all'eresia.

Fontana morì a Roma il 19 aprile 1679 nel convento della Minerva, del quale nonostante i tanti attestati di stima e riconoscimenti ricevuti non riuscì a diventare priore.

(M. PALUMBO)

Vedi anche

Censura libraria; Commissario del Sant'Uffizio, Italia; Domenicani, Italia; Maestro del Sacro Palazzo; Roma; Segretario della Congregazione dell'Indice

Bibliografia

BUSOLINI 1997, MASETTI 1864, QUÉTIF-ÉCHARD, ZUCCHI 1938

Fontanini, Benedetto - Benedetto Fontanini fece la sua professione monastica il 15 febbraio 1511 nell'abbazia di San Benedetto Po. Il 17 giugno 1516 fu ordinato diacono e il 19 marzo 1519 sacerdote. Intorno al 1532-1533, seguendo il suo maestro Gregorio Cortese, si spostò a Venezia, a San Giorgio Maggiore, dove rimase fin quando nella primavera del 1537 fu decisa la sua destinazione a San Nicolò l'Arena a Nicolosi presso Catania. Qui, alle pendici dell'Etna, visse fino al 1542 redigendo, probabilmente intorno al 1540, la prima versione del *Beneficio di Christo crocifisso*. Quando il «dolce libriccino» uscì anonimo a Venezia nel 1543, dopo essere stato rivisto e «rassetato» da Marcantonio Flaminio, il Fontanini era stato trasferito già da qualche mese presso l'abbazia di San Martino delle Scale, nell'entroterra palermitano, dove rimase fino al 1544, con un intervallo a Santa Maria delle Ciambre tra il dicembre del 1543 e il marzo del 1544. Dalla calma e dall'isolamento del suo monastero seguì le prime polemiche e condanne inquisitoriali del *Beneficio*, senza tuttavia essere coinvolto personalmente. Ripartì nell'estate del 1544 alla volta dell'abbazia di Pomposa, condividendo per due anni la compagnia dell'abate Luciano degli Ottoni. Nella primavera del 1546 fu trasferito a San Benedetto Po, dove si trovava tra gli altri Giorgio Siculo. I suoi guai con i custodi dell'ortodossia iniziarono alla fine degli anni Quaranta, in coincidenza con l'inserimento del *Beneficio di Cristo* nel primo Indice dei libri proibiti pubblicato a Venezia nel 1549 da monsignor Giovanni Della Casa. Il segretario conciliare Angelo Massarelli annotò infatti nel suo diario di aver incontrato il Fontanini a Chioggia alla fine del 1548 e di aver iniziato con lui una breve corrispondenza dalla quale si deduceva che questi, nel maggio del 1549, era detenuto a Padova, probabilmente incarcerato nel monastero di Santa Giustina. All'abate generale della congregazione cassinese si sarebbe rivolto di lì a poco il cardinal Giovanni Maria del Monte per chiedere la sua scarcerazione. L'episodio, tuttavia, rimane ancora per certi aspetti oscuro, così come le tappe successive della sua vicenda biografica, di cui abbiamo solamente alcune sfuggenti tracce. Secondo una testimonianza dell'avvocato Giulio Basalù, che riferì di un incontro con il Fontanini «in Palermo nel suo monasterio» avvenuto intorno al 1543, questi credeva nella giustificazione per sola fede e di più negava i sacramenti e la messa. Le attenzioni che gli inquisitori gli rivolsero a partire dal 1549 furono certamente legate alla condanna del *Beneficio di Cristo* – dei cui autori proprio in quell'anno il Vergerio iniziava a svelare l'identità –, ma soprattutto all'opera di divulgazione del pensiero del Siculo di cui il Fontanini fu protagonista. «Tradusse i libri di Giorgio dalla lingua siciliana in buona lingua italiana», avrebbe raccontato di lui Nascimbene Nascimbene davanti agli inquisitori veneziani nel 1570;

«approbava la dottrina e visione di Giorgio e aspettava il Spirito di Dio in terra, promesso da quello». Nel corso dell'inchiesta seguita all'arresto di Giorgio Siculo nel settembre del 1550 il Fontanini fu infatti sottoposto insieme all'Ottoni a un processo interno alla congregazione e liberato dal suo stato di sorveglianza solo nel 1552 dietro richiesta del capitolo generale. Dopo un breve soggiorno nel piccolo monastero di Campese, vicino a Bassano del Grappa, nel febbraio del 1555 lo ritroviamo per l'ultima volta nel monastero polironiano, degradato a un infimo grado nella gerarchia del capitolo. Morì probabilmente poco tempo dopo.

(G. CARVALE)

Vedi anche

Benedettini Cassinesi; *Beneficio di Cristo*; Cortese, Gregorio; Della Casa, Giovanni; Flaminio, Marcantonio; Giorgio Siculo

Bibliografia

CAPONETTO 1972, PROSPERI 2000, ZAGGIA 2003

Fonti inquisitoriali - La questione delle fonti inquisitoriali è stata affrontata nel secondo Novecento principalmente da due punti di vista: quali esse siano in generale e quale attendibilità abbiano i verbali processuali. Fino a qualche tempo fa le fonti inquisitoriali sono state considerate nella loro eccezionalità, cogliendo le caratteristiche che le rendevano e le rendono affascinanti, quasi che il giudice della fede fosse un antropologo *ante litteram*. Solo in un secondo momento sono state sottoposte alla critica con cui di solito vengono vagliate le fonti storiche.

L'inquisitore come antropologo?

L'analoga inquisitore-antropologo, che ha a lungo dominato la riflessione su tale tipo di documenti, è stata presentata da Carlo Ginzburg all'interno di un problema più ampio che riguarda il nodo della rappresentazione e il relativismo culturale, non come un suggerimento pratico per l'uso di queste fonti. Egli cioè ha visto i documenti inquisitoriali come fonti che permettono l'accesso a culture diverse, represses nel passato, ma i cui elementi particolari talvolta furono raccolti in modo eccezionale dagli inquisitori in modo analogo al lavoro sul campo svolto dagli antropologi. Le differenze tra inquisitori e antropologi per Ginzburg sono scontate; meno ovvie e molto interessanti le analogie. I verbali inquisitoriali, ha scritto, sono una documentazione estremamente ricca, ma distorta dalle pressioni fisiche e psicologiche che caratterizzavano i processi, in particolare quelli per stregoneria; tuttavia in certi casi essi si possono paragonare alle indagini degli antropologi perché si tratta di testi intrinsecamente dialogici che presuppongono una prospettiva di confronto tra culture diverse. Normalmente tra giudice di fede e imputato c'è un rapporto diseguale, e nella gran parte dei processi per magia e stregoneria le risposte riecheggiano le domande poste e la cultura dotta degli inquisitori. In qualche caso eccezionale invece, come nei processi dei benandanti, si possono sentire voci distinte, anche contrastanti, c'è uno scarto tra le aspettative degli inquisitori e le confessioni 'spontanee' rese dai benandanti: la dimensione dialogica è paradossalmente più forte quando gli inquisitori non capiscono. Questo scarto e la resistenza opposta dai benandanti per oltre mezzo secolo alle pressioni degli inquisitori dimostrano la presenza di uno strato culturale profondo del tutto estraneo alla cultura dotta. Il valore etnografico di questi processi friulani è straordinario. Ma i documenti non sono neutrali e devono comunque essere letti come il prodotto di un rapporto profondamente diseguale: lo studioso dunque deve imparare a distinguere i fili che costituiscono l'intreccio di questi dialoghi. Le relazioni etnografiche e i verbali delle cause, inoltre sono agli occhi di Ginzburg testi ugualmente condizionati, in quanto scritti secondo un codice, che va in entrambi i casi decifrato ma non inficia il loro riferimento alla realtà. Contro un'epistemologia ingenuamente

positivistica, Ginzburg obietta che nessun testo è neutrale e obiettivo, e che nessun testo documenta solo il codice su cui è costruito (in questo caso la polemica è rivolta contro lo scetticismo radicale della teoria storiografica postmoderna). Anche l'antropologo scrive testi condizionati, ma non per questo non rappresentativi dell'altra cultura che egli viene a conoscere, di una realtà cioè esterna al testo e alla cultura del ricercatore (GINZBURG 1989a).

L'analoga inquisitore-antropologo proposta da Ginzburg risponde alla questione se è possibile ricavare aspetti rilevanti della cultura popolare dai verbali del Sant'Uffizio, individuando alcune 'spie' nelle risposte degli imputati, non ancora contaminati dai paradigmi uniformanti della cultura dotta (GINZBURG 1986). Essa considera molto poco il normale procedere dei giudici di fede, il loro sistema di interrogatorio e il modo di verbalizzare adottato dai singoli notai. Osservando più attentamente il modo con cui sono stati prodotti i documenti inquisitoriali e condotti i processi, compresi quelli contro i benandanti, si può osservare come il lavoro del giudice di fede sia quanto di più lontano si possa immaginare da quello di un antropologo. Alcuni inquisitori si comportarono con mentalità antropologica per caso, loro malgrado, secondo le risposte date dai benandanti o da altri inquisiti. Nel suo lavoro l'inquisitore si comporta da giudice, facendo processi, non dialoghi, secondo un codice legale, mentre l'antropologo e lo storico cercano di interpretare la cultura e gli atteggiamenti di inquisitori, imputati e testimoni, senza emettere condanne.

Tipologia delle fonti inquisitoriali

In linea generale, le fonti per la ricostruzione dell'attività inquisitoriale e delle idee e dei comportamenti degli imputati sono quelle prodotte dalle istituzioni ecclesiastiche e secolari che operavano per il controllo del dissenso religioso e delle pratiche proscribed nel corso del medioevo e dell'età moderna e contemporanea. In un archivio inquisitoriale italiano, che riguarda normalmente l'età moderna, di solito sono conservati i processi e le sentenze, le lettere della Congregazione del Sant'Uffizio e quelle degli inquisitori, documenti amministrativi e contabili, editti e libri di atti. Processi per delitti contro la fede si trovano anche negli archivi vescovili e in alcuni archivi di Stato, dove sono reperibili inoltre le decisioni delle autorità secolari sul funzionamento dell'Inquisizione e altro materiale concernente i rapporti con inquisitori, vescovi, nunzi apostolici e altri ufficiali ecclesiastici e civili implicati nel controllo dell'eresia. Particolare importanza rivestono i fondi centrali delle Congregazioni del Sant'Uffizio e dell'Indice, conservati nell'ACDF. In Spagna e in Portogallo larga parte dei documenti inquisitoriali giace invece negli archivi centrali nazionali. Fonti inquisitoriali di rilievo fondamentale per la storia istituzionale delle tre Inquisizioni moderne e di quella medievale, nonché del Sant'Uffizio dell'Otto e del Novecento, sono le norme del diritto canonico, le definizioni e le disposizioni dei Concili ecumenici, le bolle e le lettere pontificie, i brevi apostolici, le encicliche. Ugualmente interessanti sono i molti manuali per inquisitori, che possono presentarsi come ponderosi trattati giuridici, come volumi più agili di pratica processuale, come libretti per i vicari foranei dell'Inquisizione. All'inizio erano manoscritti, poi sempre più spesso vennero dati alle stampe e indicavano al lettore le linee secondo cui erano tenuti a muoversi i giudici di fede locali, il cui comportamento effettivo si può cogliere nei fascicoli processuali, nelle lettere e nella documentazione amministrativa. Una fonte importante per comprendere l'operato delle due Congregazioni romane è quella dei *decreta*, che conobbero molte raccolte tematiche organizzate alfabeticamente o per luoghi.

Critica 'esterna' delle fonti inquisitoriali

Le fonti inquisitoriali, in particolare i fascicoli processuali, sono generalmente ritenute affidabili e 'quasi-antropologiche', ma su basi aprioristiche, dando per scontato che notai e inquisitori seguissero fedelmente, e sempre, le norme dei manuali sulla rispet-

tiva attività. Si presuppone cioè che i notai verbalizzassero parola per parola, segnando ogni gesto ed emozione degli imputati, e che i giudici interrogassero a fondo e con cura. Forse è opportuno verificare questi assunti, usando i criteri degli storici in riferimento a tutti i processi inquisitoriali, non solo a quelli ritenuti 'dialogici'. Il fascicolo processuale, inoltre, non è un documento unico, ma a sua volta è spesso un conglomerato di documenti di origine diversa, che si possono distinguere in alcuni filoni secondo l'origine: quelli sequestrati, quelli presentati al tribunale, quelli prodotti dal tribunale. Sui primi l'influsso delle procedure è nullo, sui secondi è di tipo esterno, sui terzi è sostanziale. Da un punto di vista paleografico, non sempre i fascicoli conservati nell'archivio del tribunale che li ha prodotti sono degli originali, ma talvolta sono delle copie o delle minute: ad esempio è una minuta la sentenza del primo processo contro Domenico Scandella detto Menocchio. I verbali degli interrogatori recano spesso correzioni, aggiunte interlineari, note marginali, che possono essere state scritte da altri notai o da altri giudici, talvolta a notevole distanza di tempo. È quindi consigliabile, in una edizione critica, stabilire il dettato letterale del verbale come uscì dalle mani del notaio alla prima stesura dell'atto, e quindi togliere i rimaneggiamenti posteriori dal testo principale e inserirli nell'apparato critico.

Per quanto riguarda l'accuratezza dei notai nel compilare i verbali processuali, non risulta che le norme venissero sempre rispettate. Esse prevedevano che i notai riportassero parola per parola le domande e le risposte, ma le domande mancano diverse volte. L'imprecisione riguarda talvolta anche dati di fatto: nel processo veneziano contro Simone de' Simoni ci sono tre relazioni dell'avvenuta esecuzione capitale scritte dal cancelliere dell'Inquisizione, e non si riesce a capire se essa avvenne il 18 o il 19 giugno 1570 e se l'ufficiale responsabile fu un capitano del Consiglio dei Dieci o il messo del Sant'Uffizio. Infine il ritrovamento di tre fogli di appunti stesi in carcere nel 1561-1562 da un imputato, l'anabattista Giulio Gherlandi, offre modo di confrontare la sua versione con quella dei verbali ufficiali. I risultati dell'analisi sono ambivalenti: il notaio riportò talvolta le stesse parole ricordate dall'imputato, ma non tutte le domande e le risposte, in qualche caso omise particolari ritenuti irrilevanti, accorpò alcune domande e risposte e soprattutto evitò di registrare uno scambio di frasi tra uno dei senatori deputati dal Consiglio dei Dieci e il Gherlandi a proposito di un tema scottante: la comunanza delle donne in Moravia (DEL COL 2000). A ogni modo l'edizione critica dei processi permette di fare un'osservazione interessante, considerando attentamente le note filologiche: i notai seguivano due modi di preparare i verbali, il primo direttamente durante la seduta, il secondo trascrivendo il testo in bella copia dopo la seduta da una stesura provvisoria. Nel primo caso sono rimasti i pentimenti nella redazione del testo, le frasi aggiunte, alcune domande depennate, nel secondo caso solo tipici errori di copiatura. Che questa duplice prassi avesse luogo effettivamente è dimostrato dal ritrovamento a Belluno di uno di quei testi provvisori, normalmente eliminati dopo l'uso: il verbale in bella copia presenta alcune differenze interessanti, ma corrisponde sostanzialmente alla stesura buttata giù dal vice cancelliere della Curia vescovile durante la seduta (DEL COL 2002). In conclusione si può ritenere che la verbalizzazione rispettasse abbastanza bene la sostanza di quanto venne detto nei processi dell'Inquisizione, ma che fosse fatta per gli scopi del tribunale, spesso senza l'accuratezza che le norme richiedevano e quasi mai con una precisa rispondenza rispetto a quanto venne detto e fatto durante le sedute che lo storico o l'antropologo può immaginare.

Critica 'interna' delle fonti inquisitoriali

Il problema dell'attendibilità o della veridicità delle fonti inquisitoriali, soprattutto dei verbali, va valutato tenendo conto degli scopi per cui i documenti processuali furono prodotti e del modo con cui furono costruiti. Gli scopi erano giudiziari: raccogliere prove contro l'inquisito e stabilire una eventuale condanna. Il modo

con cui i documenti furono prodotti dipende non solo dall'opera dei notai, ma soprattutto dalle procedure adottate. Mentre gli studiosi considerano da tempo il codice teologico che informa i processi inquisitoriali, soprattutto quelli per eresia formale, meno abituale risulta l'attenzione al codice canonistico, alla strutturazione dovuta alle procedure e al modo di interrogare da parte dei giudici di fede. A questo proposito ci si è accorti che è preferibile distinguere le denunce e le informazioni dai processi veri e propri e che non esiste un unico tipo di processo, ma due: il processo formale e una procedura sommaria, molto usata nel Sei e nel Settecento. Mentre il processo formale inizia d'ufficio o per denuncia, continua con le informazioni da parte dei testi, con gli interrogatori dell'imputato, e si può concludere con la difesa e la sentenza, la procedura sommaria inizia per la comparizione 'spontanea' (cioè volontaria) dell'imputato, comprende solo la sua confessione, e si conclude con l'abiura, l'assoluzione dalla scomunica e l'assegnazione di penitenze salutari. La diversa struttura dei due procedimenti e il differente peso delle domande, virtualmente assenti nel secondo, comportano una diversa valutazione del contenuto dei verbali. Non solo essi rispondono a una diversa formula giudiziaria, ma in particolare gli interrogatori del processo formale risultano costruiti secondo modelli diversi. Il più semplice riguarda gli interrogatori dei testimoni, cui si chiede normalmente di riferire i fatti e le parole, le circostanze di tempo, i nomi degli altri testimoni, senza ulteriori indagini. Con gli imputati si usano invece due schemi: uno semplice, volto a confermare o meno gli indizi già in possesso del tribunale, con domande basate su di essi, e uno più complesso, che intende scandagliare le concezioni dottrinali e i comportamenti degli imputati con una rosa di questioni *ex novo*. Il modello più usato è di gran lunga quello semplice, che non comporta un'analisi approfondita della cultura religiosa dell'imputato, ed è proprio questo modello a essere proposto dai manuali.

Metodologia delle fonti inquisitoriali

Mentre in precedenza ci si chiedeva se i documenti inquisitoriali riflettevano il punto di vista degli inquisitori o quello degli inquisiti, oggi si ritiene che essi presentino due livelli di informazioni contemporaneamente presenti, ma in modo diverso. Questi documenti, prodotti per le finalità del tribunale, si possono dunque considerare fonti dirette, intenzionali, per l'attività istituzionale (tipi di delitti perseguiti, numero e genere dei processi, scelte dei giudici, controllo del territorio, sentenze e pene, ecc.); fonti indirette, non intenzionali, per quanto riguarda idee dei gruppi riformati, cultura popolare, pratiche e credenze magiche, divinatorie, stregoniche tenute nella vita effettiva di una comunità. Questa è una distinzione classica delle fonti, ed è essenziale per quelle inquisitoriali. Da esse, come dalle altre fonti giudiziarie, si può ricavare il numero di quanti furono sospettati o perseguiti dal tribunale per i delitti contro la fede, non di quanti più in generale agirono o pensarono in conformità a idee che la Chiesa bollava come eresia. Le voci degli inquisiti rispondono a quelle degli inquisitori, e lo storico giunge ad intenderle correttamente solo se capisce bene questi documenti, che sono formulati secondo codici propri, cioè il codice canonistico e quello teologico.

Sottoposte dunque a un'analisi critica, le fonti di origine inquisitoriale vengono interpretate con i criteri della scienza storica e di altre discipline, a seconda dei temi di indagine, delle questioni storiografiche che emergono in un dato periodo, degli interessi e della sensibilità del singolo studioso. Da tempo ormai gli studi che usano tali documenti non si limitano alla storia della Chiesa cattolica, della vita religiosa, della cultura, ma hanno fatto propri i criteri sociologici nelle ricerche istituzionali riguardanti in un primo tempo la sola Inquisizione spagnola. Si impiegano inoltre i criteri antropologici nelle ricerche riguardanti le culture popolari o minoritarie repressi dalle diverse Inquisizioni moderne, ma anche i metodi derivati dalla storia della criminalità, dalla storia della lettura, dalla storia delle donne. Nella storiografia odierna

non esistono in generale divisioni nette tra campi di studio, non si cercano più spiegazioni e interpretazioni monolitiche, monocausali, e l'eclettismo e la contaminazione dei criteri sono diventati una prassi corrente e spesso molto sofisticata.

(A. DEL COL)

Vedi anche

Antropologia; Archivi e serie documentarie: America Latina; Archivi e serie documentarie: Bruxelles; Archivi e serie documentarie: Dublino; Archivi e serie documentarie: Francia; Archivi e serie documentarie: Inghilterra; Archivi e serie documentarie: Italia; Archivi e serie documentarie: Portogallo; Archivi e serie documentarie: Spagna; Archivi e serie documentarie: Vaticano; Arti figurative: la rappresentazione; Benandanti; Bolle e documenti papali; *Breve informatione* [...]; Diritto canonico; Istruzioni spagnole; Lettere circolari; Lettere degli inquisitori; Manuali per inquisitori; Martirologi; Menocchio (Domenico Scandella detto); Notaio; Processo; Simoni, Simone; Spontanea comparizione; *Symmicta Lusitana*

Bibliografia

CIC, DEL COL 1994, DEL COL 2000, DEL COL 2002, ERRERA 2000, GINZBURG 1986, GINZBURG 1989(a), TEDESCHI 1991

Fonzio, Bartolomeo - Nato a Venezia intorno al 1502, entrò a nove anni tra i minori conventuali; sul finire degli anni Venti era un rinomato predicatore, già, tuttavia, in fama di luterano. Nel 1531, sospeso dalla predicazione e minacciato di processo per eresia, si rifugiò ad Augusta, dove predicò su invito del consiglio cittadino. La corrispondenza che dalla città imperiale egli intrattenne con Martin Butzer e con il patrizio veneziano Girolamo Marcello – esponente di una non meglio definita *ecclesia* che raccoglieva persone sensibili alle nuove idee religiose d'oltralpe – mostra Fonzio profondamente turbato dalle divisioni che laceravano la cristianità germanica e desideroso di esercitare un ruolo di mediatore, sia tra le varie posizioni dottrinali all'interno del protestantesimo, sia tra cattolici e protestanti. Per ripristinare la pace religiosa, Fonzio tentò di avviare una collaborazione con Butzer a Strasburgo, dove si recò nel 1532 e dove l'anno successivo pubblicò, anonimo, il *Libro de la emendatione et correctione dil Stato christiano*, traduzione e rielaborazione dell'appello di Lutero *An den christlichen Adel deutscher Nation* (1521). Nel 1534 rientrò a Venezia, dove continuò i suoi rapporti con l'*ecclesia* di Girolamo Marcello; dopo altri soggiorni ad Augusta e a Strasburgo, all'inizio del 1537 si risolse a presentarsi a Roma per chiarire la propria posizione. Solo nel 1540-1541 questa venne presa in esame, con esito sostanzialmente favorevole a Fonzio, da Gasparo Contarini sulla scorta di 32 articoli stesi dal minorita, primo nucleo della sua *Fidei et doctrinae* [...] *ratio*.

Tra il 1543 e il 1544 Fonzio arrivò a Modena, dove non tardò a entrare in contatto con la locale Accademia, punto di incontro di esponenti del dissenso religioso modenese e italiano; nel 1544 dovette lasciare la città per sottrarsi a un processo inquisitoriale. Probabilmente in questo periodo egli maturò il proprio distacco dall'ortodossia luterana in favore di posizioni più vicine all'ala radicale della Riforma. Tale orientamento trova espressione nella *Istruzione fanciulesca cerca le cose della religione nomata altrimenti con vocabolo greco catechismo*, composta da Fonzio tra il 1546 e il 1557. Secondo quest'opera – che presenta notevoli affinità con il *Lacte spirituale* di Juan de Valdés – ciò che connota il vero credente è, più che il battesimo, una fede piena e totale nell'azione redentrice di Cristo e, di conseguenza, una vita radicalmente rinnovata, vissuta nel segno dell'umiltà e della povertà e consacrata all'annuncio dell'Evangelo.

Il *Catechismo* ebbe vasta diffusione negli ambienti anabattisti della terraferma veneta, dove Fonzio visse come maestro di scuola,

a Padova tra il 1548 e il 1551, poi a Cittadella. Qui, pur godendo della stima e del sostegno della Comunità locale, egli fu colpito da una serie di denunce per insegnamento di dottrine ereticali, tanto che nel 1557 si vide costretto a un temporaneo allontanamento e a nuove peregrinazioni. Rientrato a Cittadella all'inizio del 1558, Fonzio venne denunciato al Sant'Uffizio veneziano da Camillo Cauzio, con il quale nel 1556 aveva avuto una violenta disputa sull'eucaristia. Nel maggio 1558 venne arrestato per ordine del Consiglio dei Dieci. Incarcerato a Venezia, nel corso di quattro anni venne ripetutamente interrogato sul *Catechismo* e su altri due suoi scritti, l'*Apologia*, composta a Cittadella per difendersi dalle accuse di eresia, e la *Fidei et doctrinae* [...] *ratio*, ora riproposta in 75 articoli. Il 27 giugno 1562 venne condannato a morte mediante strangolamento, pena poi tramutata in annegamento nelle acque della laguna. Nonostante le pressioni di vari patrizi veneziani, suoi estimatori, Fonzio rifiutò di abiurare; la sentenza capitale venne pertanto eseguita il 4 agosto dello stesso anno. Rimase allegata alle carte processuali la stesura definitiva della *Fidei et doctrinae* [...] *ratio*, che l'autore aveva completato in carcere estendendola a 284 articoli.

(F. AMBROSINI)

Vedi anche

Contarini, Gasparo; Modena; Modena, Accademia; Padova; Valdesianesimo; Venezia; Vittime

Fonti

ASVe, S.U., *Processi*, b. 18

Bibliografia

FRAGNITO 1997(b), OLIVIERI 1967, TEDESCHI 2000

Foreiro, Francisco - Illustre teologo domenicano del Cinquecento portoghese, Francisco Foreiro (Lisbona, 1522/1523-Almada, 10 gennaio 1581) nacque da una famiglia nobile legata alla corte. Suo padre, Nuno Navarro, era fratello di Sebastião Navarro, scudiero *fidalg* della Casa dell'infante Enrico. La madre, Filipa Foreiro, era sorella di Simão Dias de Calvos, paggio di corte del re. Quest'ultimo e sua moglie Brites de Azevedo lasciarono la propria eredità al convento domenicano di São Paulo de Almada, fondato dal nipote Foreiro. Pochi altri religiosi ebbero un'influenza alla corte di Portogallo pari a quella del frate domenicano. Fu confessore o predicatore di Giovanni III, dell'infanta Maria (figlia del re Emanuele I), del cardinale infante Enrico e di re Sebastian. Godette sempre della protezione del cardinale infante, che era anche inquisitore generale e che lo nominò qualificatore del Sant'Uffizio. Anche il successivo incarico a deputato del tribunale della *Mesa da Consência e das Ordens* (5 ottobre 1576) fu favorito, con tutta probabilità, dal cardinale infante. Quest'ultimo, del resto, lo aveva già scelto come procuratore alla seconda fase del Concilio di Trento di uno dei suoi più stretti collaboratori, il vescovo di Silves, João de Melo e Castro.

Non ancora quindicenne, Foreiro si recò a studiare a Parigi, grazie a una borsa di studio per il Collegio di Sainte-Barbe, concessa dal re Giovanni III. L'interesse per la vita religiosa lo portò in seguito ad abbandonare Parigi. Si trasferì a Salamanca insieme a un gruppo di studenti, guidati dal frate domenicano Jorge de Santiago. Nella città castigliana Foreiro intendeva professare i voti, nel locale convento domenicano di San Esteban. Durante il viaggio gli studenti furono ospitati, a Bordeaux, da André de Gouveia. Il loro arrivo suscitò un acceso dibattito tra i giovani e alcuni umanisti, tra cui André de Gouveia, António de Gouveia, Diogo de Teive, João da Costa e George Buchanan. Foreiro affrontò una discussione con António de Gouveia, che cercò di dissuaderlo dall'abbracciare la vita religiosa. A seguito di quell'incontro Foreiro sarebbe poi stato chiamato a deporre a Évora il 4 settembre

1550 nel processo aperto contro João de Costa dall'Inquisizione di Lisbona.

Concluso il noviziato a Salamanca, Foreiro finì per professare nel convento di São Domingos a Lisbona (2 febbraio 1539), dove studiò per quattro anni. Si trasferì quindi a Évora, dove la già menzionata deposizione contro Costa permise poi a Foreiro di instaurare un saldo legame con l'inquisitore generale, il cardinale infante Enrico. Con un decreto del 23 dicembre 1555 Foreiro ottenne quindi la nomina a predicatore regio, ricevendo un onorario di 50.000 reali. Negli anni seguenti ricevette anche i gradi accademici da parte del suo Ordine di appartenenza, fino a ottenere il titolo di dottore e maestro in Teologia, che gli fu conferito a Trento il 24 maggio 1563.

Alla morte di Giovanni III (1557), Foreiro passò sotto la protezione della regina Caterina, divenuta governatrice del regno. Durante la fase della reggenza di Caterina, Foreiro intervenne in modo determinante nell'elaborazione dell'Indice pubblicato dall'Inquisizione portoghese nel 1561, culmine di un'attività di censore e revisore dei libri che svolgeva su incarico del cardinale infante Enrico già da qualche tempo (il suo primo parere, riguardante la *Meditação sobre oraçam do Pater noster*, fu redatto a Évora nel 1557). Oltre ai titoli condannati da Paolo IV nell'Indice romano del 1559, l'Indice dei libri proibiti del 1561 conteneva gran parte delle proibizioni di altre liste precedenti, provenienti sia dall'Indice dell'Inquisizione portoghese del 1551, sia da quello dell'Inquisizione spagnola del 1559. Vi erano inoltre incluse circa 40 nuove interdizioni. Responsabile della compilazione del testo, Foreiro si esprime comunque a favore della pubblicazione di alcune opere di frate Luis de Granada (messo all'Indice in Spagna due anni prima), facendo propria una posizione condivisa anche dalla regina Caterina, molto vicina al proprio confessore. Allo stesso modo, Foreiro mantenne allora una notevole apertura nei confronti degli autori portoghesi di stampo umanistico. Altrettanto importante fu la sua partecipazione alla redazione dell'Indice romano del 1564, detto anche Indice tridentino, di cui il domenicano portoghese curò anche la prefazione. Su proposta di papa Pio IV, la riforma dell'Indice del 1559 fu una delle questioni affrontate durante la terza fase del Concilio di Trento. Il decreto dell'Indice fu approvato il 26 febbraio. Fu quindi disposta una commissione di diciotto padri, tra cui sette domenicani, incaricata di preparare un progetto di Indice. Oltre a rivedere la lista di Paolo IV, la commissione incaricata dal papa e dal Concilio aveva il compito di esaminare i libri non inclusi nell'Indice romano. Foreiro si occupò di alcune opere di Jacques Lefèvre d'Étaples e di Marcellus Palingenius Stellatus. Come segretario della commissione preparò inoltre un documento, approvato da undici membri nella riunione del 2 giugno 1562, in cui sosteneva che il *Catecismo* dell'arcivescovo di Toledo, il domenicano Bartolomé de Carranza (messo all'Indice in Spagna nel 1559), meritava di essere letto e approvato da tutta la cristianità. Negli ultimi mesi del Concilio di Trento la commissione elaborò una politica di controllo della stampa basata su dieci regole generali. Dopo la chiusura del Concilio, il materiale relativo all'Indice fu trasmesso al papa per essere ultimato e pubblicato. In veste di segretario della commissione dell'Indice, Foreiro si diresse così a Roma, accompagnato da altri tre padri conciliari (Egidio Foscarari, Leonardo Marini e Muzio Calini, l'unico non francese). A Roma Pio IV designò Foreiro anche direttore spirituale di suo nipote, il cardinale Carlo Borromeo. Nell'aprile 1564, dopo alcuni mesi di lavoro, il nuovo Indice fu concluso. In seguito, Foreiro divenne il primo maestro del Sacro Palazzo.

Nella prefazione all'Indice del 1564, Foreiro rinviava ai lavori del Concilio di Trento. Proseguiva quindi formulando tre classi di ripartizione delle proibizioni contenute nell'Indice. Nella prima erano inclusi i titoli e gli autori di libri che contenevano eresie o passi sospetti di eresia. Nella seconda classe rientravano invece non gli autori, ma i libri che presentavano una dottrina erronea ed equivoca, o che potessero offendere i costumi dei fedeli. La terza

classe, infine, raggruppava quei libri che circolavano anonimi dove si contestava la dottrina della Chiesa romana, la fede cattolica o i suoi costumi. Non tutti i libri anonimi, tuttavia, dovevano essere condannati. Ad alcuni, ritenuti irreprensibili, ma pubblicati senza il nome dell'autore, fu così riservato un catalogo apposito. Insieme a Marini e a Foscarari, Foreiro partecipò anche alla stesura del nuovo *Breviarium romanum*, del *Missale romanum* e del *Catechismus romanus*.

Tornato in Portogallo, divenne priore del convento di Lisbona e in seguito fu nominato provinciale dei domenicani (1567-1571). Durante la crisi di successione del 1580 mantenne un legame troppo stretto con la figura di António, priore di Crato, di cui era stato precettore. La sconfitta del rivale di Filippo II alle porte di Lisbona, cui Foreiro assistette di persona, comportò il ritiro di quest'ultimo nel convento di Almada, dove l'anno seguente morì.

(A.C. DA COSTA GOMES-J.A. MOURÃO)

Vedi anche

Carlo Borromeo, santo; Collegio delle Arti di Coimbra, processi del; Concilio di Trento; Domenicani, Portogallo; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Indici dei libri proibiti, Cinquecento

Bibliografia

DE BUJANDA 2008, GOMES-MOURÃO 2010, ILI, RÉVAH 1960

Fornicazione - La dottrina cattolica ha sempre letto nelle parole del sesto comandamento non solo la proibizione dell'adulterio, ma anche l'obbligo di osservare la castità in pensieri, parole e opere. Così, nel trattare questo comandamento i manuali dei confessori e quelli di teologia morale si occupavano dei diversi tipi di peccato contro la castità, tentando di descrivere e spiegare la natura di alcune circostanze distintive, attenuanti o aggravanti, per ogni genere di colpa. Tradizionalmente si parlava di sette diverse specie di «lussuria consumata»: fornicazione, stupro, ratto, adulterio, incesto, sacrilegio (se erano coinvolte persone o luoghi sacri) e atti *contra naturam*. La fornicazione era definita *copula soluti cum soluta ex mutuo consenso*. In essa era essenziale il consenso delle parti. Se la donna era favorevole, non era dunque possibile parlare di stupro o ratto, poiché alla fornicazione non si aggiungeva una «malizia di altro genere». Infine, secondo la stessa logica, la trattatistica soleva presentare il concubinato come una fornicazione continuata e la copulazione con una donna già promessa in sposa come una specie più grave di fornicazione. Anche l'odierno *Catechismo della Chiesa Cattolica* nell'approfondire questo comandamento distingue i diversi «regimi» di castità e le «offese» ad essa. Tra queste figura anche la fornicazione, definita, naturalmente in termini identici, come condizione contraria alla dignità della persona e della sessualità umana.

Ad occupare le Inquisizioni non fu tuttavia l'immane impresa di punire la pratica della fornicazione, semplice o aggravata da ulteriori elementi. I processi aperti contro fornicatori colpevoli di seguire una «credenza erronea» furono infatti processi di «dottrina» e coinvolsero solo chi osò sostenere la non peccaminosità («mortale» o «veniale») o, addirittura, l'onestà della fornicazione, anche se tali affermazioni erano state espresse nel corso di conversazioni frivole e informali. In linea con le disposizioni tridentine in difesa del matrimonio, a partire dagli anni Sessanta del Cinquecento i tribunali iberici, e in misura minore l'Inquisizione romana, cominciarono a prestare attenzione a questo tipo di delitto fino a quel momento quasi del tutto ignorato. L'elevato numero di processi della seconda metà del Cinquecento e della prima metà del Seicento sembrerebbe dimostrare come tra la popolazione fosse diffusa un'ampia tolleranza verso tali pratiche. Nelle grandi città e nell'oltremare, in particolare in Brasile, la questione assunse le proporzioni di una vera «ossessione». Ad ogni modo, secondo quanto si desume dai frammentari dati disponibili, il numero di

condanne diminuì sensibilmente già nel corso della prima metà del Seicento. La quasi totalità dei procedimenti giudiziari non coinvolse ragazze nubi e 'oneste', bensì frequentatori delle 'donne di mondo' e di case pubbliche di prostitute, consentite dalle autorità. La legalità delle case pubbliche e la morale sociale dominante incoraggiavano i clienti a difendere la liceità delle loro pratiche, poiché si consideravano giustificati dal fatto di offrire un compenso per i 'favori' ricevuti.

Nel Seicento la questione tornò ad avere una certa risonanza a seguito delle condanne emesse dai papi Alessandro VI e Innocenzo XI contro un numero rilevante di proposizioni morali 'scagionatrici', proferite da casuisti lassisti e direttamente applicabili a concubinato e fornicazione semplice (proposizione n. 25 del 24 settembre 1665; n. 41 del 18 marzo 1666; e nn. 48, 61, 62 e 63 del 2 marzo 1679). Allo stesso modo, la riduzione del numero e della frequenza di denunce relative a questo delitto nei tribunali iberici del Seicento rappresenta un atteso segnale dell'efficacia dello sforzo riformatore postridentino.

(P. VILAS BOAS TAVARES)

Vedi anche

Bigamia e poligamia, Italia; Bigamia e poligamia, Portogallo; Bigamia e poligamia, Spagna; Brasile; Lassismo; Sessualità; Sodomia; Sodomia, Portogallo

Bibliografia

BENNASSAR 1979, BLÁZQUEZ MIGUEL 1986, BRUNDAGE 1987, VAINFAS 1989, VAINFAS 1997

Foscarari, Egidio - Domenicano e teologo, Foscarari (Bologna, 1512-Roma, 1564) fu maestro del Sacro Palazzo nel 1547-1550, quindi vescovo di Modena, succedendo al cardinale Giovanni Morone. Prese parte al Concilio di Trento fin dalla fase bolognese. Da vescovo residente, si dedicò con cura all'attività pastorale, scandita da due visite (1552 e 1556), e riscosse un giudizio favorevole. Tuttavia, anche a seguito di episodi quali la discussa predicazione quaresimale di Giovan Francesco da Bagnacavallo (1551), da Roma fu notata e disapprovata la moderazione assunta verso quanti davano adito a sospetti di eterodossia: così, da una parte, Foscarari dovette difendere la propria giurisdizione dalle interferenze dell'Inquisizione romana, dall'altra trattò direttamente con i potenziali inquisiti (tra cui Filippo Valentini e Giovanni Rangoni) per ottenere abiure extragiudiziali e private, documentate anche grazie al ritrovamento del libretto delle assoluzioni impartite. Nel 1555 Ludovico Castelvetro, uno dei più importanti firmatari del formulario di fede fatto sottoscrivere ai sospetti eretici modenesi da Morone per evitare l'apertura di indagini (1542), riuscì a sfuggire a una convocazione inquisitoriale a Bologna, sollecitata dal papa, per l'intervento congiunto del duca Ercole II d'Este e di Foscarari; e il vescovo, da parte sua, dovette difendersi sostenendo con fermezza di avere già indagato sulle posizioni dottrinarie del modenese senza avere riscontrato alcuna prova di eresia.

La prassi extragiudiziaria adottata da Foscarari a Modena fu presto condannata dall'Inquisizione. Quando infatti nel giugno 1557 Morone fu arrestato e sottoposto a un processo squisitamente politico, tutto interno alla lotta in corso ai vertici della Chiesa, molti ritennero imminente una convocazione del vescovo davanti alla Congregazione del Sant'Uffizio. In effetti a metà dell'ottobre 1558 Foscarari fu ascoltato a Bologna dal cardinale Michele Ghislieri a proposito di alcune questioni relative al procedimento in corso contro Morone e, in particolare, su alcune lettere che avrebbe cercato di far giungere al prelato, perché in grado di scagionarlo. Il confronto terminò con l'ordine di non abbandonare la città; tuttavia Foscarari si dovette recare a Roma il 17 novembre. Il 21 gennaio 1559, dopo un incontro con i cardinali inquisitori, fu rinchiuso in Castel S. Angelo e vi restò fino ad agosto, quando la morte di

Paolo IV interruppe la spirale repressiva. L'elezione di Pio IV a pontefice infatti pose momentaneamente fine all'aspro conflitto al vertice della gerarchia ecclesiastica, così che, il 1 gennaio 1560, con una solenne assoluzione pronunciata da Ghislieri, Foscarari fu restituito agli onori e agli impegni pubblici.

Conclusasi la dura esperienza, che, malgrado i riconosciuti meriti, gli precluse il cardinalato, Foscarari si occupò della revisione degli scritti di Reginald Pole. Partecipò alla fase finale del Concilio (15 aprile 1561-3 dicembre 1563), lasciando puntuale testimonianza dei suoi lavori nelle lettere settimanali inviate a Morone, fino al momento in cui questi assunse la presidenza dell'assise. Per le sue qualità, già rivelatesi nelle precedenti sessioni, il vescovo di Modena si distinse come una delle personalità più autorevoli del Concilio. Redatto il delicato decreto di apertura, il 17 febbraio del 1562 fu inserito nella commissione per la riforma dell'Indice dei libri, che con sua grande delusione, nonostante gli esordi, ripiegò su posizioni difensive, senza peraltro redigere l'atteso elenco di opere censurate. Contemporaneamente il cardinale Girolamo Seripando chiese a lui e ad altri cinque vescovi di redigere un memoriale basato sulla loro esperienza pastorale: rielaborato e selezionato, il testo costituì la piattaforma dei lavori conciliari (i 12 articoli di riforma). Nei suoi numerosi interventi Foscarari propose opinioni non sempre allineate alla maggioranza ma comunque non isolate e rispettate, specie in ordine all'obbligo di residenza dei vescovi (che propose di ritenere *de iure divino* prima di ripiegare su posizioni più moderate per evitare di mettere in discussione il primato del papa), all'eucarestia, alla possibilità di concedere il calice ai tedesco-boemi, all'opportunità di limitare il sacerdozio ai soli titolari di benefici. Nell'ultima sessione, insieme ai vescovi Muzio Calini e Leonardo Marini e al teologo portoghese Francisco Foreiro, gli fu affidata l'opera di revisione e redazione dell'Indice, del catechismo, del messale e del breviario; testi tutti ultimati dopo la conclusione del Concilio.

(S. Feci)

Vedi anche

Castelvetro, Ludovico; Concilio di Trento; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Fratelli modenesi; Modena; Modena, Accademia; Morone, Giovanni; Paolo IV, papa; Pio V, papa; Pole, Reginald; Valentini, Filippo

Bibliografia

BRAMBILLA 2000, Feci 1997, FIRPO 2005, FONTAINE 1997

Franca Contea (Franche Comté, Besançon) - Memorabilmente descritta dal suo più grande storico come «un coin de terre médiocre e fidèle» (FEBVRE 1911), in epoca tardomedievale questa provincia asburgica (dal 1674 parte della Francia dell'est) conobbe, come altre aree d'Europa, una serie di inquisitori episcopali e papali attivi nell'arcidiocesi di Besançon (che copriva l'intera provincia). Tuttavia per quel tempo non si hanno molte attestazioni di eresia formale e di una grande attività dei giudici della fede, a eccezione di isolati processi contro le streghe. Già nel 1434 il tribunale arcivescovile di Besançon condannò una donna a morte per «eresia e invocazione diabolica» (MONTER 1976: 19), ma il primo processo inquisitoriale riguardante tale crimine che si è conservato risale al 1529. Le cose cambiarono velocemente con la rapida e massiccia diffusione dei gruppi riformati. Come successe altrove nell'Europa transalpina, il Parlamento provinciale della Contea, situato a Dole, sostituì rapidamente gli inquisitori considerati troppo indulgenti; e dopo il 1534 monopolizzò i giudizi ufficiali sui casi d'eresia. Come altrove, i giudici laici si dimostrarono più severi degli inquisitori, ordinando prima del 1575 l'esecuzione di almeno otto protestanti.

Anche se ai margini della repressione dell'eresia protestante, gli inquisitori della Franca Contea (che sulla carta dipendevano

da Roma, e non da Madrid) tra il 1657-1660 ebbero un ultimo momento di gloria quando un ambizioso giudice della fede, il domenicano Pierre Symard, seminò per l'ultima volta il terrore della caccia alle streghe nella parte settentrionale della provincia. «Nel 1657, più di cento stregoni di ambedue i sessi furono arrestati», notò un cronista anonimo, aggiungendo che «parecchi furono bruciati dopo che la sentenza era stata emanata dall'inquisitore, padre Symard». E, continuò, «in ogni parrocchia fu proclamato un *monitoire* obbligando chiunque avesse informazioni sulla malefica stregoneria a rivelarle agli inquisitori. Parecchie migliaia di persone furono accusate o sospettate, causando grandi disordini in tutta la provincia» (cit. in MONTER 1976: 81). Nel novembre del 1658 l'indagine raggiunse la capitale provinciale Besançon dove Symard prese alloggio nel municipio e comminò di persona il suo *monitoire*. Come libera città imperiale dotata di autogoverno, Besançon stipulò con lui un concordato. Dopo un mese dal suo arrivo quattro donne furono arrestate e tutte giustiziate in pochi mesi. Per numerose ragioni la caccia inquisitoriale alle streghe di padre Symard iniziò a indebolirsi rapidamente nella primavera del 1660. Una delle cause fu la traduzione in francese della *Cautio criminalis* di Friedrich von Spee, intrapresa da un medico locale e pubblicata in aprile con un *imprimatur* del teologo del capitolo della cattedrale di Besançon, nemico dichiarato di Symard. Nel mese successivo il Parlamento provinciale della Franca Contea capovolse la sua precedente politica d'appoggio alle sentenze di morte di Symard e iniziò invece a liberare le persone imprigionate attraverso i suoi *monitoires*. Ma forse la più importante svolta nei processi arrivò grazie a un sellai di Besançon che Symard aveva imprigionato nel luglio del 1659. A metà del 1660, il sellai (che, come cittadino di una libera città imperiale, non poteva appellarsi al Parlamento provinciale), fece ricorso a Roma, in anni in cui il Sant'Uffizio papale rese noto il suo approccio estremamente scettico nei confronti della caccia alle streghe; e il suo appello partì nell'anno in cui Symard aveva iniziato i suoi *monitoires*. La Congregazione dei Cardinali inquisitori rimosse prontamente padre Symard dal suo incarico, dopo di che gli ufficiali del nuovo inquisitore ordinarono finalmente che il querelante fosse liberato dalla prigione nell'ottobre del 1660.

Dieci anni dopo una contesa finale di *pamphlets* avvenuta nel 1664 tra il nuovo inquisitore e lo scettico teologo del capitolo della cattedrale di Besançon, la Franca Contea divenne una provincia francese, entrando a far parte della Chiesa gallicana di Luigi XIV. Così i suoi inquisitori divennero una curiosità degna di un museo. (W. MONTER)

Vedi anche
Gallicanesimo; Spee, Friedrich von

Bibliografia
FEBVRE 1911, MONTER 1976, PERNOT 2003

Francescani, età medievale - La prima fase di attività inquisitoriale in cui furono coinvolti, per lo più su incarico del pontefice Gregorio IX, esponenti di Ordini mendicanti è caratterizzata da una grande fluidità istituzionale. In questo periodo di 'sperimentazione', infatti, l'autorità ecclesiastica investe di compiti inquisitoriali direttamente singoli frati, senza che emerga un ruolo per le gerarchie degli Ordini in questione. In questi anni, il coinvolgimento di membri dell'Ordine dei frati minori risulta poi in secondo piano rispetto alla presenza, prevalente, di esponenti dei frati predicatori. Non è, tuttavia, assente: in particolare, si possono ricordare i casi di Toulouse e dell'Aragona, ma anche la circostanza che tra i collaboratori di Conrad von Marburg, in Germania, vi fu il francescano Gerhard Lutzekorb, ucciso insieme con Conrad nel 1233. La collaborazione tra i frati minori e i frati predicatori a Toulouse fu all'origine dell'attentato di Avignonnet (1242), dove

caddero insieme il domenicano Guillaume Arnould ed il suo coadiutore francescano Étienne.

Primi segni di un coinvolgimento delle strutture di governo dell'Ordine dei frati minori si hanno in una bolla di Innocenzo IV, indirizzata al ministro generale Crescenzo da Jesi nel 1246, con la quale si autorizzano non solo i ministri generali, ma anche quelli provinciali, a privare dell'ufficio, sostituire o trasferire i frati incaricati di compiti inquisitoriali da parte della Sede Apostolica. Il passaggio dall'incarico personale da parte del pontefice alla delega alle strutture di governo dell'Ordine (che non divenne comunque mai né esclusiva né irreversibile) si compie tuttavia solo verso la fine del pontificato di Innocenzo IV, il quale nella prima parte dell'anno 1254 emana bolle che sottintendono la collaborazione tra frati predicatori e frati minori in varie zone, per poi mutare bruscamente indirizzo nel maggio del medesimo anno e dare luogo a una distinzione di circoscrizioni affidate in alternativa all'uno o all'altro dei due Ordini mendicanti. Vengono così poste le basi di quella geografia 'inquisitoriale', in verità definita solo per alcune zone, che caratterizzerà i secoli seguenti. Ai frati minori vennero affidate la Marca Trevigiana (che fu loro sottratta agli inizi del Trecento), la Romagna (da Imola a Rimini), la Marca d'Ancona, la Provincia di San Francesco (con qualche approssimazione l'attuale Umbria, inclusa la parte settentrionale degli Abruzzi), la Toscana (cui fu aggiunta anche la Sardegna nel 1285) e la provincia di Roma (l'attuale Lazio). Fuori della Penisola italiana, l'Ordine è incaricato del *negotium fidei* in Provenza (comprendendovi la Valle del Rodano, il Delfinato, la Savoia). In Boemia l'attività inquisitoriale, documentata in modo continuato dal XIV secolo, sarà svolta in collaborazione con i frati predicatori; molto significativa l'azione dei frati minori anche in Bosnia e in Ungheria. Infine, ai francescani era affidato l'*officium inquisitionis* per la Terra Santa.

In anni recenti una tendenza storiografica che pensava di vedere nel relativo ritardo del coinvolgimento dei frati minori nell'ufficio inquisitoriale il segno di una difficile compatibilità tra francescanesimo e impegno nel *negotium fidei* è stata fortemente ridimensionata, poiché nessuna fonte ci attesta, soprattutto a questa altezza cronologica, una consapevolezza in tal senso da parte dei frati minori stessi. Sembra piuttosto che il loro coinvolgimento vada inquadrato nel processo di inserimento progressivo dei frati minori nelle strutture pastorali e formative (ma anche nelle iniziative politiche) promosse o volute dalla Chiesa di Roma già nella prima metà del XIII secolo. Non può essere quindi sopravvalutata una testimonianza di Guillaume di Puylaurens relativa all'anno 1234, che tuttavia attesta una fama di maggiore 'mansuetudine' dei frati minori rispetto all'Ordine dei frati predicatori. Uno sguardo alla normativa emanata dall'Ordine a proposito dei confratelli incaricati dell'*officium* inquisitoriale fa trasparire soprattutto la preoccupazione che le prerogative connesse a questa funzione non finiscano per sottrarli di fatto alla disciplina dell'Ordine. Si chiederà quindi loro di presentarsi come dimissionari ai capitoli provinciali (al fine di evitare incarichi a vita, o molto prolungati, anche se un limite di cinque anni verrà stabilito solo agli inizi del XIV secolo), e di rendere conto degli aspetti economici della loro attività. A questo proposito, è interessante il tentativo, per altro fallimentare, di proibire l'imposizione di pene pecuniarie, per evitare comportamenti non conformi alla Regola dell'Ordine (capitolo generale di Lione, 1274).

Mentre per la Provenza il secolo XIII è scarsamente documentato e lascia emergere per lo più un impegno contro i 'valdesi' (quale che sia il significato effettivo assunto dal termine in quel contesto geografico e cronologico), o contro gli ebrei convertiti, per la Penisola italiana l'oggetto prevalente della repressione inquisitoriale francescana nel Duecento paiono essere stati gli eretici dualisti o presunti tali che si è soliti designare come 'catari'. Molto rilevante a questo proposito il *Liber Inquisitionis* di Orvieto, che contiene documenti inquisitoriali dal 1268 al 1269. Verso la fine del secolo

XIII, anche in seguito ai risultati dell'azione repressiva che hanno con tutta evidenza effettivamente scompaginato le fila ereticali, si fanno più frequenti azioni nei confronti di defunti, che hanno come risultato la *damnatio memoriae* e la confisca dei beni ormai passati agli eredi. Il sequestro dei beni appartenuti agli eretici e l'imposizione di significative pene pecuniarie evidenziano la rilevanza dell'aspetto patrimoniale e finanziario dell'attività dei giudici della fede. Proprio a questo proposito si levano voci molto critiche nei confronti delle procedure seguite dagli inquisitori. Lamentele in questo senso da parte del Comune di Firenze raggiungono Martino IV nel 1282. Sostenuta dall'accurata redazione di un *Liber contractuum* e di un *Liber possessionum*, è del 1302 la denuncia di comportamenti pesantemente irregolari da parte del Comune di Padova e del vescovo della medesima città contro i frati minori; una denuncia che porterà al trasferimento dell'Inquisizione nella Marca Trevigiana ai frati predicatori, e avrebbe dato il via a una serie di controlli sull'operato finanziario degli inquisitori che non di rado evidenzieranno malversazioni. Del resto, nel contesto delle città italiane del centro-Nord (non a caso si è parlato di 'modello italiano') l'*officium* copriva le spese di esercizio attingendo agli introiti risultati da confische e da pene pecuniarie, secondo un sistema di tripartizione (fisco inquisitoriale, fisco diocesano, fisco secolare) sancito con la bolla di Innocenzo IV *Ad extirpanda* (1254), assai discusso e spesso disatteso per lo più a favore degli inquisitori. Di fatto, questa situazione faceva dell'*officium* anche un significativo polo di acquisizione e di distribuzione di ricchezze, che spesso fungeva – non sempre in modo trasparente – da sostegno economico per il convento dei frati mendicanti cui l'incarico era collegato. E in effetti, anche più avanti nel corso del XIV secolo, una parte significativa dei processi aperti contro gli inquisitori francescani nella Penisola italiana riguardano contestazioni relative alla gestione economica dell'*officium*. Tra gli inquisitori francescani sottoposti a inchiesta per questi motivi si possono ricordare Mino Daddi di San Quirico (Toscana, 1333-1334), Pietro da L'Aquila (Toscana, 1344-1346), Pietro da Penna San Giovanni e Giovanni da Spello (Marca d'Ancona, 1346-1347). La situazione risulta invece diversa in quelle zone, come la Provenza, in cui fu il potere civile a tenere saldamente nelle mani la riscossione delle ammende, provvedendo d'altro canto alle spese di gestione del tribunale.

Tra la fine del Duecento e l'inizio del Trecento lo scenario si complica, non solo per l'impiego dell'Inquisizione nella lotta contro i Colonna da parte di Bonifacio VIII, ma anche per l'esplosione delle tensioni relative alla povertà dei frati minori, vuoi che le controversie riguardino le modalità di osservanza del voto, vuoi la definizione stessa di povertà francescana. Giudicate ereticali le posizioni difese dai 'francescani spirituali' e dai loro sostenitori terziari (spesso indicati come 'beghini'), la procedura inquisitoriale si rivolge anche contro i francescani che le sostengono e i gruppi laicali loro vicini. Non di rado esponenti dell'Ordine dei frati minori svolgono le funzioni di inquisitori in procedure che vedono imputati loro confratelli. Se risulta difficile individuare con precisione chi fossero i *bizochi* contro i quali Bonifacio VIII invia l'inquisitore francescano Matteo da Chieti nel 1297, la situazione è molto più chiara un ventennio dopo, quando è il frate minore Michel Lemoine, inquisitore a Marsiglia, a emettere una sentenza capitale contro quattro confratelli. La ricostruzione degli immediati precedenti della discussione sulla povertà di Cristo e degli apostoli registra però anche un conflitto tra l'inquisitore domenicano di Narbonne, Jean de Beaune, e il lettore francescano del luogo, Bérengaire Talon, su questioni pauperistiche. Le tensioni tra i due Ordini mendicanti, già oggetto di interventi durante il papato di Clemente IV, il quale nel 1262 proibì che inquisitori appartenenti a uno dei due Ordini potessero procedere contro un membro dell'altro Ordine, divennero ancora più tese quando essi si trovarono su due diversi fronti delle dispute pauperistiche. La sconfitta francescana nella controversia e la conseguente ribellione di Michele da Cesena fecero sì che i seguaci di quest'ultimo, il

quale aveva sostenuto la repressione inquisitoriale dei francescani 'spirituali', si trovassero esposti anch'essi ai rigori del tribunale. E si registrano numerose situazioni in cui francescani inquisiscono loro confratelli per questioni che riguardano le tesi pauperistiche e l'obbedienza al papa Giovanni XXII. Alcuni esempi possono risultare utili: nel 1330 Francesco Bartoli d'Assisi si pente del sostegno prestato a Michele da Cesena di fronte all'inquisitore di Toscana, il confratello Pietro da Prato. Nelle Marche Giovanni da Borgo San Sepolcro procede negli anni Trenta del Trecento contro comunità cittadine accusate di avere dato ospitalità a *fratres de paupere vita* (nome con il quale si designavano per lo più seguaci di Angelo Clareno). Disorientamento e inquietudine si palesano poi nella vicenda dello stesso Giovanni da Borgo San Sepolcro, rimosso dai suoi superiori dall'*officium* e poi reintegrato con intervento diretto di Giovanni XXII (1339). Per quanto le valenze politiche della vicenda siano prevalenti, anche il caso di Lorenzo d'Ancona, inquisitore francescano nella Marca Anconitana, processato tra 1337 e 1338 per avere annullato una sentenza di condanna per idolatria a carico di nobili marchigiani emessa nel 1321 dal confratello Lorenzo da Mondaino, è un sintomo delle difficoltà di quel periodo. Al 1346-1347 risale infine un procedimento che ribalta a favore dell'accusato, l'ascolano Domenico Savi, l'esito di una vicenda che lo vedeva opposto agli inquisitori francescani delle Marche. D'altra parte nel 1346 una bolla di papa Clemente VI rimprovera proprio i giudici della fede appartenenti all'Ordine per la scarsa efficienza dimostrata nella lotta contro i fraticelli.

Non è certo un caso che in questo contesto si registrino in ambito minoritico le espressioni di forti riserve nei confronti dell'istituto inquisitoriale, anche se non si giunge al punto di negarne in via di principio la legittimità. Significativo il caso del frate Bernard Délicieux che tra 1300 e 1305 conduce una dura campagna contro l'Inquisizione domenicana a Carcassonne e Albi, innescando uno scontro che si inserisce in un contesto di contrapposizione tra i due maggiori Ordini mendicanti, in una zona dove tuttavia erano i domenicani ad esercitare l'*officium*. Anche tra i frati francescani che si usa designare con la generica espressione 'spirituali', tuttavia, una opposizione all'Inquisizione non è scontata: lo mostra l'esempio di Ubertino da Casale, che nel 1307 su indicazione di Napoleone Orsini istruisce una procedura (che verrà poi completata dagli inquisitori competenti) a carico di esponenti di un gruppo denominato dello *Spiritus libertatis*. Da parte sua, il visionario Jean de Roquetaillade, nel suo *Liber ostensor* (1356), non lesina critiche all'operato degli inquisitori, che avrebbero a suo parere indotto all'errore e alla rovina molti terziari francescani teologicamente imprevisti: ai suoi occhi dunque i condannati per avere professato la dottrina francescana della povertà (ma solo in questo caso) erano da considerare 'martiri'.

Nella seconda metà del Trecento, mentre da una parte non mancano esempi anche noti di una continuazione dell'azione repressiva nei confronti di francescani ribelli (si pensi alla vicenda di Michele da Calci, 1389, narrata da una fonte anonima che presenta il condannato come un martire dell'ideale di povertà: ANONIMO FIORENTINO 1991), si assiste anche a un'intensificazione della pressione nei confronti di gruppi valdesi nelle zone montane soggette alla giurisdizione degli inquisitori francescani di Provenza. E tuttavia l'eresia qualificata come 'valdese' è lontana dall'essere l'unico oggetto dell'attenzione di questi giudici della fede, che invece si interessano anche agli ebrei, convertiti e non, e alle pratiche magiche e di stregoneria. L'assimilazione della magia e della stregoneria all'eresia, sancita già da Giovanni XXII nel 1326-1327 (sulla scia di una raccolta di pareri specialistici cui avevano partecipato in modo influente anche francescani come Arnaud Royard ed Enrico del Carretto – BOUREAU 2004), inizia così a essere sussunta anche nella prassi inquisitoriale.

Tali caratteristiche dell'Inquisizione francescana si confermeranno anche nella prima metà del Quattrocento. In una prospettiva complessiva, tuttavia, il secolo XV appare come un arco di

tempo di profonda trasformazione dello statuto dell'attività inquisitoriale e di una ridefinizione del ruolo che al suo interno possono svolgere gli Ordini mendicanti. La storiografia deve ancora compiere numerosi passi in avanti per meglio circostanziare l'impressione di un generale 'indebolimento' dell'istituzione in anni in cui si assiste tuttavia all'attribuzione diretta, da parte del pontefice, di poteri inquisitoriali a figure come Giacomo della Marca e Giovanni da Capestrano, con finalità precise, per esempio contro i 'fraticelli', tra 1426 e 1449, o contro gruppi ereticali in Bosnia e nel Regno di Ungheria. Nel 1478 sarà ancora un francescano, Pierre Condrat, a essere nominato inquisitore di Francia, ma la modalità e la natura della sua nomina evidenziano ormai il tramonto del modello secondo il quale l'Ordine dei frati minori ha svolto un ruolo significativo nella storia dell'Inquisizione medievale.

La recente storiografia ha mostrato anche grande interesse per la storia degli inquisitori, oltre che l'Inquisizione come istituzione, e ha cominciato a mettere in risalto alcuni tratti del profilo di questa figura all'interno dell'Ordine dei frati minori. Si è evidenziato che, in modo comprensibilmente analogo a quanto accade nell'Ordine dei frati predicatori, molto spesso il frate che ricopre l'incarico di inquisitore possiede il titolo di *lector* (vale a dire che ha terminato il percorso formativo che lo abilitava all'insegnamento negli *Studia* dell'Ordine) e altrettanto spesso è documentato, prima o dopo l'incarico, che il giudice è un docente. È lecito quindi inferire che gli inquisitori dovevano per lo più disporre di una formazione teologica, e non specificamente giuridica. Difficile determinare se l'Ordine fornisse in un qualche modo una formazione specifica per i giudici della fede. Le fonti consentono piuttosto di accertare che la carica inquisitoriale costituiva un momento significativo nella 'carriera' dei frati, anche se nel XIII secolo pare per lo più la premessa per un ulteriore avanzamento all'interno o anche all'esterno dell'Ordine, mentre nel XIV sembra essere una sorta di tappa conclusiva, che fa seguito ad altri incarichi. La produzione scritta degli inquisitori minoriti a proposito della loro funzione non ha poi all'attivo una manualistica di grande diffusione e impatto come i manuali dei frati predicatori Bernard Gui e Nicolau Eymerich. Le ricerche hanno tuttavia evidenziato che una produzione di strumenti a uso dell'inquisitore ci fu: a titolo di esempio, si può rimandare all'*Explicatio super officio inquisitionis*, di provenienza toscana (1262-1277), alle *Constitutiones sacrae inquisitionis* dell'*officium* vicentino (databile alle ultime decadi del XIII secolo) e a un manuale in forma di florilegio, scoperto da Gerold Fussenegger, che proviene da quello stesso ambiente romagnolo al quale si può far risalire anche il *Tractatus de haereticis* scritto da Zanchino Ugolini nel 1330 per gli inquisitori francescani. Di natura diversa furono invece due testi di inquisitori francescani dedicati all'eresia dei 'fraticelli'. Su richiesta del vescovo di Siena, anch'egli francescano e impegnato nella repressione antieretica, nel 1381 Andrea Richi scrive un'opera (*Tractatus contra fraticellos*) proprio nella Firenze che fu teatro di una rinnovata attenzione inquisitoriale per questi gruppi; egli però manifesta un certo scetticismo sull'efficacia degli strumenti repressivi messi in atto. Numerosi anni dopo (forse attorno al 1458-1459) Giacomo della Marca compone un testo violentissimo, il *Dialogus contra fraticellos*, in cui fa compiaciuti riferimenti alla propria attività inquisitoriale: sebbene le sue finalità fossero ben diverse, Giacomo della Marca attinse in modo tacito al trattato di Richi.

(R. LAMBERTINI)

Vedi anche

Aragona, età medievale; Beghine e begardi; Boemia; Bonifacio VIII, papa; Clemente IV, papa; Confisca dei beni; Conrad von Marburg; Defunti; Del Carretto, Enrico; Délicieux, Bernard; Ebrei, età medievale; Fraticelli; Germania; Giovanni da Capestrano, santo; Gregorio IX, papa; Innocenzo IV, papa; Jean de Beaune; Manuali per inquisitori; Marca Trevigiana; Michele da Calci; Provenza; Stregoneria, età medievale

Bibliografia

ALBERZONI 1991, ANONIMO FIORENTINO 1991, BENEDINI 2000, BOUREAU 2004, BOUREAU 2004(a), BRUSCHI 2006, CHIFFOLEAU 2006, CONETTI 2003-2004, DELORME 1915, FRATI MINORI E INQUISIZIONE 2006, FRIEDLANDER 1996, FRIEDLANDER 2000, FRIEDLANDER 2006, FUSSENEGGER 1951, GALAMB 1997, GALAMB 2007, GRATIEN DE PARIS 1928, GRIECO 2004, GRIECO 2008, IOCCO 2003-2004, KIECKHEFER 1995, MARIANO D'ALATRI 1986-1987, MARIANO D'ALATRI 1996, MERLO 1977, MERLO 1984-1991, MERLO 1996, MERLO 2006, MERLO 2008, MICHAEL MONACHUS 2006, MICHETTI 2006, MULCHAHEY 2004, OLIGER 1910, OLIGER 1943, PAOLINI 1998(a), PAOLINI 1999, PAOLINI 2002, PARMEGGIANI 2002, PARMEGGIANI 2006, PATSCHOVSKY 1975, PATSCHOVSKY 1981, PATSCHOVSKY 1993(a), PIAZZA 1999, PIAZZA 2005, PIRON 2006, PIRON 2009, PIRON 2009(a), POTESTÀ 1980, RIGON 2002, RIGON 2006, RUSCONI 1979, SIMONCINI 2006, SLIŠKOVIĆ 2006, SOLVI 1999, SOLVI 2002, SOLVI 2006, THÉVENAZ MODESTIN 2006, UTZ TREMP 2008, VAUCHEZ-PAOLINI 2003

Francescani, età moderna - Nell'opera di riorganizzazione delle strutture inquisitoriali in età moderna, accanto ai frati domenicani, principale Ordine di riferimento nell'opera di difesa della fede, i francescani ottennero di mantenere un posto di rilievo, anche se ridotto rispetto ai padri predicatori, e di gestire un certo numero di sedi giudiziarie. Fu il ramo detto dei *conventuali*, uscito consolidato dalla definitiva scissione sancita nel 1517, a essere ammesso nel Sant'Uffizio, mentre gli osservanti e i cappuccini si impegnarono piuttosto sul fronte pastorale e collaborarono come predicatori e confessori. I conflitti che a lungo, quasi fin dagli esordi, avevano caratterizzato lo sviluppo storico del movimento minoritico, le successive divisioni tra quanti rivendicavano la fedeltà allo spirito del fondatore e la radicalità di molte proposte dell'Ordine rendevano cauti i vertici ecclesiastici romani. A questo si aggiungeva il peso preponderante dei domenicani, che, forti della loro tradizione teologico-pastorale, guardavano con fastidio alla concorrenza dei frati minori e non mostravano troppa considerazione per il loro livello di preparazione, nonostante il rilievo indiscutibile delle loro scuole teologiche e il lavoro svolto dai frati di Francesco in molti campi della cultura religiosa. Dalle fonti di età moderna tuttavia traspare come progressivamente i padri predicatori sentissero come loro concorrenti più i neonati padri gesuiti che i francescani, poiché la Compagnia di Gesù sembrò destinata a occupare posizioni un tempo appannaggio quasi esclusivo dei domenicani, specie nel campo dell'istruzione.

Tutte le famiglie dei minori svilupparono una presenza importante sul fronte missionario nel Nuovo Mondo e si impegnarono, assieme alle altre famiglie religiose anche verso l'Est europeo, sia nei confronti dell'Islam che del mondo ortodosso. All'interno dell'Inquisizione romana i frati conventuali si trovarono a gestire alcune sedi giudiziarie, specie nei territori della Serenissima (Venezia, che fu ben presto perduta; Aquileia, spesso con il titolo unito di Concordia; Belluno; Capodistria, cui poté essere unita anche Trieste per il solo controllo del territorio della diocesi posto in ambito veneto; Ceneda, Padova; Rovigo e Treviso) e in Toscana (Firenze, Pisa e Siena), con una limitata presenza nel Regno di Napoli. Proprio in territorio veneto si aprirono alcuni episodi di grave conflitto. La sede strategica di Venezia era stata originariamente di competenza francescana, ma dal 1556 la situazione mutò nel giro di pochi anni. Infatti nei conventi che ospitavano gli inquisitori potevano sorgere contese interne anche molto accese. Non era facile l'inserimento di un personaggio totalmente esterno alla comunità, esente da molti obblighi imposti dalla regola e potente, accompagnato da un confratello a lui vincolato come compagno e parimenti esterno al sistema claustrale, fedele solo al suo amico e superiore. Per giunta il convento ospitante doveva dare spazi e risorse al tribunale, ricavandone per contro un'aura spiacevole che

poteva compromettere i rapporti con le famiglie religiose presenti sul territorio e gli stessi legami interni. Così al convento veneziano riuscì particolarmente odioso il comportamento dell'inquisitore Felice Peretti, e le tensioni finirono per riverberarsi pesantemente dall'importante chiostro alle più influenti famiglie protettrici. La Serenissima inoltre colse volentieri l'occasione dal conflitto per rimarcare la sua capacità di controllo su un'istituzione tanto importante e imbarazzante. Il contrasto ebbe toni duri, tanto che alla fine i francescani si videro privati di quel prestigioso incarico, che passò ai domenicani, comunque molto radicati nei territori veneziani, protetti da molti interessi e ben dotati di rendite. Ma il governo della Serenissima non si fermò a quel punto e tentò forse un'operazione simile, anche se di segno non chiaro, quando protestò contro l'operato dell'inquisitore di Padova, accusandolo di assenteismo. Padova tuttavia era il cuore stesso del francescanesimo veneto (e non solo), essendo sede del convento custode delle spoglie di sant'Antonio da Lisbona, meglio conosciuto come da Padova, dove accorrevano i devoti in pellegrinaggio; e dunque il tentativo di escludere i frati minori fu lasciato cadere rapidamente, anche perché l'Ateneo patavino doveva restare bene al riparo da eccessive pressioni inquisitoriali, nell'interesse di Venezia e del suo prestigio.

Con l'ascesa al soglio pontificio di Peretti, con il nome di Sisto V (1585-1590), se qualche ombra poté ancora gravare da parte della Congregazione del Sant'Uffizio nei confronti dei francescani, un certo equilibrio si ristabilì comunque, anche se ancora in pieno Seicento nel tribunale di Udine risultava evidente la deferenza imposta all'inquisitore francescano da due domenicani che lo affiancavano nel lavoro. Si contarono comunque inquisitori francescani dotati di personalità di spicco, che, pur non spingendosi alla tenace durezza di Peretti, non a caso protetto da Michele Ghislieri (poi papa Pio V), operarono con forte autonomia, mostrando quale fosse il reale impegno dell'Ordine nell'opera inquisitoriale: da fra' Girolamo Asteo, inquisitore ad Aquileia e Concordia e poi vescovo di Veroli (morì nel 1626), a fra' Lorenzo Brancati di Lauria (morì nel 1693), il quale giunse fino alla porpora cardinalizia. Lavoratore infaticabile, quest'ultimo giunse a ricoprire contemporaneamente molti incarichi di grande peso e prestigio: fu infatti custode della Biblioteca Vaticana, docente alla Sapienza, consultore delle Congregazioni del Sant'Uffizio e dell'Indice. Fu attento alle questioni emergenti in ambito missionario e autore di vari scritti, estimatore, tra l'altro, di Cesare Baronio e del lavoro del gesuita Sebastian Salelles, che aveva scritto un manuale a uso dei tribunali dell'Inquisizione che Brancati usava largamente per il suo lavoro. Si può dire che proprio la sua ricca personalità (si mostrò anche molto aperto verso i temi della mistica, spesso avversata dai censori) può rappresentare bene le molteplici anime presenti all'interno del suo Ordine, comunque schierato senza titubanze sul fronte della difesa della fede e delle ragioni del cattolicesimo romano.

(G. PAOLIN)

Vedi anche

Belluno e Feltre; Capodistria; Domenicani, Italia; Domenicani, Portogallo; Firenze; Gesuiti, Italia; Manuali per inquisitori; Ordini religiosi; Padova; Pio V, papa; Pisa; Rovigo; Siena; Sisto V, papa; Treviso; Udine; Venezia

Fonti

AAUd, *Sant'Uffizio*, carte diverse
ACDF, S. O., *Decreta*, registri diversi
ACDF, S. O., St. St., II 2-h; Q 2-d; TT 1-a
ASV, *Ordini religiosi: Francescani; Minori conventuali*
ASVe, *Consiglio dei X, Parti secrete*, buste diverse; *Sant'Uffizio*, buste diverse

Bibliografia

BULLARIUM FRANCISCANUM 1759-1804, CANTINI 1948, EVANGELISTI 2006, FRATI MINORI E INQUISIZIONE 2006, MACVICAR 1986,

MUSCO 2005, PAOLIN 2000, PAOLIN 2008, SARTORI-LUISETTO 1986, WADDING

Franchetta, Judith - A Mantova il 22 aprile 1600 – secondo una cronaca mantovana – una donna di 77 anni di nome Giuditta Franchetta, ebrea, fu «abbruciata viva [...] per essere stata striga» alla presenza dei duchi Vincenzo Gonzaga ed Eleonora, della duchessa Margherita d'Este e di sua sorella Anna Caterina arciduchessa d'Austria. Assisterono alla sua esecuzione più di diecimila persone e la folla era così fitta che non si poteva nemmeno girare la testa. Era accusata di aver gettato i suoi incantesimi su molta gente e in particolare su di una monaca di San Vincenzo, a sua volta ebrea convertita. La sua condanna rappresentò il segno dell'irrigidimento controriformistico imposto dal duca Vincenzo agli ebrei mantovani; due anni dopo, la stretta antiebraica culminò nell'esecuzione capitale di sette ebrei accusati di aver deriso il predicatore francescano Bartolomeo Cambi da Salutio. Di Giuditta Franchetta o Franchetti non sappiamo altro, se non che durante l'esecuzione fu assistita e confortata da tre ebrei, uno dei quali rischiò di bruciare con lei. Il cronista annotò che Giuditta mentre il rogo divampava «con la man destra si faceva difesa dal fogo alla faccia, soffiando anco con la bocca, ma poco gli valse».

(A. PROSPERI)

Vedi anche

Ebrei in Italia; Mantova

Fonti

F. Amadei, *Cronaca*, III, f. 94 (Archivio Gonzaga di Mantova)

Bibliografia

CARNEVALI 1884, COLORNI 1934, NAVARRINI 1982, SIMONSOHN 1977

Franchismo - Termine con cui si indica il regime politico di carattere dittatoriale guidato dal generale Francisco Franco tra il 1 aprile 1939 e il 20 novembre 1975. Il rapporto tra franchismo e Inquisizione (spagnola) si basa sull'ideologia di cui furono impregnate l'educazione e la cultura spagnole nel corso dei primi decenni del regime autoritario: il nazionalcattolicesimo.

Tale ideologia affermava la consustanzialità tra religione cattolica e nazione spagnola, in maniera tale che il 'buono spagnolo' era sempre cattolico e il cattolico in Spagna agiva sempre come un 'buono spagnolo'. Questa ideologia si sviluppò fondamentalmente tra il 1939 e il 1959, in una prospettiva di ricattolicizzazione. Durante la guerra civile, i nazionalisti guidati da Franco si presentarono come campioni della restaurazione del cattolicesimo in tutto il paese. In maniera graduale ma efficiente, la confessionnalità cattolica dello Stato spagnolo fu ristabilita *de facto* fino a che i diversi accordi tra Stato e Chiesa (accordo del 1941 per la presentazione dei vescovi; accordo del 1946 per la provvisione dei benefici; concordato del 27 agosto del 1953) trasformarono questa confessionnalità in una realtà *de iure*.

Il recupero dell'Inquisizione avvenne su un altro piano, un piano mitico. Non si negò il suo carattere repressivo-poliziesco, ma lo si giustificò con la necessità di applicare metodi energici contro la proliferazione del Male: l'obiettivo fondamentale dell'Inquisizione spagnola era quello di salvare e di proteggere il deposito delle verità dogmatiche, un deposito minacciato di spoliazione. Si sostenne che la tortura era stata applicata in poche occasioni e che essa veniva utilizzata nei tribunali laici di tutti i paesi. Una rigida ortodossia non aveva impedito la fioritura della letteratura e delle arti. Nei secoli di massimo apogeo dell'Inquisizione spagnola (XVI e XVII secolo), erano apparsi scrittori come Baltasar Gracián, Francisco de Quevedo o Luis Góngora. La messa all'Indice di molti

volumi non aveva ostacolato la diffusione della 'buona' letteratura. Tra il 1939 e il 1959 si arrivò a sostenere decisamente che lo scopo dell'Inquisizione spagnola non era vigilare e denunciare ogni novità, bensì smascherare i giudaizzanti e ripulire la Spagna da stregonerie, immoralità e superstizioni.

L'apologetica dell'Inquisizione spagnola non durò per tutto il periodo del franchismo. I cambiamenti avvenuti nella Chiesa cattolica come conseguenza del Concilio Vaticano II portarono a presentare l'Inquisizione in maniera diversa. Essa divenne uno strumento di oppressione che non era stato in grado di promuovere la convivenza religiosa e che aveva permesso una visione della Chiesa cattolica come un'istituzione eccessivamente rigida. Tale cambiamento della percezione dell'Inquisizione spagnola fu accompagnato da un rinnovamento storiografico in cui l'applicazione di una più rigorosa metodologia storica permise una valutazione maggiormente obiettiva dell'istituzione, rompendo con i miti e con i luoghi comuni che esistevano su di essa.

Durante il franchismo vi furono dunque due visioni totalmente contrapposte dell'Inquisizione spagnola: quella apologetica, che si sviluppò tra il 1939 e il 1959 e che fu totalmente condizionata dallo sviluppo dell'ideologia del nazionalcattolicesimo, e quella del periodo 1959-1975, in cui la promozione della libertà religiosa e di un maggiore dialogo tra le diverse confessioni, unita a un maggiore rigore storiografico, condusse a una percezione molto più critica dell'istituzione.

(P. MARTÍN DE SANTA OLALLA)

Vedi anche

Inquisizione spagnola; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Storiografia: Inquisizione spagnola

Bibliografia

BOTTI 1992, GONZÁLEZ-ANLEO 1975, LLORCA 1953, PINTA LLORENTE 1948, PINTA LLORENTE 1953, TORRES 1968

Francia, età medievale - Contrariamente ai tribunali dell'Inquisizione di Toulouse e di Carcassonne installati nella Francia meridionale, nel Regno di Francia l'istituzione inquisitoriale ha conosciuto nel medioevo un'attività poco intensa, nonostante i numerosi processi e i molteplici interventi pontifici noti attraverso le fonti.

Persecuzioni contro eretici nel Regno di Francia sono attestate a partire dal primo quarto del secolo XIII, in particolare in Borgogna e nelle Fiandre, persecuzioni organizzate dai poteri temporali e spirituali ancora prima della istituzione dell'Inquisizione meridionale. Papa Gregorio IX nominò degli inquisitori in Borgogna, tra cui Gautier, priore dei frati predicatori di Besançon (1232), incoraggiando la Chiesa di Besançon a perseguire gli eretici borgognoni (giugno 1233). L'inquisitore domenicano Robert le Bougre (Roberto il Bulgaro), primo giudice nominato *per universum regnum Franciae* (23 agosto 1235), esercitò senza un tribunale fisso ma con un'ampia delega, in particolare sul Nivernais e sulle province del Nord. Egli organizzò parecchi processi conclusi con dei roghi a Charité-sur-Loire, Péronne, Élincourt, Cambrai, Douai e nella regione di Lille (febbraio-marzo 1236). Robert le Bougre è noto soprattutto per la sua attività in Champagne, dove circa centottanta eretici furono bruciati a Mont-Aimé in presenza del conte Thibaut IV di Champagne (maggio 1239). Dopo che gli eccessi di questo inquisitore furono denunciati dagli arcivescovi di Reims e di Sens e poi riconosciuti da Roma, Robert le Bougre fu imprigionato a vita (ca. 1240).

Cosciente della necessità di un'istituzione organizzata secondo il modello meridionale, papa Innocenzo IV chiese al priore dei frati predicatori di Parigi di designare degli inquisitori per la Lorena e la Borgogna (1247); il suo successore Alessandro IV affidò ai predicatori parigini l'Inquisizione per tutte le regioni del regno (novembre 1256), promulgando numerose lettere destinate agli

inquisitori nominati per il Regno di Francia (1256-1259). L'inquisitore di Parigi si trova ormai ad avere giurisdizione sopra i due terzi della Francia, e cioè sulle province di Sens, Rouen, Reims, Bourges e a volte Lione, senza contare i territori che verranno annessi nel corso dei secoli XIV e XV. Finanziarie dai balii, ritroviamo così tracce di inchieste inquisitoriali a Parigi, Laon, Issoudun, Orléans, Corbeil o ancora a Mâcon e a Tours (1248), ma pure più al Nord, in particolare a Valenciennes con due condanne (1247). L'attività inquisitoriale sembra nondimeno marginale e il solo tribunale d'Inquisizione stabile installato a Besançon scomparve rapidamente (1255). La procedura continuò ad essere ricordata agli inquisitori del Regno di Francia con lettere dei papi Urbano IV (1264), Clemente IV (ca. 1266) e ancora Gregorio X (1272); furono ancora nominati degli inquisitori per il Regno di Francia (novembre 1266) e furono ricordati loro i limiti delle funzioni (1279).

Fonti frammentarie fanno apparire la presenza dell'inquisitore domenicano Simon Duval, inquisitore *in Regno Franciae*, organizzatore di sermoni e di processi a Saint-Quentin nel Vermandois (novembre 1277), a Caen, a Orléans o ancora a Évreux (gennaio-luglio 1278), e poi a Liège dove egli ha giurisdizione sopra gli eretici. Il sostegno del potere temporale è pienamente acquisito dopo il regno di Luigi IX; il suo successore Guillaume d'Auxerre beneficia, su ordine del re Filippo IV il Bello, dell'aiuto degli ufficiali reali di Champagne e di Brie nella sua ricerca di eretici (1285). Quanto al potere pontificio, esso protegge gli inquisitori a scapito dei prelati (1281), intervenendo regolarmente per domandare la designazione di nuovi giudici: il papa Niccolò IV richiede così l'invio di inquisitori nelle diocesi di Besançon, Ginevra, Losanna, Sion, Metz, Toul e ancora Verdun (22 giugno 1290), essendo l'attuale Svizzera e la Franca-Contea sotto il controllo dell'Inquisizione del Regno di Francia.

Nel XIV secolo l'inquisitore, più vicino al potere temporale, è consultato dai principi. L'istituzione diviene progressivamente uno strumento dello Stato. Quanto all'episcopato, si interessa agli affari della fede dopo le decisioni dei Concili di Reims (1301 e 1303) e giudica casi di eresia come quello della beggina Marguerite Porète (1306). Perseguita dal vescovo di Cambrai Guy de Colmieu per l'opera in volgare *Le miroir des simples âmes*, Marguerite Porète viene condannata al rogo dopo che il *dossier* è stato portato davanti ai teologi della Sorbonne (1310); i suoi scritti sono bruciati nella pubblica piazza a Valenciennes.

La clamorosa questione dell'Ordine del Tempio (1307) mette in luce i legami tra i principi e l'Inquisizione. Nonostante l'opposizione del papa Clemente V e la sospensione dell'inquisitore generale di Francia Guillaume de Paris, cappellano del papa e confessore del re, i templari arrestati vengono giudicati da un tribunale d'Inquisizione, condannati e alcuni di loro sono bruciati come il gran maestro dell'Ordine Jacques de Molay (marzo 1314).

I personaggi potenti non sembrano risparmiati dalle azioni giudiziarie. L'inquisitore domenicano Maurice, vicino al re, fa condannare il signore di Parthenay per eresia (1323). Hugues Aubriot, prevosto di Parigi, è scomunicato e poi condannato alla prigione perpetua dall'inquisitore Jacques de Morey e dal vescovo di Parigi Aymeric de Magnac per oltraggio ai privilegi dell'università e del clero, nonostante l'intervento dei nobili (maggio 1381). L'autorità del Parlamento di Parigi è sempre più sollecitata a trattare questioni religiose allo stesso modo dell'Università di Parigi, riconosciuta competente nell'esame delle dottrine e nella cognizione dei crimini di eresia.

Di parecchie vicende riguardanti le ultime comunità di 'eretici' o altre forme di supposta devianza è conservata notizia nelle fonti inquisitoriali. Il papa Urbano V si inquieta anche per la presenza dei Fratelli del Libero Spirito, comunità segreta di cui si prende carico Jacques de Morey (1372). Delegato nel Delfinato contro i valdesi, il suo confratello inquisitore François Borel ne condanna al rogo centocinquanta a Grenoble (1393).

Nel periodo agitato della Guerra dei Cento Anni, l'attività dell'istituzione è ostacolata dalle lotte e gli inquisitori si schierano su entrambi i fronti. In occasione dei funerali del duca Giovanni I di Borgogna, assassinato nel 1419, l'inquisitore Pierre Florée prende posizione nel suo sermone esortando Filippo III a non vendicare Giovanni, suo padre. Avendo sconfinato nella giurisdizione dell'inquisitore di Parigi, Heinrich Kaleyser, inquisitore di Colonia, di Lille e di Cambrai, nominato dal provinciale domenicano di Germania, ottiene l'appoggio degli ufficiali reali (1431).

Queste forme di dipendenza dal potere temporale consentono il processo inquisitoriale di Giovanna d'Arco (gennaio-maggio 1431), giudicata dal vescovo Cauchon di Beauvais e dal viceinquisitore del Regno di Francia Jean le Maistre, delegato dall'inquisitore di Rouen Jean Graverent.

L'Università di Parigi gioca di nuovo un ruolo nelle questioni della fede; l'inquisitore di Évreux, Pierre de Voie, offeso verbalmente nell'ambito delle sue funzioni, arriva a portare di fronte ad essa la propria lagnanza (1432). Il secolo XV conosce soprattutto una forte attività dell'Inquisizione nelle Fiandre francesi, ma sono i vescovi che istruiscono i processi di eresia, come Pierre d'Ailly a Cambrai, Douai e Valenciennes (1412). Dei segni di devianza vengono rilevati ad Arras (1421); Lille (1429), Tournay (1436) e ancora Valenciennes (1439) conoscono roghi ordinati dal vescovo di Tournai e dall'inquisitore delegato. L'ultima menzione di eretico riconosciuto è una condanna alla prigione da parte dell'inquisitore Jean de l'Abbaye a Cambrai (1451). In questa seconda metà del XV secolo l'attività inquisitoriale è ormai limitata, nonostante la volontà del papa Niccolò V di definire di nuovo i diritti dell'inquisitore di Francia, Hugues le Noir (Ugo il Nero), le prerogative del quale si estendono in teoria non soltanto sul Regno di Francia ma anche sul Ducato d'Aquitania, sulla Guascogna e sulla Linguadoca. A Lille viene bruciato un dissidente noto come Alfonso del Portogallo, dopo un processo regolare senza che l'inquisitore sia intervenuto (1459).

L'istituzione inquisitoriale, quando viene sollecitata, si volge verso la stregoneria, identificata a Langres o a Douai (ca. 1440), verso la blasfemia, il sacrilegio o la divinazione. Il caso di Arras è il più noto, con i suoi processi contro i valdesi (1459-1461) le cui vittime saranno finalmente riabilitate dal Parlamento di Parigi (maggio 1491). Ormai l'Università di Parigi si sostituisce progressivamente all'Inquisizione; il caso di Vitrier, monaco di Tournay, è presentato dai prelati all'università (1498) e non all'Inquisizione, nonostante la permanenza della carica d'inquisitore nel regno di Francia.

(L. ALBARET)

Vedi anche

Catari; Giovanna d'Arco, santa; Marguerite Porète; Templari; Valdo e valdismo medievale

Bibliografia

HASKINS 1902, MAISONNEUVE 1960, MERCIER 2006, TANON 1893, VIDAL 1913

Francia, età moderna - Terra di intensa attività inquisitoriale in epoca medievale, il Regno di Francia ha visto scemare considerevolmente il ruolo dell'Inquisizione a partire dal XV secolo, tanto che il tribunale divenne in pratica marginale nel complesso delle istituzioni giudiziarie francesi. Ci furono frati inquisitori domenicani, nominati dal loro Ordine, e un solo tribunale stabile a Toulouse. Il tribunale di Avignone, dominio pontificio, ebbe competenza su terre soggette all'autorità del re. L'attività di questi tribunali rimane debole all'inizio del XVI secolo: quello di Toulouse si interessò per lo più dei rifugiati spagnoli sospettati di giudaizzare. Degli inquisitori poterono partecipare alla repressione di streghe, stregoni o valdesi, ma le campagne giudiziarie furo-

no soprattutto opera di tribunali laici. L'apparizione in Francia dei primi 'luterani' non cambia molto la situazione: la facoltà di Teologia e il Parlamento di Parigi ricoprono le funzioni abituali dell'Inquisizione, in particolare la censura dottrinale, il controllo dei libri (con l'invenzione in Francia dell'Indice dei libri proibiti, 1544) e il giudizio sopra gli eretici. In qualche caso i tribunali episcopali, secondo la legislazione reale, poterono recuperare la loro giurisdizione sui crimini di eresia, e ciò fino all'editto di Châteaubriant del 1551, che la affidò definitivamente ai Parlamenti: la giustizia ecclesiastica, infatti, apparve inefficace, lenta e troppo moderata per sradicare la nuova eresia. Nelle diverse disposizioni giudiziarie adottate dalla monarchia il ruolo degli inquisitori resta modesto, tanto più che tra i giudici della fede potevano nascondersi persino degli eretici: è il caso di Toulouse, dove nel 1538 Louis de Rochette, protetto di Marguerite d'Angoulême, fu condannato al rogo per eresia dal Parlamento, il quale in seguito a quest'episodio ebbe la cognizione dei casi di dissidenza religiosa in prima istanza a scapito del Sant'Uffizio. L'inquisitore di Avignone Jean de Roma, che non rispettava sufficientemente le procedure volute dalle autorità reali, vide la sua missione interrotta nel 1533 dal Parlamento di Aix, che mise i giudici suoi successori sotto stretta sorveglianza.

I re ipotizzarono anche di introdurre un'organizzazione più centralizzata della repressione sotto l'autorità di un inquisitore. Francesco I confermò così l'incarico di inquisitore generale del regno, affidato dall'Ordine dei frati predicatori, a Matthieu Ory, che intervenne nella maggior parte dei grandi processi per eresia a partire dal 1536, ma sempre sotto la tutela di magistrati reali. Malgrado l'opposizione del Parlamento di Parigi, e sollecitato da Paolo IV, Enrico II volle introdurre dei veri tribunali d'Inquisizione e si decise ad affidarne l'incarico a tre cardinali francesi: il 26 aprile 1557 Charles de Lorraine, Charles de Bourbon e Odet de Châtillon furono nominati dal papa inquisitori generali del regno, e il loro incarico venne confermato dal re con lettere patenti del 24 luglio. Gli inquisitori generali potevano delegare i loro poteri a giudici che avrebbero dovuto prestare giuramento davanti al Consiglio Privato. Dei tribunali d'appello verranno istituiti nelle città sedi di parlamento, con almeno sei consiglieri assegnati sui dieci che li componevano. In nessun momento fu fatta menzione della Congregazione romana del Sant'Uffizio. L'organizzazione, che doveva affiancare più che sostituire la repressione dei tribunali laici, restò tuttavia sulla carta finché la morte di Enrico II, e poi la nuova politica religiosa francese seguita alla congiura d'Amboise del marzo 1560, posero fine all'intero progetto di un'Inquisizione gallicana, il cui modello era originale se confrontato alle Inquisizioni iberiche o a quella romana.

Dopo il 1560, restarono tuttavia attivi i tribunali di Avignone (la cui competenza si estendeva su una parte delle terre francesi circostanti), di Toulouse e, in un modo più intermittente, di Carcassonne. Solo il tribunale di Avignone mantenne un chiaro legame di subordinazione nei confronti dell'Inquisizione romana e una corrispondenza regolare con la Congregazione del Sant'Uffizio, secondo il modello delle sedi italiane. In modo molto più episodico, tuttavia, anche Toulouse e Carcassonne sembrano aver avuto contatti con il centro romano, il quale peraltro non poté mai intervenire ufficialmente nel regno. La tradizione gallicana vietava infatti di riconoscere la minima autorità alle decisioni prese fuori dal regno, senza il consenso del re. Sin dalle prime procedure aperte contro la regina di Navarra Jeanne d'Albret, il cardinale Châtillon e altri vescovi francesi sospettati di eresia, la Congregazione del Sant'Uffizio si scontrò con un rifiuto da parte del governo francese. Caterina dei Medici e Carlo IX non accettarono mai le sentenze di privazione emesse contro Châtillon e sette vescovi francesi nel 1563, anche se in realtà si sforzarono di ottenere la spontanea rinuncia degli interessati. Anche nella Penisola italiana, le stesse persone legate al re di Francia che avrebbero potuto essere imprigionate dall'Inquisizione romana, come il

conte di Pitigliano Niccolò Orsini nel 1557 o il conte di Caiazzo Gian Galeazzo di San Severino nel 1571, beneficiarono di vigorosi interventi diplomatici che permisero la loro liberazione.

La tradizione gallicana non fu condivisa da tutti: a partire dagli anni Cinquanta del XVI secolo, giunsero dalla Francia notizie che segnalavano sospetti eretici, chiedendo l'intervento della Congregazione romana e denunciando la debolezza della repressione nel regno. Queste denunce arrivarono soprattutto da religiosi e da teologi dell'Università di Parigi. Nel 1578, per esempio, alcuni teologi della Sorbonne chiesero al nunzio papale l'introduzione dell'Inquisizione nel regno. Ma tale desiderio restò assai minoritario, e limitato in seno alla frangia cattolica più intransigente, e la monarchia non ebbe alcuna difficoltà a respingere le rare richieste in questo senso provenienti dal papato, come quelle fatte subito dopo la notte di San Bartolomeo. Nel 1588 il duca di Guise, signore di Parigi, oppose lo stesso rifiuto al nunzio apostolico, poiché, a suo avviso, chiedere l'introduzione dell'Inquisizione avrebbe screditato la *Ligue*, tanto l'orrore per quell'istituzione era diffuso nel regno. La leggenda nera dell'Inquisizione, che univa senza grandi sfumature i tratti dei tribunali iberici e di quello romano, ebbe infatti una fortuna precoce in Francia. Vi si aggiunse il sospetto che, nonostante l'odio feroce giurato da Giampietro Carafa agli Asburgo, la Congregazione del Sant'Uffizio a partire dagli anni Sessanta del Cinquecento fosse diventata un bastione spagnolo in seno alla Curia romana. I rari cardinali francesi che di essa furono membri nella seconda metà del XVI secolo furono guardati con sospetto dal governo reale. Al momento dello scontro politico più rilevante sorto attorno alla riconciliazione di Enrico IV (1593-1595), il cardinale Giulio Antonio Santoro e la Congregazione seguirono il partito spagnolo e usarono tutto il loro peso per tentare d'impedire l'assoluzione del re relapso.

Nei secoli XVII e XVIII, sempre a eccezione di Avignone, la presenza dell'Inquisizione in Francia si limitò a Toulouse, dove un frate predicatore conservò un incarico (diventato quasi puramente simbolico) di giudice della fede. Si deve tuttavia ricordare Perpignan: l'annessione di Roussillon al regno nel 1659 non comportò infatti la scomparsa del tribunale, principalmente a causa delle pressioni romane. Infatti nel 1668, per la concessione a Luigi XIV di un indulto di nomina alla carica del vescovato d'Elne-Perpignan, papa Clemente IX mise come condizione la conferma dell'Inquisizione locale. Ma l'amministrazione reale ridusse presto a nulla l'attività effettiva del tribunale, e il titolo d'inquisitore, da quel momento passato al vescovo, non corrispose più ad alcun potere effettivo. I Parlamenti si opposero con costanza a ogni tentativo di far riconoscere in Francia le decisioni delle Congregazioni del Sant'Uffizio o dell'Indice. Tuttavia in alcuni casi, cosciente del potere assunto in seno alla Curia da organismi dove la presenza francese appare rafforzata dopo la riconciliazione di Enrico IV, il governo reale si mostrò più disposto a collaborare con i cardinali del Sant'Uffizio, in particolare nella lotta contro il giansenismo e il quietismo. Ma non arrivò mai a riconoscere formalmente l'autorità dei decreti delle Congregazioni. Prima ancora di diventare l'incarnazione stessa del fanatismo e dei suoi crimini nel secolo dei Lumi, il Sant'Uffizio ottenne nel regno un consenso generale negativo, e l'esenzione dalla giurisdizione inquisitoriale apparve sempre una delle principali libertà francesi.

(A. TALLON)

Vedi anche

Avignone; Châtillon, Odet de Coligny; Enrico IV, re di Francia; Gallicanesimo; Giansenismo; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Ory, Matthieu; Quietismo

Bibliografia

BONORA 2007, BRAMBILLA 2006, MENTZER 1984, NEVEU 1996, SOMAN 1992, SUTHERLAND 1984, TALLON 2004

Francisco de Borja, santo (san Francesco Borgia) - Nato a Gandía, primogenito di Juan de Borja, terzo duca di Gandía, e di Giovanna d'Aragona, era bisnipote di papa Alessandro VI e di Ferdinando il Cattolico per parte materna. Avviato a una brillante vita di corte, visse dal 1522 al 1525 a Tordesillas dove era reclusa la regina Giovanna la Pazza, madre di Carlo V, passando poi alla corte di Catalina, sorella di Carlo V, fino al suo matrimonio con Giovanni III di Portogallo. Dal 1528 si spostò alla corte imperiale. L'anno successivo sposò la dama d'onore dell'imperatrice Isabella, Leonor de Castro, e fu nominato da Carlo V marchese di Llobai. Dal matrimonio nacquero otto figli. Borja, come la moglie del resto, fu persona vicinissima all'imperatrice Isabella che accompagnò negli anni della reggenza (1529-1533). Al 1538, anno della morte dell'imperatrice, le agiografie fanno risalire la sua improvvisa conversione, di fronte al cadavere di Isabella, irrinconoscibile per il caldo e per il lungo viaggio fino Granada, dove fu sepolta. Il 26 giugno 1539 fu nominato viceré di Catalogna. Portò avanti un'inflessibile attività di governo, conducendo una dura campagna contro il banditismo, tenendo a bada lotte e conflitti tra fazioni politiche rivali e pattugliando le coste contro le incursioni di turchi e pirati e un temuto attacco francese.

Ma la sfera religiosa divenne per lui sempre più importante. A Barcellona si avvicinò al convento di Jesús di Barcellona, e al laico Juan de Texeda, che portò con sé a Gandía. In quegli anni conobbe anche i due gesuiti Pierre Favre e Antonio Araoz. L'8 gennaio 1543, alla morte del padre, Francisco diventò duca di Gandía. Tre anni dopo, alla morte della moglie Leonor si consumò la decisione definitiva di abbracciare lo stato religioso. Araoz e Favre nella corrispondenza con Ignazio di Loyola diedero conto della inaspettata conquista spirituale del duca. Fu Andrés de Oviedo, controverso personaggio che lo avrebbe accompagnato a lungo, a raccogliere il suo voto segreto nel 1546 e a introdurlo alla pratica degli *Esercizi spirituali*. Il 2 giugno Borja entrò segretamente nella Compagnia di Gesù. Poco più tardi a Gandía veniva fondato un Collegio della Compagnia. Oviedo, insieme con il gesuita francese Francis Onfroy, tra il 1547 e il 1549 divenne anche il *leader* di un gruppo cresciuto attorno a Borja e al Collegio di Gandía, che coniugò profetismo gioachimita, tentazioni millenariste e storia del nuovo Ordine. Profondamente influenzati dalle visioni del terziario francescano Juan de Tejada, chiamato da Barcellona al Collegio gesuitico di Gandía, Oviedo e Onfroy si affidarono alle sue rivelazioni individuando in Borja il papa angelico tanto atteso (RUÍZ JURADO 1972; MILHOU 1994-1995). In questo particolare clima vide la luce la prima opera di Borja, più tardi colpita dall'Inquisizione, i *Seis tratados muy devotos y útiles para cualquier fiel cristiano*, pubblicati a Valencia nel 1548.

Numerosi furono gli interventi di Ignazio. Nel 1547 rifiutò in maniera secca la richiesta di Oviedo e Onfroy di ritirarsi in un eremo per dedicarsi, per sette anni, unicamente alla meditazione. Nel 1549, scottato anche dalla recente esperienza di Guillaume Postel, cercò di allontanare i gesuiti da ogni 'tentazione gioachimita'. Le sue considerazioni rifluirono in una brusca e risoluta istruzione, inviata nel luglio del 1549 allo stesso Borja, che diffidava dal credere in «este espíritu de profecías o sentimiento, en especial de la reformatión de la Iglesia, y papa angélico, etc., que corre de muchos años acá» («questo sentimento o spirito di profezia, in particolare a proposito della riforma della Chiesa e del papa angelico, che circola ormai da molti anni»), sottolineando, non senza una certa ironia, che forse Francisco Borja sarebbe diventato «el papa angélico, cosa [...] posible y muy fácil al Señor de todos [...], *tamen*, cuanto a la tal dignidad, hasta que el tiempo lo mostrase, es mejor hallarnos fuera de los tales pensamientos» («[che il padre Francisco possa essere] il papa angelico, è cosa possibile e anche facile per Nostro Signore, che tutti ci governa [...], e *tuttavia*, per quanto riguarda tale carica, almeno fino a che il tempo non ce l'avrà palesato, è meglio tenersi lontani da tali pensieri»). Borja e Oviedo incassarono il colpo e il secondo fu sospeso dall'incarico di rettore

di Gandía e gli venne impedito di predicare. Ma tali misure non dovettero spaventarli troppo, se, un anno più tardi, quando entrambi si recarono a Roma, circolò manoscritto un trattato messianico in cui, appoggiandosi alle rivelazioni di Gioacchino da Fiore e di Ubertino da Casale, si celebrava la nascita della Compagnia di Gesù e il suo rapidissimo successo di apostolato in tutto il mondo come un segno dell'arrivo dei *novissima tempora*. Il manoscritto era anonimo, ma attribuibile con ogni probabilità a Oviedo, e dedicato al duca di Gandía (MILHOU 2001; PASTORE 2005a).

L'episodio sembrò chiudersi senza strepito e senza strascichi inquisitoriali, che colpirono invece in tutt'altro modo il Collegio di Gandía, in cui erano stati chiamati a studiare molti giovani *moriscos*. Di fronte ad alcuni casi di ricadute islamizzanti dei piccoli collegiali, il duca aveva ritenuto opportuno non avvisare gli inquisitori ma riconciliare in foro interno, grazie a uno speciale permesso ottenuto da Roma, i singoli casi. La notizia arrivò fino all'inquisitore generale Fernando de Valdés, che protestò formalmente, intimando di consegnare i piccoli *moriscos* all'Inquisizione; tutto si risolse grazie all'abile mediazione di Araoz e di Ignazio (GONZÁLEZ NOVALÍN 1990; PASTORE 2003). Fu questo il primo di una lunga serie di scontri che avrebbe opposto l'Inquisizione spagnola e la Compagnia di Gesù sull'uso del privilegio di assolvere *in foro conscientiae* anche nei territori spagnoli.

Nel 1551 il duca di Gandía tornò in Spagna e chiese di potersi ritirare a Oñate, in alta Navarra. A Toledo scoppiava intanto la polemica sulla posizione da prendere nei confronti degli statuti di *limpeza de sangre* e sull'opportunità di far confluire la scuola sacerdotale di Juan de Ávila, a forte impronta conversa, nella Compagnia. Borgia, molto vicino alla spiritualità di Ávila, si schierò nettamente a favore di quest'ultimo e della sua scuola, contro ogni discriminazione nei confronti dei *conversos*; posizione che gli valse l'ostilità di una parte consistente della Chiesa spagnola, della corte e della stessa Compagnia di Gesù in Spagna, a cominciare dai gesuiti Araoz e Jerónimo Nadal che avrebbero preferito un atteggiamento più conciliante nei confronti dell'Inquisizione e dell'arcivescovo di Toledo Juan Martínez de Silíceo, convinto fautore degli statuti. A Oñate comunque Borja accolse gli avilini Diego de Guzmán e Gaspar de Loarte, in fuga dall'Inquisizione di Córdoba che li aveva citati in giudizio per le denunce da loro fatte contro una serie di processi per giudaismo aperti dal tribunale, permettendo loro di entrare nella Compagnia e inviandoli al sicuro in Italia (PASTORE 2001b).

Nel 1554 Ignazio nominò Borja provinciale di Castiglia e di Portogallo. La sua influenza a corte diventava intanto sempre più forte, favorita dalla vicinanza al partito ebolista e soprattutto dall'incondizionata stima di Giovanna d'Austria, di cui divenne direttore spirituale. La principessa entrò segretamente nella Compagnia di Gesù diventandone la prima (e unica) 'gesuitessa' spagnola. Nel 1556, alla morte di Ignazio e nel pieno della guerra tra Paolo IV e la Spagna, Borja non riuscì a passare a Roma ma inviò un memoriale che insisteva sulla necessità di rendere più rigide le regole della Compagnia e l'obbligo di rispettarle, sull'importanza dei ministeri della povertà e del sacerdozio, proponendo di aumentare il tempo dedicato dai padri della Compagnia all'orazione, di introdurre alcune penitenze obbligatorie e un voto di castità più rigido. Era una posizione lontana dall'attivismo e dal pragmatismo del fondatore Ignazio, che riconduceva la spiritualità gesuitica a una dimensione decisamente più contemplativa.

La stretta inquisitoriale degli anni 1558-1559 avrebbe colpito, insieme con tanta parte della spiritualità spagnola, anche il futuro santo. Nel 1558 l'arcivescovo Bartolomé de Carranza fu clamorosamente arrestato dall'Inquisizione di Toledo e il suo catechismo giudicato eretico. Borja, che aveva dato un parere positivo sul testo, mantenne ferma la sua posizione anche quando fu chiamato a testimoniare di fronte agli inquisitori, consapevole di inimicarsi, in un processo smaccatamente politico, l'inquisitore generale Valdés e una parte influente della corte spagnola. Merita forse ricordare la posizione decisamente meno coraggiosa presa da altri ge-

suiti spagnoli, Diego Laínez in testa, che incaricò Juan de Polanco di giustificarsi di fronte agli inquisitori, se fosse stato necessario, dicendo che il giorno in cui aveva dato il parere positivo sul *Catechismo cristiano* non si era sentito troppo bene. Nel giugno del 1559 Borja presenziò a Valladolid a uno degli *autos de fe* più affollati e più famosi di quegli anni, in cui comparvero i numerosi accusati di luteranesimo, confortando la cognata Ana Enríquez penitenziata pubblicamente con un *sambenito*. Il 17 agosto 1559 gli giunse l'attacco più forte da parte dell'Inquisizione: l'inclusione dei suoi testi tra i libri proibiti dall'Indice di Valdés. La storiografia, gesuitica e non, ha discusso a lungo sull'episodio. Il trattato all'Indice, che appariva integralmente a suo nome con il titolo *Obras del cristiano*, era in realtà una miscellanea di scritti non tutti suoi: vi erano incluse infatti pagine di fray Luis de Granada, di Domingo de Valtanás e di Costantino Ponce de la Fuente, questi ultimi due poi sottoposti a processo inquisitoriale da parte dell'Inquisizione di Siviglia. Era un episodio di pirateria editoriale, tutt'altro che raro all'epoca, che però aveva selezionato gli scritti in base a una certa affinità per evidenziare la particolare posizione del duca e la sua vicinanza a correnti di spiritualità poi condannate come eterodosse. Certo è che in quel frangente in Spagna si mormorò a lungo sull'ortodossia del duca e che parte della Compagnia, di nuovo capeggiata da Araoz e Nadal, era pronta ad abbandonare Borja pur di non scontentare l'Inquisizione spagnola. Mentre si discuteva sull'opportunità di un arresto, Borgia ruppe gli indugi e passò in Portogallo, raccogliendo l'invito del cardinale infante Enrico. Filippo II e con lui molti altri la giudicarono una fuga e un indubbio indizio di colpevolezza. E Laínez gli riservò una brusca lettera in cui lo invitava di nuovo a non appartarsi dalla vita attiva dei gesuiti e a non ritirarsi in una vita di orazione (PASTORE 2005a), decidendo però, per calmare ogni polemica, di chiamarlo a Roma come assistente generale. Borja vi arrivò nel settembre del 1561.

In Spagna intanto si cercava di cancellare ogni traccia dello scandalo. A Nadal fu affidato l'incarico di visitare i collegi spagnoli e di riorientarli verso forme di spiritualità e di orazione più sicure. Nadal intimò ai gesuiti spagnoli di tornare a una religiosità attiva che scacciasse ogni sospetto di *alumbradismo* e a prestare la massima attenzione al linguaggio usato, evitando contiguità con *alumbrados* e luterani. Il riferimento alle posizioni del duca di Gandía era evidente. La sua lettera dell'ottobre 1561 all'inquisitore generale Valdés esprimeva un dissenso dalla linea di Borja che non era solo di facciata: il suo libro – scriveva Nadal – non era piaciuto né a lui né al generale della Compagnia. Nadal si offriva anzi di aiutare l'Inquisizione «sin ningún respecto del padre Francisco» («senza alcun riguardo nei confronti del padre Francisco»), perché chi difendeva il Sant'Uffizio difendeva la Chiesa e «si el padre Francisco es culpable le echaremos de la Compañía» (PASTORE 2005a: «se il padre Francisco è colpevole lo caccieremo dalla Compagnia»).

Al riparo dalle tempeste iberiche Borja iniziò tuttavia una sfavillante carriera nella Compagnia: partecipò ai colloqui di Poissy, in Francia, e alla terza fase del Concilio di Trento, e tornò a Roma solo nel gennaio del 1564. Esattamente un anno dopo, alla morte di Laínez, veniva eletto generale. Fece allora pubblicare le regole della Compagnia, aumentò il tempo che i gesuiti avrebbero dovuto dedicare all'orazione e creò i noviziati (*Ordo domus probationis*), imponendo finalmente quella svolta rigorista e contemplativa in seno alla Compagnia che aveva auspicato per tutta la vita. Sembrò non dimenticarsi neppure della vena profetico-visionaria che aveva animato la sua prima vocazione a Gandía, e di quella religione della perfezione che tanto lo allontanava da Ignazio: a Borja infatti venne attribuita la profezia sulla Compagnia dei Perfetti (PROSPERI 1996: 442), che l'ex gesuita Miguel Mir denunciava a inizio Novecento come uno dei segreti dell'Ordine più duri a morire e che garantiva salvezza e perfezione a ogni gesuita (MIR 1913: II, 44-45).

Nel 1571 Pio V lo obbligò ad accompagnare il nipote Michele Bonelli, il cardinale Alessandrino, in Spagna: un incarico che Borja accettò con estrema riluttanza. Era la prima volta che tornava dopo la condanna delle sue opere e la fuga; sarebbe stata anche l'ultima. Di ritorno a Roma il 28 settembre 1572, sarebbe morto solo due giorni dopo, il 30 settembre 1572.

(S. PASTORE)

Vedi anche

Alumbradismo; Carlo V, imperatore e re di Spagna; Carranza, Bartolomé de; Filippo II, re di Spagna; Gesuiti, Italia; Gesuiti, Portogallo; Gesuiti, Spagna; Gioacchino da Fiore, e gioachimismo; Juan de Ávila, santo; Indice dei libri proibiti, Spagna; *Limpieza de sangre*, Spagna; Postel, Guillaume; Protestantismo, Spagna; Valdés, Fernando de; Valladolid

Bibliografia

BATAILLON 1952, DALMASES 1972, DALMASES 2001, GARCÍA HERNÁN 1999, GARCÍA HERNÁN 2009, GONZÁLEZ NOVALÍN 1990, MILHOU 1994-1995, MILHOU 2001, MIR 1913, PASTORE 2001b, PASTORE 2003, PASTORE 2005(a), PROSPERI 1996, RUIZ JURADO 1974, SCADUTO 1972

Francken, Christian - Fu uno degli esponenti più inquieti della riforma radicale del Cinquecento. Sulla base di un rigoroso razionalismo filosofico, egli intese espungere dal pensiero religioso ogni elemento contrario alla ragione. Ciò lo spinse a cercare una fede priva di errori e di superstizioni, nonché sgombra dai formalismi che riteneva frutto della credulità. Passò così da una confessione all'altra, fra ritrattazioni e professioni di fede, sempre insoddisfatto e insofferente dell'autorità gerarchica. Fu gesuita e antitrinitario, si avvicinò ai calvinisti e ai luterani. Infine si sottopose al giudizio dell'Inquisizione e finì i suoi giorni nel carcere del Sant'Uffizio a Roma.

Christian Francken (Nicolas Regius Germanus) nasce intorno al 1552 a Gardelegen, non lontano da Magdeburgo, in Sassonia, da famiglia borghese di religione luterana. Si converte al cattolicesimo verso il 1568 ed entra nel Collegio dei Gesuiti a Vienna. Di lì viene trasferito a Roma e poi a Napoli per compiere il periodo di formazione. Rientrato a Vienna nel 1576, vi incontra il professore di Teologia Paul Florenius, il quale poco dopo abbandona l'Ordine. Francken ne segue le orme mentre si trova a Praga nei primi mesi del 1579. Trasferitosi a Lipsia in aprile, pubblica il *Breve Colloquium Jesuiticum* nel quale, sotto forma di dialogo, avanza le proprie critiche al formalismo della Compagnia di Gesù, auspicando una fede superiore e universale. L'opera riscuote tanto successo nel mondo protestante che viene ristampata una dozzina di volte nel giro di tre anni, con traduzioni in inglese e tedesco.

Nell'estate, dopo una breve sosta a Ginevra, raggiunge Basilea e si iscrive all'Università. Spinto dal rettore Ulrich Koch, prepara una seconda edizione del *Colloquium*, dedicandola a Cristo stesso, e compone i trattati *De bestialissima idololatria* e *De praedestinatione mira paradoxa tria*. In quest'ultimo attacca la concezione della doppia predestinazione formulata da Agostino e ripresa da Calvino, unendo la sua voce a quella dei numerosi oppositori del dogmatismo di Ginevra che formavano a Basilea un gruppo assai attivo.

Nell'ottobre lo troviamo a Strasburgo, dove ingaggia dispute prima con Johann Marbach sul valore delle opere, e poi, nell'aprile del 1580, con il teologo luterano Johannes Pappus sulla dottrina dell'ubiquità del corpo di Cristo. Poco dopo gli viene assegnata una cattedra all'Università di Altdorf, dove si reca nell'autunno. Ma anche qui l'insofferenza verso le autorità costituite lo porta ad accendere contrasti insanabili: la sua critica alle dottrine di Pietro Ramo e alle posizioni di Filippo Melantone ne causa l'allontanamento dalla città. Trascorre un semestre a Norimberga e

nella seconda metà del 1581 si sposta a Breslavia, dove incontra Andrea Dudith.

Forse è proprio il contatto con Dudith a spingerlo verso l'antitrinitarismo. Subito dopo, infatti, Francken si dirige in Polonia, soggiornando per lo più a Cracovia fino al volgere del 1583. Ma il suo rapporto con le comunità antitrinitarie non è tranquillo. Mentre da un lato prosegue la polemica contro i gesuiti accusando il canonico di Cracovia Krzysztof Warszawicki di fomentare l'intolleranza, si scontra con Fausto Sozzini, che godeva il massimo prestigio fra gli aderenti all'*Ecclesia minor*, il ramo antitrinitario della chiesa riformata polacca. Nello stesso periodo in cui Sozzini è impegnato contro l'esule fiorentino Francesco Pucci sulla questione dell'immortalità naturale di Adamo, Francken ingaggia con lui una disputa sul tema «de honore Christi» (sulla venerazione di Cristo), che si svolge a Pawlikowice, nei pressi di Cracovia, nel marzo del 1584. Traendo le estreme conseguenze dalla negazione della natura divina di Cristo, egli ne rifiuta il culto, così come facevano i non-adoranti (una fazione antitrinitaria radicale). Ciò provoca la rottura con il Sozzini, che difendeva invece la centralità della sua funzione salvifica, e la condanna da parte della *Ecclesia minor* (Sinodo di Węgrow del maggio 1584).

Fra il marzo e l'aprile del 1584 esce a Cracovia la *Praecipuarum Enumeratio Causarum*, l'opera teologica più significativa di Francken, nella quale egli sostiene che la dottrina trinitaria è un residuo del politeismo pagano e che solo la ragione può fornire una guida fra le contrastanti opinioni di fede. Poi dimostra l'assurdità del dogma trinitario in base ad argomentazioni di carattere filosofico, individuando nella soggezione all'autorità la causa che ha finito per spianare la strada a una nuova idolatria e ha consentito di introdurre fra gli articoli di fede ogni sorta di credulità. Fra queste che «unum esse tria et tria esse unum» («uno sia tre e tre siano uno»). Invece Francken afferma che «religionis nostrae mysteria non esse contra rationem [...], sed tam consentanea rationi quam parva veritas magnae et exiguum lumen maximo est simile» («i misteri della nostra religione non sono contrari alla ragione, ma tanto conformi a essa quanto una piccola verità lo è rispetto a una grande e quanto una debole luce è simile a una grandissima»). Contro il trattatello si levano molte voci insigni (i gesuiti Iacobus Górski e Gregorio de Valencia, il teologo calvinista François Du Jon). Ma esso suscita anche la disapprovazione degli antitrinitari polacchi, in quanto nega il ruolo mediatore del Cristo e sembra spingere il non-adorantismo alle soglie estreme del cristianesimo.

Francken è costretto a recarsi in Transilvania, sede della comunità dei non-adoranti, e trova posto verso la metà del 1585 come lettore di Filosofia al Collegio unitariano di Kolozsvár (Cluj), dove pubblica un'edizione dell'*Enchiridion* di Epitteto. Gli attacchi dei gesuiti lo costringono però a una nuova fuga. Deluso e frastornato, cerca di rientrare nella Compagnia di Gesù, prima a Vienna poi a Cracovia. Qui, grazie all'intervento del superiore Piotr Skarga, convinto della sua buona fede e mosso dalle minacce di suicidio, ottiene la riammissione, accompagnata da una pubblica abiura nella chiesa di S. Barbara il 4 dicembre 1585.

Rimane a Cracovia ancora per qualche anno. Nel 1587 raggiunge a Praga Francesco Pucci, anch'egli da poco riconvertitosi al cattolicesimo. Insieme a Pucci si reca a Trebau presso John Dee ed Edward Kelley per avere prova delle loro visioni angeliche. In seguito compone un'opera antigesuitica sulle visioni di Ignazio di Loyola, che, pubblicata a Wittenberg nel 1589 (*Mirabilium visionum illustrationum Ignatii Loyolae Societatis Jesu auctoris admiratio magna Christophori*), accuserà in seguito di inesattezze ed errori.

Un nuovo avvicinamento agli antitrinitari lo riporta a Kolozsvár, dove riprende il posto di lettore di Filosofia al Collegio unitariano. Ma nel 1591 ad Alba Iulia segue una nuova abiura dinanzi al principe di Transilvania Sigismondo Bathory e il definitivo rientro nella Chiesa cattolica. Tuttavia a due anni di distanza compone la *Disputatio inter theologum et philosophum de incertitudine religionis Christianae* (Claudiopoli, 1593), della quale

conosciamo solo una versione manoscritta. In essa, sotto forma di dialogo filosofico, viene negata l'esistenza di un criterio di verità sul quale fondare il pensiero teologico e la stessa nozione dell'esistenza di Dio.

Ritornato a Praga nell'autunno del 1593, forse in seguito ai rapporti con il nunzio apostolico Cesare Speciano, Francken matura la decisione di recarsi in Italia e di sottoporsi al giudizio dell'Inquisizione di Milano. Nel registro delle riunioni della Congregazione romana del Sant'Uffizio, risulta fra i carcerati in data 4 gennaio 1600. Il processo ha inizio il 23 febbraio successivo. Dinanzi al cardinale inquisitore, il prigioniero dichiara di sottomettersi interamente al giudizio della Chiesa (27 marzo 1600). Il 5 ottobre il pontefice Clemente VIII gli invia una delegazione incaricata di accertarsi della sincerità della conversione. Il 10 maggio 1601 gli viene comunicato il verdetto, che prevede la condanna alla pubblica abiura e il carcere a vita. Colto da disperazione Francken tenta di suicidarsi. La sua presenza nelle carceri del Sant'Uffizio è attestata fino al 1610. Dopo non ne abbiamo più notizia. È probabile che egli vi sia deceduto per cause naturali.

L'opera di Christian Francken ha trovato collocazione all'interno della tradizione antitrinitaria. È stata soprattutto l'attività dei primi storici del movimento (Christopher Sand, con la *Bibliotheca antitrinitariorum* del 1684, e poi Samuel Bock, con la *Historia Antitrinitariorum* del 1774) a farne sopravvivere il ricordo nei secoli successivi. Intorno alla metà del Novecento Luigi Firpo ha avuto il merito di ricostruirne la figura e di restituirgli la paternità dell'*Enumeratio*, che veniva erroneamente attribuita a Fausto Sozzini. Ma solo con le ricerche di Lech Szczucki nell'ultimo quarto del secolo il personaggio di Francken appare spogliato dei tratti paradossali attribuitigli da Firpo, in attesa di una degna sistemazione nel quadro del pensiero filosofico e religioso dell'età moderna. Per il suo atteggiamento critico e la volontà di passare al vaglio della ragione filosofica le verità di fede, il contributo di Francken viene oggi ricondotto all'interno del percorso che lega il radicalismo religioso cinquecentesco al razionalismo del secolo XVII.

(M. BIAGIONI)

Vedi anche

Antitrinitarismo; Pucci, Francesco; Sozzini, Fausto

Bibliografia

FIRPO 1996(b), FIRPO 1996(c), SIMON 2008, SZCZUCKI 1972, SZCZUCKI 1977, SZCZUCKI 1980, WIJACZKA 1991

Franco, Nicolò - Nacque in ambiente di umili origini a Benevento il 13 o il 14 settembre del 1515. Un fratello maggiore si prese cura della sua educazione umanistica. Brillante e ambizioso, Franco iniziò a scrivere e a cercare appoggi in giovane età. Nel 1535 fu a Napoli dove pubblicò la sua prima opera, una raccolta di poesie latine in lode di una nobildonna. A Venezia nel 1536 licenziò un altro scritto e si conquistò l'amicizia di Pietro Aretino. Per lui tradusse vari frammenti dai Padri da utilizzare nella composizione di opere religiose e lo aiutò a preparare le sue lettere per la pubblicazione. Ma verso l'agosto del 1538 i due litigarono aspramente e iniziarono ad accusarsi a vicenda.

Nel 1539 Franco pubblicò tre opere, tra cui i *Dialogi piacevoli* e *Le pistole vulgari*, certamente i suoi scritti più importanti. I *Dialogi piacevoli* – usciti anche in traduzione francese e spagnola – furono ristampati nel 1541, 1545, 1554 e 1559 e in versione espurgata nel 1590, 1593, 1596, 1598, 1599, 1606 e 1609. *Le pistole vulgari* vennero invece ripubblicate nel 1542 e in versione espurgata nel 1604 e 1615.

Dopo esser stato pugnalato da uno dei sostenitori di Aretino, Franco, che collaborava con diverse stamperie veneziane, lasciò la città sul finire del giugno 1539. Passò gli anni tra il 1539 e il 1546

a Casale Monferrato, dove venne aiutato da nobili locali e scrisse le *Rime contro Pietro Aretino* e *La Priapea*. Comparsi entrambi nel 1541, i due testi attaccavano, senza far nomi, principi ed ecclesiastici. L'Indice di Paolo IV del 1559 e l'Indice tridentino del 1564 interdissero le *Rime*, mentre solo con l'Indice del 1596 *La Priapea* fu proibita ufficialmente. Dedicato alla lode di nobildonne era il *Dialogo dove si ragiona delle bellezze* (1542), cui fece seguito l'opera epica in prosa *La Philena* (1547).

Sempre in cerca di mecenati, Franco entrò nella cerchia di Giuseppe Cantelmo, conte di Popoli in Abruzzo, con cui passò gli anni dal 1546 al 1552, recandosi in seguito a Napoli.

Nel giugno del 1555 il cardinale Gian Pietro Carafa fu eletto pontefice con il nome di Paolo IV: Franco, che aveva corteggiato Carlo e Giovanni Carafa, nipoti del papa, sperava in un appoggio, pur non avendo lesinato in precedenza stoccate allo zio. Non ottenendo alcun beneficio tornò a Benevento e a Napoli. Nel giugno del 1558 si recò di nuovo a Roma e nel luglio del 1558 fu arrestato per motivi poco chiari. Rimase in prigione otto mesi, passando gli ultimi cinque nelle prigioni dell'Inquisizione, finché non fu rilasciato nel febbraio del 1559 grazie all'intervento di Giovanni Carafa. Franco entrò allora nella famiglia del cardinale Giovanni Morone, presso il quale rimase fino al gennaio 1568.

Quando Pio IV salì al soglio di Pietro fece processare, assieme ad alcuni sostenitori dei Carafa, i due nipoti del predecessore, Carlo e Giovanni, per l'omicidio della moglie di quest'ultimo e per vari altri crimini. Tutti furono ritenuti colpevoli e vennero impiccati nel marzo del 1561. Nello stesso periodo Franco scrisse il *Commento sopra la vita et costumi di Giovan Pietro Carafa che fu Paolo IV* (mai pubblicato), una violenta pasquinata contro Paolo IV e altri membri della famiglia. La situazione si rovesciò nuovamente all'indomani dell'elezione di Pio V (1566): riaperto il caso Carafa, l'Inquisizione arrestò, oltre a diversi membri del partito avverso alla famiglia napoletana, l'ufficiale romano che aveva proceduto contro di essa. Il *Commento* di Franco venne alla luce e l'Inquisizione lo arrestò il 1 settembre 1568. Inizialmente egli negò di averlo scritto, ma incorse in una rete di contraddizioni e nel maggio del 1569 ammise di esserne l'autore. Sostenne di aver attaccato solo Paolo IV e non il papato come istituzione. Cinque brevi sedute di tortura non cambiarono la sua testimonianza. L'Inquisizione lo condannò a morte per i suoi scritti e fu impiccato il 10 marzo 1570. I contemporanei avvertirono questa esecuzione come una punizione eccessiva a fronte di alcune pur caustiche canzonature. Franco fu un tipico poligrafo dell'epoca, assai attivo tra gli anni Trenta e Sessanta del Cinquecento, periodo in cui non mancarono certo attacchi aspri e spesso osceni contro principi secolari ed ecclesiastici. Pagò per questo il più alto prezzo. Ammirava Erasmo, come rivelano le influenze reperibili nei *Dialogi piacevoli*, e lodò l'umanista olandese perfino durante il processo. Ma non sostenne mai opinioni ereticali.

Una parte importante dell'opera di Franco si trova in BAV, Ott. Lat. 2684 e nel codice Vat. Lat. 5642 che contiene centinaia di lettere di Franco o a lui dirette.

(P.F. GRENDLER)

Vedi anche

Aretino, Pietro; Erasmo da Rotterdam; Indici dei libri proibiti, Italia; Inquisizione romana; Morone, Giovanni; Paolo IV, papa; Pio V, papa

Bibliografia

FALARDO 2007, GRENDLER 1969, ILI, MERCATI 1955, NICCOLI 2005, ORANO 1904, PIGNATTI 1998, ROZZO 1995

Franco, Veronica - Nata a Venezia nel 1546, la madre Paola Fracassa fu cortigiana ed il padre, Francesco, non fu savio amministratore dei beni della famiglia. Date le strettezze economiche

e un matrimonio fallito con Paolo Panizza, Veronica fu presto introdotta alla vita di corte, diventando rapidamente una delle donne più ricercate di Venezia. Ebbe rapporti con esponenti delle più altolocate famiglie patrizie veneziane; fra i suoi amanti figura anche Enrico duca d'Angiò, futuro re Enrico III di Francia. Veronica coltivò assiduamente studi umanistici, diventando un'esponente dell'umanesimo veneziano e prendendo parte all'informale accademia letteraria del poeta, patrizio e senatore Domenico Venier, il quale diventò suo protettore e promotore, finanziando la stampa delle sue opere. La Franco pubblicò *Terze rime* nel 1575 e *Lettere familiari a diversi* nel 1580. Trascorse gli anni fra il 1575 e il 1577, durante l'epidemia di peste, in esilio da Venezia. Nel clima di disperazione che seguì il contagio, la donna divenne uno dei capri espiatori dell'Inquisizione nella Serenissima, per via delle accuse presentate anonimamente da un suo dipendente, Ridolfo Vannitelli, colpevole di aver derubato la cortigiana di vari oggetti di pregio (8 ottobre 1580). Veronica dovette sottomettersi all'umiliazione del processo pubblico, difendendosi personalmente contro accuse di stregoneria, basate sul permesso accordato ad alcuni suoi vicini di compiere un rituale per individuare il colpevole del furto perpetrato dal Vannitelli. Tale rito prevedeva che dei fanciulli con in mano delle candele benedette recitassero di fronte a una bacinella d'acqua santa la preghiera all'"angelo bianco" («Anzolo Santissimo, anzolo bianco, per la tua santità et per la mia verginità mostrame el vero et la verità chi ha tolto la tal cosa»). La cortigiana, pur ammettendo le sue responsabilità, si discolpò rimarcando di non aver «peccato con l'affetto perché non ci ho creduto». Di fronte alle domande incalzanti dei giudici, la «cortigiana onesta» (come spesso Veronica si definì) riuscì a controbattere vivamente grazie alle doti retoriche acquisite ed esercitate nelle frequenti tenzoni poetiche. Le accuse contro Veronica Franco furono abbandonate appena un mese dopo, grazie anche all'intervento e all'influenza del protettore Domenico Venier e della sua famiglia. Egli stesso era stato vittima del tribunale dell'Inquisizione quattro anni prima, riuscendo anche allora a far scomparire le accuse senza neanche l'umiliazione del processo; del resto non bisogna sottovalutare il fatto che l'Inquisizione a Venezia, specie con il patriziato, non godeva della stessa libertà concessa altrove allo stesso tribunale. Nello stesso anno in cui venne processata, Veronica fondò nella città di Venezia un istituto che accoglieva ex cortigiane con la loro prole, orfane e mogli in fuga dai mariti. L'istituto prese il nome di Casa del Soccorso e continuò a esistere anche dopo la morte della donna, spentasi dopo una lunga febbre nel 1591.

(A. MEDICO)

Vedi anche
Venezia

Fonti
ASVe, S.U., *Processi*, b. 46

Bibliografia
CALITTI 1988, DIBERTI LEIGH 1988, MARTIN 1989, ROSENTHAL 1992, TASSINI 1874, ZORZI 1986

Fratelli modenesi - La comunità dei 'fratelli modenesi', una delle maggiori sviluppatesi in Italia nel corso del Cinquecento, affonda le sue radici ideali nei fermenti di rinnovamento che negli anni Quaranta giunsero a Modena soprattutto a opera della predicazione cittadina del francescano Bartolomeo della Pergola (poi costretto a una pubblica ritrattazione) e del passaggio di eretici come Lisia Fileno (*alias* Camillo Renato), Bartolomeo Fonzo e Tommaso Bavella. Dopo l'esperienza dell'Accademia modenese, nel volgere di poco tempo si verificò uno spostamento dei circuiti eterodossi dal pulpito ai luoghi di lavoro e, grazie all'adesione di un elevato numero di mercanti, librai, tessitori e

gioiellieri, il dissenso religioso prese a circolare per canali nuovi e più difficilmente controllabili. I capi riconosciuti della comunità furono Piergiorgio Biancolini, Marco Caula, Giovanni Bergomozzi, Giacomo Graziani, Giovanni Rangoni, Giulio Sadoletto e Giovanni Maria Tagliati detto il Maranello, ai quali con tutta probabilità venne accordato un implicito ruolo direttivo in virtù delle agiate condizioni economiche e della levatura sociale. L'organizzazione della comunità mette in luce una struttura reticolare composta da gruppi distinti, in contatto fra loro. Ciascun fratello poteva appartenere a più di una conventicola. I luoghi di ritrovo mutarono solo parzialmente: botteghe artigiane, spezierie e filatoi restarono lo scenario naturale della diffusione ereticale, cui si accompagnò una mobilità lavorativa degli aderenti che consentì una facilità negli scambi e nelle comunicazioni. Solo le case di alcuni fratelli, tuttavia, furono destinate agli incontri più importanti e delicati (così fu nel caso di Graziani, di Biancolini e di Giacomo Cavazza). Sempre meno rilevante fu invece la partecipazione di religiosi ed ecclesiastici, a tutto vantaggio dei ceti della piccola e media borghesia cittadina. La presenza di un divario economico registrabile tra capi della comunità – come detto di agiate condizioni – e adepti non parve ingenerare contestazioni o rivalità di ordine sociale, prevenute da un'attività di sostegno caritativo praticato tra i fratelli con collette a vantaggio dei meno abbienti, in molti casi occasione di propaganda religiosa e proselitismo. Un altro tratto peculiare del nuovo gruppo fu la fitta trama di contatti con numerose comunità padane – da Mantova, a Venezia, Bologna e Ferrara – e transalpine, dalla Germania alla Francia, ai Grigioni svizzeri. Frequenti erano poi gli incontri per «ragionare», mentre più rare furono le celebrazioni della Cena del Signore, riservate ai fratelli di provata fedeltà. A fronte di tante cautele e prudenze, non sorprende che fossero soprattutto i libri la chiave di volta dell'opera di persuasione e convincimento promossa da capi e fratelli: oltre ai volgarizzamenti dell'Antico e Nuovo Testamento, si ritrovano abbondanti tracce del *Beneficio di Cristo*, del *Dialogo di Mercurio e Caronte* di Alfonso de Valdés, del *Sommario della Sacra Scrittura*, della *Tragedia del Libero Arbitrio* di Francesco Negri e delle *Prediche* di Bernardino Ochino e di Giulio da Milano.

Dal punto di vista dottrinale le posizioni prevalenti furono la giustificazione per fede, la predestinazione (connessa a una negazione più o meno accentuata del libero arbitrio), l'inesistenza del purgatorio e la conseguente inutilità di suffragi, indulgenze o pratiche per i defunti, il rifiuto del culto dei santi e delle immagini e la negazione dell'autorità pontificia. Radicale fu la revisione della dottrina sacramentale cattolica: privati di fondamento cresima, estrema unzione e ordine (ma, apparentemente, non il matrimonio), si fecero strada nei convincimenti dei fratelli le dottrine del sacerdozio universale, l'inutilità della confessione auricolare, un rigoroso simbolismo zwingliano e forti influssi anabattistici contrari al battesimo dei fanciulli. Motivi anticlericali e una severa contestazione delle ingenti ricchezze degli Ordini religiosi alimentarono la sferzante ironia degli eretici contro il mondo di preti e frati che circolavano in città: l'identificazione della Chiesa romana con l'Anticristo portò alla formulazione di una dottrina che, a fronte della giustificazione per fede, minava alla base la legittimità dell'istituzione ecclesiastica e la sua articolazione gerarchica. Date le mutate condizioni e la vigile attenzione del Sacro Tribunale, si può riscontrare nella comunità dei fratelli una sempre più accorta pratica nicodemistica fatta di discorsi sfumati, allusioni, detti e non detti: la necessità di sottrarsi alla trama repressiva messa in campo dall'Inquisizione portò i dissidenti a imboccare la via della clandestinità o, come accadde per diversi esponenti della precedente Accademia, quella dell'esilio: se l'epilogo fu talvolta un'abiura formale (è quanto occorre ad esempio a Maranello, a Marco Caula e altri), gli eretici preferirono rifuggire l'incontro coi giudici. Così fu per il conte Giovanni Rangoni che, perduta la protezione del suo casato e il favore del vescovo Egidio

Foscarari, riparò a Sondrio dove morì riconciliandosi con la Chiesa, probabilmente per mettere al riparo i propri eredi da confische e guai economici. Di Graziani e di Biancolini, entrambi fuggiti da Modena, si perse memoria non essendo a tutt'oggi possibile ripercorrere in maniera precisa il loro itinerario. Lo stringersi della morsa repressiva portò invece Giovanni Bergomozzi alla fuga, prima a Chiavenna quindi a Piur, dove non mancò di trovare forti opposizioni alle proprie idee – sosteneva che i veri rigenerati non avrebbero potuto commettere peccato. Molti altri aderenti alla comunità furono processati a partire dal 1566 e la maggior parte di essi, nella primavera del 1568, confessò nelle mani del cardinale Giovanni Morone, provvisto da Pio V della speciale facoltà di assolvere eretici e sospetti al prezzo di penitenze leggere. All'inizio degli anni Settanta la comunità dei fratelli, i cui contorni furono dettagliatamente svelati dai costituti bolognesi di uno tra i più attivi membri del gruppo, Pietro Antonio da Cervia (1567), poteva dirsi sostanzialmente dispersa.

(M. AL KALAK)

Vedi anche

Cervia, Pietro Antonio da; Fonzio, Bartolomeo; Foscarari, Egidio; Giulio da Milano; Modena; Modena, Accademia; Morone, Giovanni; Ochino, Bernardino; Pio V, papa; Renato, Camillo

Bibliografia

AL KALAK 2007, AL KALAK 2008, BIANCO 1980, BIANCO 1982, CANTIMORI 2002, FIRPO-MARCATTO 1981-1995, PASTORE 1975, PEYRONEL RAMBALDI 1979, PEYRONEL RAMBALDI 1997, ROTONDÒ 1965, ROTONDÒ 1967, ROTONDÒ 1968, ROTONDÒ 2008(a), ROTONDÒ 2008(b), ROTONDÒ 2008(g)

Fratricelli - Nel XIV e XV secolo tale termine assai generico fu attribuito a una eterogenea schiera di 'dissidenti' – anche se taluni storici tendono a vedere in essi addirittura una setta ereticale – in vario modo collegati con l'Ordine dei frati minori o con il movimento francescano, soprattutto in dipendenza dai gravi contrasti che tra Due e Trecento lacerarono quell'Ordine. Per l'ereticazione dei fraticelli è fondamentale la lettera *Sancta Romana* emanata da Giovanni XXII il 30 dicembre 1317, in cui il papa condanna gruppi dalla diversa denominazione («fraticelli seu de paupere vita aut bizzocchi sive beghini») che in Italia, in Sicilia, in Provenza e nelle città di Narbonne e Toulouse, nonché in altre imprecisate località «cismarine e oltremarine», avrebbero dato vita a un «nuovo ordine religioso» contro la proibizione canonica di fondare *religiones novae*. Il panorama si complicherà a seguito dello scontro tra la dirigenza dell'Ordine dei frati minori e lo stesso Giovanni XXII negli anni Venti del Trecento. Nasceranno anche i fraticelli *de opinione*, vale a dire coloro che rimarranno fedeli alla convinzione che la povertà francescana dovesse coincidere con la povertà del Cristo e degli apostoli e fautori di un'interpretazione rigorista della Regola di san Francesco: la dissidenza conoscerà nuove aree geografiche di presenza e riproposizione di orientamenti religiosi, non privi di tensioni escatologiche, che erano stati dei cosiddetti 'spirituali'. Le vicende dei fraticelli si intrecciano dunque intimamente con i travagli vissuti dall'Ordine minoritico negli ultimi due secoli del medioevo e il loro destino dipese in larga parte dalle iniziative e dalle azioni repressive degli inquisitori.

(G.G. MERLO)

Vedi anche

Beghine e begardi; Francescani, età medievale; Giovanni XXII, papa

Bibliografia

LAMBERTINI 2000, POTESTÀ 1990

Frattina, Isabella della - Nacque a Padova nel 1542, da nobile stirpe genovese. Il padre, Giovan Gioachino da Passano (1465-1551), discendeva da antico casato feudale originario di Levanto: diplomatico al servizio del Comune di Genova prima, poi della Corona francese, in ricompensa dei suoi servigi egli era stato insignito da Francesco I di varie signorie feudali, tra le quali la baronia di Vaulx nel Delfinato. Ormai sulla settantina, da Passano aveva sposato Caterina Sauli (1519-post 1582), giovane gentildonna appartenente a una famiglia genovese 'nuova' per nobiltà, ma già rinomata nella sfera politica e in quella mercantile e prestigiosa, grazie ad alcuni suoi membri, anche in ambito culturale e religioso. Dopo il matrimonio, i coniugi si stabilirono a Padova. In questa città Giovan Gioachino trascorse il resto dei suoi giorni dedicandosi all'amministrazione del suo ingente patrimonio, a un'intensa attività filantropica e all'educazione dei figli avuti da Caterina: Anna, Antonio, Isabella, Filippo e Giulio.

Isabella crebbe in una famiglia connotata da vivaci interessi culturali e, soprattutto, da profonda e non convenzionale sensibilità religiosa. Simile in ciò a tanti altri genovesi del suo tempo, Giovan Gioachino da Passano aveva fatto proprio un cattolicesimo sobrio e aderente al dettato scritturale; a rafforzare questa sua inclinazione avevano indubbiamente contribuito i contatti, in Francia, con vari personaggi della cerchia di Margherita di Navarra e l'amicizia, in Italia, con altolocati personaggi aperti al nuovo sentire religioso, come i cardinali Federico Fregoso ed Ercole Gonzaga e la cognata di costui, Margherita del Monferrato. Non stupisce, pertanto, che da Passano avesse a cuore la divulgazione della Scrittura in lingua volgare: lo attestano alcune sue disposizioni testamentarie e l'episodio relativo alla «esposizione letterale d'Erasmo sopra Matteo evangelista», della quale Giovan Gioachino commissionò a Bernardino Tomitano, docente presso lo Studio, una traduzione dal latino in italiano. Pubblicata nel 1547 con dedica a Caterina Sauli e, per volontà di da Passano, sotto il nome non di Erasmo bensì di Tomitano stesso, l'opera venne messa all'Indice; allarmato, Tomitano nel 1555 si presentò spontaneamente dinanzi al Sant'Uffizio veneziano per scagionarsi, riuscendo a persuadere il tribunale della propria buona fede.

Convinto cattolico qual era, a giudicare almeno dai suoi testamenti, a Padova Giovan Gioachino annoverava tuttavia nella propria cerchia di conoscenti, dipendenti e collaboratori alcuni eterodossi: come un certo pre Carlo, precettore dei ragazzi da Passano, o il misterioso Giorgio detto 'il Turchetto' o 'Filalette'. Si spinse ben oltre Caterina Sauli che, rimasta vedova nel 1551, fece della sua casa il centro di una conventicola collegata ad ambienti e protagonisti del dissenso religioso non solo di Padova ma di Venezia, di Mantova, di Vicenza, di Bologna. Le confessioni rese da quanti di loro vennero in seguito inquisiti per eresia, compresa la stessa Caterina, lasciano intuire in casa da Passano un ambiente nel quale, sebbene le pratiche cattoliche non fossero del tutto neglette, la vita di fede si ispirava prevalentemente alla Riforma d'oltralpe nelle sue varie espressioni, tanto ortodosse quanto radicali; dipendenti, amici, ospiti di passaggio si distinguevano per una spiritualità inquieta e curiosa, insofferente del dogma e di ogni forma di rigidità dottrinale.

Come insegnante per i figli, Caterina Sauli assunse Alessandro Citolini, in seguito esule per causa di fede in Inghilterra. Isabella ricevette un'istruzione superiore a quella normalmente impartita alle ragazze, anche se di nobile famiglia; apprese il latino, e la sua grafia, della quale ci è pervenuto qualche esemplare, presenta una disinvoltura e una sicurezza di tratto assai rare in una nobildonna del suo tempo. Ancora giovanissima, ricevette un pubblico attestato di ammirazione dal letterato eterodosso Ortensio Lando, che nella sua *Breve prattica di medicina per sanare le passioni dell'animo* (pubblicata a Padova tra il 1552 e il 1556) la incluse in un catalogo di signore illustri «essaltate a piena bocca» dai «più moderni scrittori». Nel 1555 venne data in moglie a Marco della Frattina, di antica famiglia feudale friulana; poco dopo le nozze, gli sposi si

trasferirono nel palazzo di famiglia di Marco, a Portogruaro. Negli anni successivi Isabella diede al marito quattro figli: Camilla, Antonio, Gioachino e Giulio, il quale morì in tenerissima età.

A rendere gradita a Caterina Sauli l'alleanza matrimoniale aveva certamente contribuito il fatto che Marco, come non pochi altri nobili del Friuli, aveva fama di essere incline alle idee della Riforma. Egli figura, associato alla moglie, in un'inchiesta inquisitoriale a carico di vari feudatari friulani avviata nel 1559 in diocesi di Concordia e finita nel nulla. Ben più che alle problematiche religiose, Marco era però interessato ad affermare i propri interessi e il proprio potere con l'arroganza ostentata da tanti suoi pari in tutta la terraferma veneta e, in modo tutto particolare, nel Friuli cinque-seicentesco: terra, questa, di cronica violenza, specie nobiliare. Il matrimonio inserì dunque Isabella in un contesto familiare e sociale ben diverso da quello in cui era vissuta fin allora, e la sua vita a Portogruaro non fu del tutto facile. La sua reputazione di donna colta e 'letterata' le attirò, accanto alla sincera ammirazione di molti, anche invidie e maldicenze; c'era chi la giudicava altezzosa e scostante e si arrivò a rimproverarle perfino il portamento maestoso, «questo suo andar a questa fozza che la par uno homo».

Nel frattempo Caterina Sauli, rimasta sola in seguito alla prematura scomparsa dei figli Anna (accasata nel 1553 con il nobile padovano Pio Enea degli Obizzi) e Giulio, e al trasferimento a Genova degli altri due figli Antonio e Filippo, decise, intorno al 1560, di lasciare Padova per Mantova, dove godeva dell'amicizia e della protezione dei Gonzaga. Qui ella entrò a far parte di un cenacolo di dame simpatizzanti per le dottrine riformate. Nel settembre 1567 la dura repressione inquisitoriale scatenatasi contro il dissenso religioso mantovano indusse Caterina a comparire spontaneamente dinanzi all'inquisitore Camillo Campeggi; in questa circostanza, per motivi che non è facile comprendere, la gentildonna fece ai giudici qualche accenno circa la possibilità che anche Isabella fosse stata contagiata dagli insegnamenti ereticali di Alessandro Citolini. Ne venne informato il Sant'Uffizio veneziano, competente anche per la diocesi di Concordia, cui Portogruaro apparteneva; nel maggio 1568 il tribunale aprì un procedimento a carico di Isabella, che il mese successivo venne rinchiusa nel monastero veneziano di San Zaccaria. Poco prima di lei era stato arrestato, nell'abitazione dei Frattina a Portogruaro, l'eterodosso piemontese Giacomo Brocardo, precettore dei figli di Isabella; in suo favore Marco della Frattina organizzò, nell'ottobre di quell'anno, un piano di evasione che fu coronato da successo.

Il processo a Isabella della Frattina è conservato presso il fondo *Sant'Uffizio* dell'Archivio di Stato di Venezia; a esso sono allegati alcuni stralci, trasmessi dal Sant'Uffizio di Mantova a quello di Venezia, del procedimento a carico di Caterina Sauli (è tutto quanto sopravvive di questo processo, concluso con un'abiura privata nell'aprile 1568) e di altri eterodossi. Si tratta di un documento di straordinario interesse per la storia non solo religiosa, ma sociale e culturale del secondo Cinquecento; a renderlo tale concorrono le colorite deposizioni dei numerosissimi testimoni, di ogni ceto sociale ascoltati a Venezia e a Portogruaro, e i costumi della stessa Isabella, che venne interrogata cinque volte tra l'8 giugno 1568 e il 2 aprile 1569. Pur tenendo testa ai giudici con una fermezza, una combattività e una sicurezza del tutto eccezionali in un inquisito per eresia, donna e giovane per giunta, Isabella fece il possibile per dare di sé un'immagine di normalità, per apparire ligia ai modelli di comportamento previsti per le signore del suo rango dalla cultura del cattolicesimo contro-riformistico. Questa accortezza certo le fu di aiuto nel corso del processo, basato su capi d'accusa che riguardavano essenzialmente letture proibite (trasgressione peraltro di vecchia data, per la quale Isabella aveva già ottenuto l'assoluzione), inosservanza dei precetti alimentari e di altre pratiche cattoliche, parole sprezzanti nei confronti del culto mariano e dell'autorità pontificia, amicizie con dissidenti religiosi.

Nel 1569 Marco della Frattina assunse come difensore per la moglie un avvocato di fama, Cornelio Frangipane di Castello, lui pure appartenente alla nobiltà feudale friulana e vicino agli ambienti del dissenso religioso. Anche la lunga arringa recitata con passione e competenza da Frangipane dinanzi al tribunale inquisitoriale contribuì senza dubbio al rilascio di Isabella, deciso dai giudici (nonostante il parere contrario di uno di loro, il nunzio pontificio Giovanni Antonio Facchinetti, futuro papa Innocenzo IX) l'11 maggio 1570. È da credere però che a determinare questa decisione abbia condotto anche, se non soprattutto, qualche considerazione circa l'opportunità di mantenere buoni rapporti con la nobiltà friulana specialmente allora, con la minaccia turca che sempre più allarmante incombeva su Cipro. Certo per lo stesso motivo tutta l'attenzione dei giudici si era concentrata sull'imputata 'forestiera', priva di amicizie o di appoggi potenti, trascurando completamente di allargare l'indagine ai nobili friulani – a cominciare dallo stesso Marco della Frattina – i cui nomi erano emersi nel corso del processo come quelli di potenziali eterodossi.

Dopo il 1570, il nome di Isabella non appare più collegato al mondo della dissidenza religiosa. È tuttavia suggestivo il fatto che nel 1579 la figlia dei coniugi della Frattina, Camilla (deceduta nel 1580 senza lasciare discendenza), venisse introdotta per matrimonio in una famiglia non aliena, nel recente passato, da simpatie per le nuove dottrine: il marito scelto per lei fu infatti Luigi Pico, figlio di quel Galeotto II Pico che, quale signore della Mirandola, era stato solito offrire rifugio nella sua terra ai filoprotestanti italiani, e di Ippolita Gonzaga, sorella della celebre Giulia.

Nel 1595 il marito e i due figli di Isabella vennero messi al bando, per vari reati, dal territorio veneto e subirono la confisca dei beni; alla fine di quello stesso anno caddero nella guerra di Ungheria, dove militavano al servizio degli Asburgo. Unico superstite del ramo di Marco della Frattina rimase Marcantonio, figlio naturale di Antonio. Con lui Isabella trascorse il resto dei suoi giorni, tra pesanti difficoltà economiche ed estenuanti battaglie legali (nelle quali riuscì ad assicurarsi l'appoggio del nunzio pontificio a Venezia, Antonio Maria Graziani) nel tentativo di recuperare, a beneficio proprio e del nipote, parte dei beni del marito; fin dal 1578 la gentildonna aveva chiesto e ottenuto dalle autorità veneziane l'assicurazione della sua dote, che Marco, assillato dai debiti, stava dilapidando. La morte la colse nel 1601.

(F. AMBROSINI)

Vedi anche

Brocardo, Giacomo; Campeggi, Camillo; Confisca dei beni; Donne e Inquisizione; Fregoso, Federico; Gonzaga, Ercole; Gonzaga Colonna, Giulia; Lando, Ortensio; Mantova; Tomitano, Bernardino; Turchetto (Giorgio Filalete, *detto il*); Venezia

Bibliografia

AMBROSINI 2005, DE BIASIO 1993

Fregoso, Federico - Nato a Genova nel 1480, avviato alla carriera ecclesiastica, Fregoso fu creato vescovo di Salerno nel 1507. Si diede attivamente alla politica intervenendo a favore del fratello Ottaviano nel tentativo di sottrarre Genova all'influsso francese. Nel 1512 prese parte al Concilio Lateranense V. Quando il fratello riuscì ad impadronirsi di Genova nel 1513, lo raggiunse seguendolo nelle scelte politiche anche quando si pose sotto la tutela francese nel 1515. Le vittorie ispano-imperiali del 1522 posero fine all'esperienza di governo di Fregoso a Genova, la città venne saccheggiata il 30-31 maggio e Federico si salvò fuggendo per mare. La presa del potere di Andrea Doria, con la conseguente messa al bando delle fazioni, e la politica decisamente filospagnola dello stesso, avevano escluso definitivamente Fregoso da ogni ambizione politica. Per questo riprese i suoi studi prima a Lione, poi nel monastero di San Benigno presso Dijon e, dopo il 1529 e la

morte della madre, la sua vita si orientò sempre più verso l'Italia. Nel 1531 soggiornò a Venezia entrando in contatto con importanti figure dell'evangelismo, quali Gaspare Contarini, Reginald Pole e Marcantonio Flaminio. Nel 1533 rinunciò all'episcopato di Salerno per assumere la guida di Gubbio e la commendata del monastero di Fonte Avellana. La sua fama di studioso e asceta lo fece cooptare nel gruppo che stese per Paolo III il *Consilium de emendanda Ecclesia* (1536). Esauritesi le speranze riposte in quei lavori, si ritirò definitivamente a Gubbio. Ricevette il cappello cardinalizio nel 1539 e divenne così un punto di riferimento per gli ambienti spirituali. Dopo la dieta di Ratisbona (1541), difese l'opera di mediazione di Contarini durante due riunioni del concistoro (27-28 maggio 1541). Resosi conto che la sua posizione era ormai isolata, perdente e avversata dallo stesso Paolo III, rientrò a Gubbio, intrattenendosi sulla via del ritorno con Vittoria Colonna, sua cugina. Morì il 22 luglio 1541 nella cittadina umbra, nella cui cattedrale fu sepolto. Nel 1543 vide la luce a Venezia per i tipi di Gabriele Giolito de' Ferrari un suo libretto *Pio e christianissimo trattato della oratione, il quale dimostra come si debba orare e quali debbano essere le nostre preci a Iddio per conseguire la eterna salute e felicità*. Il testo venne inserito nell'Indice veneziano nel 1554 e in quelli romano (1559) e spagnolo (1583). Sotto suo nome, con il titolo di *Prefatione del reverendissimo cardinal di Santa Chiesa M. Federigo Fregoso nella Pistola di san Paolo a' Romani*, Venezia 1545, comparve anche il testo di Lutero *Prefatio methodica totius Scripturae in epistolam Pauli ad Romanos e vernacula Martini Lutheri in latinum versa per Iustum Ionam*, incluso nell'Indice romano nel 1559 e in quello spagnolo nel 1583. La stessa sorte toccò al *De iustificatione* e al *De fide et operibus*, per molto tempo ritenute opere di Lutero e, secondo alcune ipotesi storiografiche, forse edizioni del manoscritto *Trattato della giustificazione*.

(P. FONTANA)

Vedi anche

Colonna, Vittoria; Contarini, Gasparo; Flaminio, Marcantonio; Genova; Giolito de' Ferrari, Gabriele; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Orazione; Paolo III, papa; Pole, Reginald; Valdesianesimo

Bibliografia

BRUNELLI 1998, CARAVALA 2003, PROSPERI 1980, SEIDEL MENCHI 1977, SEIDEL MENCHI 1987

Frohschammer, Jakob - Sacerdote, teologo e filosofo cattolico, nacque il 6 gennaio 1821 a Illkofen e morì il 14 giugno 1893 a Bad Kreuth. Ventinovenne, nel 1850, divenne libero docente e nel 1854 professore straordinario di Teologia alla facoltà teologica dell'Università di Monaco. Il suo passaggio alla facoltà di Filosofia e la nomina a professore ordinario nel 1855 gli garantirono una certa solidità economica e accademica. Nello stesso anno in cui raggiunse l'ordinariato iniziò il primo dei cinque procedimenti che, fino al 1873, la Congregazione dell'Indice istituì a suo carico. Tutti si conclusero con la proibizione delle opere prese in esame.

Nel 1857 fu condannata la monografia *Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen* (1854), per la preferenza accordata da Frohschammer al generazionismo piuttosto che al creazionismo (il primo rappresentava agli occhi dello studioso un compromesso tollerabile al cospetto della scienza moderna e della sua concezione del divenire della vita umana). Pochi anni dopo fu la volta degli scritti programmatici (*Einleitung in die Philosophie* 1858; *Ueber die Freiheit der Wissenschaft* 1861) che tentavano una mediazione tra il cristianesimo, il mondo moderno, le scienze e una filosofia sempre più mondanizzata. La condanna all'Indice in quell'occasione fu ufficializzata per mezzo del breve *Gravissimas inter* dell'11 dicembre 1862. Come già era avvenuto nel 1857, Frohschammer non fu disposto a sottomettersi al giudizio della Congregazione e del papa.

Così nel marzo 1863 fu sospeso *a divinis* ad opera dall'arcivescovo di Monaco, Gregor von Scherr, ma non fu rimosso dalla cattedra.

Umanamente e scientificamente isolato, radicalizzò le sue posizioni. La reazione romana non si fece attendere. Fu scommunicato nel 1871 e, tra il 1868 e il 1873, finirono all'Indice tre sue opere: *Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft* (1867), *Das Recht der eigenen Überzeugung* (1869) e *Das neue Wissen und der neue Glaube* (1873).

(E. PAHUD DE MORTANGES)

Vedi anche

Bioetica; Darwin, Charles R., e darwinismo; Scienze della natura

Bibliografia

ILI, PAHUD DE MORTANGES 2005, PAHUD DE MORTANGES 2005(a)

Fulcodius, Guido (Gui Foucois) v. *Clemente IV, papa*

Fumi, Bartolomeo - Nacque con ogni probabilità a Villò di Vigolzone, nel piacentino, negli anni Ottanta del XV secolo. Vestito l'abito domenicano intorno al 1502, Fumi si dedicò allo studio della Teologia e del Diritto canonico, ottenendo il titolo di *magister* nella provincia osservante di Lombardia. Nel 1534, nominato priore del convento piacentino dei frati predicatori di San Giovanni in Canale, elaborò gli statuti della Confraternita dei crocesignati di San Pietro Martire, che dalla metà del Quattrocento si occupava di amministrare i beni del locale tribunale inquisitoriale. La confraternita divenne così una vera e propria Compagnia di disciplinati retta dal priore del convento e vincolata dalla professione di un voto religioso da parte di ciascuno dei membri. Non è dato sapere quando precisamente sia stato nominato inquisitore di Piacenza, ma è certo che Fumi risulta giudice della fede della città (e di Crema) nel 1548. In quell'arco di tempo l'attività del commissario del Sant'Uffizio, l'agostiniano piacentino Callisto Fornari, e quella dello stesso Fumi parvero infrangersi contro la netta resistenza opposta all'attività inquisitoriale da Ferrante Gonzaga, che reggeva il Ducato di Milano. Governatore della città, del resto, fu in quegli anni lo spagnolo García Manrique de Lara, approdato a Piacenza con la moglie Isabella Bresega e con il suo segretario personale, l'eretico Girolamo Busale. Grazie anche all'appoggio della consorte di Gonzaga, Isabella di Capua, negli anni in cui Fumi fu inquisitore di Piacenza Busale continuò a tessere i suoi contatti con i riformati e i valdesiani di altre città italiane, fino alla disgrazia e alla fuga Oltralpe, che avvenne subito dopo il ritorno dei Farnese al governo della città, nel 1557. Fumi era già morto, forse nel 1555. Nuovo giudice della fede era stato nominato padre Angelo Avogadro che, grazie all'aiuto del confratello Valerio Malvicini, avviò la campagna di repressione del dissenso religioso piacentino fino a quel momento poco colpito o di fatto tollerato.

Fumi, come il giudice della fede di Bologna Leandro Alberti, fu un inquisitore dalla penna prolifica e ha legato il suo nome a una serie di manoscritti conservati nella Biblioteca Passerini-Landi di Piacenza (un commento paolino; diversi poemi latini di argomento biblico; uno *Stimulus Judaeorum* in prosa). Circolarono invece a stampa un suo poemetto (i *Philoteae libri quatuor*, editi a Milano nel 1538) e soprattutto una fortunata *Summa* per confessori, l'*Aurea Armilla*. Editto a Piacenza nel 1549, e dedicato al vescovo della città Catalano Trivulzio, il prontuario di casi di coscienza di Fumi si compone di circa 500 lemmi disposti in ordine alfabetico e fino alla fine del Seicento fu ripubblicato circa trenta volte (a Vene-

zia, a Lione, a Barcellona e ad Anversa). Dato il successo, dopo la morte dell'autore ne fu tratta una versione in italiano, tradotta dal domenicano Remigio Fiorentino (Remigio Nannini) e rivista da Giovanni Maria Tarsia (se ne conoscono almeno tre edizioni veneziane: 1581, 1584 e 1588). La *Summa* si ispirava probabilmente a quella precedente dell'inquisitore di Bologna Giovanni Cagnazzo (detta *Tabiena*) e contiene anche due voci dedicate ai processi del Sant'Uffizio (*De inquisitione* e *Inquisitor*), stilate tenendo conto dei suggerimenti del *Directorium* di Nicolau Eymerich. Fumi suggeriva ai giudici della fede di non mantenere «nisi officiales necessarios»; di imporre il segreto sulle cause in corso; di rispettare i privilegi di inchiesta di ciascuno degli Ordini mendicanti; di rendere innocui i provvedimenti delle magistrature secolari che impedivano l'opera del Sant'Uffizio e di castigare i predicatori sospetti di eresia dopo avere tentato la via della correzione fraterna. Non mancava neppure un significativo passaggio dedicato alla repressione degli ebrei: quando fossero colpevoli di giudaizzare, di commettere atti sacrileghi o di tentare la conversione dei cristiani. Fumi, in proposito, scrisse di ispirarsi a un parere sui giudizi di fede allora inedito (quello del giurista Giovanni Calderini, pubblicato qualche anno dopo da Francisco Peña); e aggiunse che la giurisdizione inquisitoriale, che andava gestita in collaborazione con gli ordinari del luogo, si estendeva ai non battezzati quando fosse necessario preservare i cristiani. Un breve passaggio, infine, era dedicato anche alla comminazione di pene pecuniarie.

(V. LAVENIA)

Vedi anche

Alberti, Leandro; Breseña Manrique, Isabella; Cagnazzo da Taggia, Giovanni; Commissario del Sant'Uffizio, Italia; Eymerich, Nicolau; Ordini religiosi; Peña, Francisco; Piacenza

Fonti

Archivio di Stato di Parma, XCII, *Inquisizione di Piacenza*, b. 1bis, «Catalogo degli Inquisitori di Piacenza», 1753, cc. n. nn.

Bibliografia

CASTIGNOLI 1998, CASTIGNOLI 2000, CASTIGNOLI 2001, CASTIGNOLI 2008, FUMI 1549, MANFREDI 1955, MEERSSEMAN 1977, POGGIALI 1789

Furió Cerial, Fadrique - Nacque a Valencia il 21 maggio 1527, morì a Valladolid il 12 agosto 1592. Di cultura umanistica e di simpatie erasmiane, lasciò Valencia in data imprecisata (dopo il 1541) per percorrere diversi paesi europei. La sua cultura e la fama di autore brillante gli aprirono molte porte. A Colonia trovò protezione da parte del vescovo principe Hermann von Wied, nell'ambiente dove il teologo Johann Gropper elaborava una proposta teologica tesa alla conciliazione tra cattolici e protestanti. Ma dopo la guerra della Lega di Smalcaldia dovette trovarsi un'altra collocazione poiché il vescovo principe fu privato della diocesi per la sua presa di posizione favorevole alla dottrina della giustificazione per fede e del primato della Scrittura. Difficile seguire i suoi spostamenti che, a quanto lui stesso raccontò, lo portarono in Francia, nelle Fiandre, in Inghilterra, in Germania, in Danimarca, in Austria e in Italia e si conclusero solo nel 1564 col rientro in Spagna.

I suoi studi a Parigi, dove visse frequentando corti principesche, furono interrotti nel 1551 dalla ripresa della guerra fra Carlo V ed Enrico II. La sua esperienza personale e le letture dei testi della cultura politica e storica del mondo antico e del Cinquecento italiano (Machiavelli) ed europeo (Erasmus) furono alla base della sua opera più nota, *El Consejo y consejeros del príncipe* (Anversa 1559), dove l'istituzione del consiglio del sovrano fu commentata dal punto di vista della *Institutio principis christiani* di Erasmo. L'opera ebbe un successo notevole e immediato. Tradotta in italiano a

Venezia nel 1560, si diffuse in versioni latine per tutta Europa ed ebbe traduzioni in inglese e in polacco.

Partecipò alle campagne militari della guerra tra Carlo V ed Enrico II, in particolare all'assedio di Metz. Passato a Lovanio, vi condusse studi di teologia e diritto e si accostò al circolo del teologo Georg Cassander, favorevole a posizioni ireniche. Oltre a un trattato di *Institutiones rhetoricae*, dove mise a frutto la sua vasta cultura umanistica sotto il segno del modello erasmiano di uso politico della persuasione retorica, affrontò nel suo scritto più celebre e controverso la questione della lettura delle Scritture Sacre nelle lingue volgari. Fu su questo argomento che nel 1556 pubblicò a Basilea il dialogo latino *Bononia*. Il titolo indicava il nome del rettore della Facoltà teologica di Lovanio, il teologo siciliano Giovanni Beccadelli da Bologna, già autore di un trattato di controversia cattolica sulla dottrina della predestinazione. Quest'uomo, noto per le sue posizioni ostili alla Riforma, vi figura come sostenitore del divieto ecclesiastico di tradurre la Bibbia contro il quale si dirigono le battute polemiche dell'autore: l'opera difende con passione le idee erasmiane sul fatto che tutti i cristiani debbano conoscere la Sacra Scrittura, l'unico modo per avvicinarsi a Dio e imparare la regola di vita, cioè l'imitazione di Cristo. Era un intervento su di una materia solo sfiorata dal Concilio di Trento ma sulla quale l'Inquisizione aveva da tempo messo gli occhi. Le posizioni religiose di Furió Cerial affioravano dalla sua ammirazione per il cardinale Reginald Pole e per Sébastien Castellion.

L'opera fu condannata ripetutamente: comparve per la prima volta nell'Indice romano del 1557, subito dopo nell'Indice di Lovanio del 1558, nell'Indice dell'Inquisizione spagnola del 1559, in quello di Roma dello stesso anno. Nel 1559, in seguito a una denuncia firmata da fra' Vicente Ponce e da Fernando Dantes e per ordine espresso di Filippo II, Furió Cerial fu arrestato e imprigionato. L'ordine di Filippo II era che si dovesse porre un limite all'eccessiva libertà di cui Furió Cerial si era reso colpevole nel parlare e nello scrivere, come risulta da una lettera della reggente dei Paesi Bassi Margherita d'Austria del 23 gennaio 1560 (ALME-NARA SEBASTIÀ-MÉCHOULAN 1996: 29). Ma in grazia dei privilegi dell'Università, fu il rettore insieme all'Inquisizione a condurre il processo e a intervenire per farlo liberare dopo un primo periodo di detenzione di due mesi. Occorse un nuovo ordine del re e un intervento della reggente Margherita perché l'imputato venisse rimesso in prigione. Il suo processo appare concluso il 7 aprile 1560. Ma, perdurando la determinazione di Filippo II di farlo punire, Furió riuscì ad evadere dalla prigione e si allontanò fuggendo a Liegi e poi a Colonia e a Francoforte, inseguito dalle spie del re. La notizia della sua fuga giunse a Madrid e destò grande preoccupazione nel confessore del re *fray* Bernardo de Fresneda al quale era giunta voce che Furió Cerial minacciasse di scrivere libri «en francés, italiano y en latín contra todos» («in francese, italiano e latino contro tutti», lettera di Fresneda, Toledo, 9 agosto 1560, in FURIÓ CERIOL 1996: 30). Una trattativa condotta da un inviato del re ottenne la rinuncia di Furió Cerial a pubblicare i libri che aveva minacciato e a tornare in Spagna in cambio di un compenso in danaro per pagare i debiti contratti. Nell'agosto 1563 il processo si concluse con una sentenza di assoluzione. Così Furió Cerial si decise a rientrare in Spagna. Nel 1574 ebbe ancora occasione di recarsi di nuovo nei Paesi Bassi al seguito del governatore spagnolo Luis de Requeséns. Mentre si sviluppava l'offensiva delle truppe spagnole di don Juan de Austria, non rinunciò a proporre ancora nei suoi memoriali per Filippo II una politica pacifica e tollerante. Ma ebbe l'amara sorpresa di scoprire che la sua ricca biblioteca era stata confiscata e venduta. Nel 1577 lasciò i Paesi Bassi e passando dall'Italia tornò in Spagna. Qui chiese e ottenne nel 1581 il posto di vicecancelliere di Aragona. Ebbe contatti con figure eminenti della vita intellettuale spagnola ed europea del tempo: da Benito Arias Montano ad Abraham Ortelius a Jacques-Auguste de Thou. Si è supposto anche che facesse parte della *Familia charitatis* e che

ne condividesse lo spiritualismo radicale e la separazione tra pratica esteriore e convinzioni segrete.

Subito dopo la sua morte, secondo una notizia data dall'umanista neerlandese Henrique Cock che fu suo amico, Filippo II fece aprire un processo per infamia sospettandolo di idee luterane: venne fatta una indagine sulle sue idee religiose per sospetto di eresia, che si concluse – a quanto pare – con un nulla di fatto.

(A. PROSPERI)

Vedi anche

Arias Montano, Benito; Bibbia; Concilio di Trento; De Thou, Jacques Auguste; Erasmo da Rotterdam; Fiandre; Filippo II, re di Spagna; Lovanio; Pole, Reginald

Bibliografia

ALMENARA SEBASTIÀ-MÉCHOULAN 1996, ANTONIO 1788, BATAILLON 1996, D'ASCIA 2007, FURIÓ CERIOL 1556, FURIÓ CERIOL 1996, GILLY 1985, GILLY 1998, ILI, MÉCHOULAN 1973, PROSPERI 2000, SEMPRÚN GURREA 1934, TRUMAN 1979

Gaetano, cardinale (Cajetanus) v. De Vio, Tommaso

Gagliardi, Achille - Achille Gagliardi nacque a Padova tra la fine del 1537 e l'inizio del 1538. Nel 1558 ebbe modo di entrare in contatto con i gesuiti Edmond Auger e Benedetto Palmio ed entrò nella Compagnia di Gesù con i fratelli Leonetto e Ludovico e con Antonio Possevino. Per alcuni anni insegnò Teologia al Collegio romano (1562-1566) e nel 1568, ormai addottorato, fu nominato rettore del Collegio di Torino, dove si impegnò nel rafforzare la presenza dei gesuiti poiché gli pareva «espeditissimo che la Compagnia vi pianti un fermo presidio per resistere all'heresia» (lettera a Francisco de Borja, 1 giugno 1568, in ARSI, *Epp. Ital.* 136, f. 72r). La sua ambizione e la spregiudicatezza con cui guidava il collegio gli procurarono le critiche di alcuni confratelli; mantenne però l'appoggio del generale e nel 1575 tornò a Roma, dove ricoprì la cattedra di Teologia scolastica. Fatta la professione dei quattro voti (1580), Gagliardi si impegnò nella predicazione antieretica collaborando con Carlo Borromeo nel corso della visita pastorale nella Mesolcina, valle dei Grigioni (1583). Ricoprì quindi la carica di preposito della casa di San Fedele a Milano e lì entrò in contatto con Isabella Berinzaga di cui divenne direttore spirituale. L'assiduità di tale rapporto suscitò ben presto la preoccupazione dei superiori dell'Ordine: sembrava infatti che la Berinzaga avesse delle «illuminazioni» sulla missione controriformista della Compagnia e che Gagliardi incoraggiasse tale vena profetica. Il gesuita predicava inoltre un ritorno alla pura spiritualità ignaziana, mettendo l'accento sull'annichilazione della volontà umana e proponendo un cammino graduale che avrebbe dovuto portare verso il pieno contatto spirituale con Dio. Lo strumento prioritario per raggiungere la passività doveva essere l'orazione; a differenza però di quanto verrà attribuito al più tardo 'quietismo', una volta trasfigurata, per Gagliardi la volontà umana diventava il motore di un tenace lavoro apostolico. Queste idee vennero dal gesuita messe per iscritto e fatte circolare in forma di manoscritto in quello che sarebbe diventato il *Breve compendio di perfezione cristiana* e in una *Vita di Isabella Berinzaga*.

Una prima inchiesta per verificare la liceità delle posizioni del gesuita padovano fu promossa all'interno dell'Ordine nel 1579, ma non venne preso alcun provvedimento. Nuove indagini furono avviate da Acquaviva nel biennio 1586-1588 allorché alcuni professori del Collegio romano (fra cui Stefano Tucci e Francisco de Toledo) vennero incaricati di vagliare l'ortodossia degli scritti di Gagliardi, ma anche in questo caso non vi furono condanne. Uomo d'azione oltre che di pensiero, Gagliardi catalizzò attorno a sé i confratelli scontenti del governo dell'Ordine e così come era già accaduto nella provincia spagnola, anche in Italia prese quota un partito (detto degli 'zelatori') favorevole a una riforma volta a limitare in special modo lo strapotere dei superiori. In questo frangente proprio la Berinzaga assunse un ruolo di primo piano: tra gli 'zelatori' circolarono infatti lettere dai toni profetici che sostenevano che la dama milanese, ispirata da Dio, fosse «investita di una missione che avrebbe dovuto ringiovanire spiritualmente la Compagnia e influire quindi su tutta la Chiesa» (SCADUTO 1964: 32). Lo stesso Gagliardi avallò tale interpretazione allorché in una lettera al generale insinuò il dubbio «che forse [per mezzo di Berinzaga] Dio non parli altamente con vostra paternità e col mondo» (lettera del 7 luglio

1593, cit. in PIRRI 1945: 38). A quegli anni si deve inoltre datare il tentativo di Gagliardi di persuadere il Senato veneziano affinché convincesse Enrico di Borbone a chiedere il perdono del papa.

Nonostante avesse ottenuto l'allontanamento da Milano di Gagliardi (trasferitosi a Brescia), l'insieme di tali comportamenti spinse il generale Claudio Acquaviva ad affidare un ennesimo esame dei suoi scritti (in particolar modo *Della vita di Madonna Isabella e Delle unioni* – ossia il *Breve compendio della perfezione cristiana*) a Roberto Bellarmino che vi trovò «moltissime novità e temerità e dottrine pericolosissime circa la fede di Misterii altissimi giudicate da Nostro Signore per illusioni [...]. E sappia che Nostro Signore ha mostro [...] grandissima benignità in contentarsi che questa causa si finisca da noi quietamente senza strepito di giudizio; perché se il negotio andava all'Inquisitione poteva esser di danno a molte persone» (PIRRI 1945: 52). Si decise infatti di evitare lo scandalo, invitando Gagliardi a rompere immediatamente ogni rapporto con la Berinzaga e a mantenere il silenzio per gli anni futuri. Per precauzione – e forse con intento intimidatorio – si inviarono comunque i suoi scritti al Sant'Uffizio. Gagliardi passò quindi a Venezia (dove ebbe modo di accusare Paolo Sarpi di eterodossia) e poi di nuovo a Brescia. Legato all'ambiente del patriziato veneto, Acquaviva ne temette la disobbedienza allorché in seguito all'Interdetto del 1606 i gesuiti dovettero lasciare la Repubblica, ma egli si adattò e si trasferì a Mantova e di lì a Modena, dove morì il 6 luglio 1607.

Il *Breve compendio di perfezione cristiana* fu pubblicato postumo e in forma anonima solo nel 1611. Suscitò un notevole consenso, testimoniato anche dalle numerose traduzioni e influi sul quietismo secentesco, sulle opere di Pierre de Bérulle e del cardinale Pier Matteo Petrucci, nonché su Miguel de Molinos per ciò che concerneva il tema dell'annichilazione. Nel pieno della battaglia antiquietista attirò l'attenzione dell'inquisitore di Modena Vincenzo Maria Ferrero, e la Congregazione del Sant'Uffizio nel 1698 ne affidò la revisione a tre consultori, il carmelitano scalzo Mattia da Santa Maria, il teatino Antonio Tommaso Schiava, il minore osservante Agostino da Lucca, nelle relazioni dei quali forte era l'eco della condanna di un'altra opera, le *Maximes des Saints* di François de Fénelon. Il *Breve compendio* venne quindi condannato con un decreto del 26 ottobre 1702 (pubblicato il 17 gennaio 1703) e rimase all'Indice fino al 1900.

(S. PAVONE)

Vedi anche

Carlo Borromeo, santo; Gesuiti, Italia; Interdetto contro Venezia; Molinos, Miguel de; Petrucci, Pier Matteo; Possevino, Antonio; Roberto Bellarmino, santo; Quietismo; Sarpi, Paolo

Fonti

ACDF, S. O., CL 1702, fasc. 45

ARS, F. G., *Epistolæ selectæ* IV n. 278 (lettera di Gagliardi ad Acquaviva, 7 luglio 1593)

ARS, *Epp. Ital.* 161, ff. 214r-217r (lettera di Gagliardi ad Acquaviva, 19 dicembre 1594); 162, f. 128v: Claudio Acquaviva, *Istruzione di quanto il P. Achille Gagliardi dovrà eseguire intorno al negotio di Madonna Isabella di Milano*

ARS, *Vitæ* 31: Achille Gagliardi, *Vita di Isabella Cristina Belinzaga*

Bibliografia

BRUNELLI 1998(a), CATTO 2009, GIOIA 1994, GIOIA 1996, MALENA 2003, PIRRI 1945, SCADUTO 1964

Galateo, Girolamo - Era nato intorno al 1490 a Venezia e si era fatto frate entrando tra i francescani conventuali quando venne processato per eresia intorno al 1530. Un primo processo si concluse senza danno per lui, ma l'intervento dell'inviato papale Gian Pietro Carafa fece riaprire la questione. Galateo fu di nuovo incarcerato e gli vennero contestate le affermazioni fatte nelle prediche e nelle conversazioni tenute a Padova. Si trattò di un processo difficile perché l'azione decisa dell'allora vescovo Carafa a cui la causa era stata affidata dal papa Clemente VII si scontrò con le resistenze e le protezioni del governo veneziano. In questo episodio si mise in luce per la prima volta l'aggressiva volontà di 'guerra spirituale' del futuro Paolo IV che a distanza di anni, diventato papa, rievocò quella esperienza col nunzio veneziano Bernardo Navagero nell'ottobre 1557. Il 16 gennaio 1531 il frate fu condannato alla pubblica degradazione, ma due giorni dopo il Consiglio dei Dieci e la Zonta dei senatori annullarono la sentenza limitandosi a chiudere Galateo in carcere. Carafa esprime la sua preoccupazione per la libertà di cui godevano i frati che si allontanavano dal convento e diffondevano idee pericolose in un memoriale inviato nel 1532 al papa su come reprimere la diffusione delle idee luterane. La questione rimase a lungo aperta nel rapporto tra Roma e Venezia anche durante la nunziatura di Girolamo Aleandro, che condivideva le opinioni di Carafa, e quella del suo successore Girolamo Verallo. Le autorità veneziane resistevano alle pretese dell'Inquisizione ecclesiastica e cercavano di evitare fratture religiose con l'importante presenza di mercanti tedeschi in città. Una delibera dei Dieci del 25 agosto 1536 rimise provvisoriamente in libertà Girolamo Galateo. Il provvedimento, contestato dal nunzio con vibranti proteste, fu giustificato sulla base delle non buone condizioni di salute del frate dopo tanti anni di prigionia. La dura esperienza di ben sette anni vissuti in carcere fu rievocata da Galateo nella dedica al Senato di Venezia della sua *Apologia*, che comparve a stampa nel 1541 con l'indicazione di Bologna e con una introduzione biografica di un tal Eusebio Salarino. L'opera fu stampata poche settimane dopo la morte dell'autore, avvenuta il 7 gennaio 1541. Questo è l'unico scritto suo che ci sia rimasto. Secondo quanto si legge nelle pagine di Salarino, Galateo aveva composto anche un manuale per la confessione e un trattato sulla verginità della Madonna, oltre a una raccolta di passi delle Sacre Scritture, tutte opere rimaste sconosciute.

Nell'*Apologia* il frate contestò nel merito le accuse che gli erano state mosse e si propose di esporre punto su punto le sue difese su ciascuno dei tredici articoli delle dottrine di cui gli veniva fatto carico. Si trattava delle questioni fondamentali del conflitto tra Lutero e Roma: libero arbitrio e predestinazione, sacramenti, purgatorio, culto dei santi, autorità papale e altro ancora. Su ciascuna di esse Girolamo Galateo sostenne la propria innocenza dalle accuse di eresia professando piena fiducia nell'amministrazione della giustizia da parte di Venezia e invitando i veneziani a seguire l'insegnamento del Vangelo. Dopo avere affermato la propria fede nell'esistenza di Dio contro quei «falsi filosofi» che la negavano, il frate esponeva una concezione agostiniana della predestinazione pur cercando di salvare il libero arbitrio, criticava le devozioni alle immagini sacre e la vendita delle indulgenze, affermava il valore fondamentale della fede per la giustificazione dei cristiani, mantenendo tuttavia aperto il discorso sull'importanza delle opere. La denuncia della decadenza dei costumi tra i cristiani dei propri tempi e l'insistenza sulla purezza della Chiesa primitiva che si richiamava alle Sacre Scritture confermano l'ispirazione riformatrice delle idee del frate, sia pure nel contesto di un tentativo di attenuare i motivi di frattura con l'autorità papale e con Roma.

(A. PROSPERI)

Vedi anche

Aleandro, Girolamo; Paolo IV, papa; Venezia

Bibliografia

FRESCHI 1935, PASTORE 1998(a), TEDESCHI 2000

Galeota, Mario - Nato a cavallo tra il XV e il XVI secolo e appartenente ad un'illustre famiglia napoletana (il padre Giovan Bernardino, signore di Monasterace e giurista stimato, rivestì importanti cariche amministrative nel Regno di Napoli), fu uno dei maggiori esponenti del circolo valdesiano e, insieme a Giulia Gonzaga e Pietro Carnesecchi, discepolo più sensibile ed erede del patrimonio spirituale e letterario di Juan de Valdés. Si dedicò agli studi matematici e di ingegneria militare, senza tuttavia trascurare quelli umanistici. Nel 1534 entrò a far parte della Compagnia dei Bianchi di Giustizia di Napoli, divenendone successivamente governatore (1541). Nel 1539, per ordine del viceré Pedro Álvarez de Toledo, guidò in Calabria un esercito di fanti contro la minaccia turca. Ben inserito, per cultura e per rango, nell'ambiente intellettuale del tempo, godette della stima e amicizia di letterati quali Luigi Tansillo e Garcilaso de la Vega, protetti del Toledo. Nel 1546 partecipò anche all'Accademia dei Sereni.

Al di là del vincolo di parentela con Girolamo Seripando, fu la sua sensibilità religiosa che permise a Galeota di legarsi in amicizia oltre che con Valdés, la Gonzaga e Carnesecchi, anche con Marcantonio Flaminio, Bernardino Ochino, Gianfrancesco Alois, Vittore Soranzo, Isabella Bresegna, il marchese di Vico Galeazzo Caracciolo e Cesare Carduino. Nel messaggio valdesiano Galeota trovò risposta alla confusione dei tempi e alle esigenze di riforma religiosa, individuando in esso, almeno inizialmente, un mezzo per rinnovare il cattolicesimo stesso. In effetti Galeota conveniva con quei discepoli di Valdés che non desideravano una completa rottura con la Chiesa cattolica, ma, evitando l'aperto contrasto, preferivano operare dall'interno, propagandando il nuovo messaggio e auspicando il mutamento, attraverso la diffusione degli scritti del maestro, l'esempio della propria vita e la persuasione. In tal senso la vita di Galeota è esemplare. Già dalla fine degli anni Trenta era attiva presso Galeota una vera e propria officina clandestina adibita alla trascrizione e traduzione di testi valdesiani: tra il 1537 e il 1540 Galeota assunse due copisti, il bresciano Giusto Seriato, a cui fu affidata la trascrizione delle *Preguntas* e delle *Cento e dieci divine considerazioni* – testi che la stessa Gonzaga aveva consegnato al Galeota – e lo spagnolo Juan de Miero, che nel rifugio di Monasterace si apprestò a trascrivere «tre o quattro libri sopra li evangelii», mostrati ad altri due noti valdesiani, Girolamo Scannapeco e Galeazzo Caracciolo, che si servì in seguito dello stesso scrivano. Nel 1544, in conseguenza del bando vicereale che prevedeva misure censorie sulla circolazione libraria, Galeota si preoccupò di nascondere i libri compromettenti in suo possesso, affidandoli al cognato Raniero Manzella presso Benevento e, calmatesi le acque, li fece portare nei suoi possedimenti calabresi affinché Miero li trascrisse. Galeota fu attivo anche nel tentativo di far stampare le opere valdesiane da lui fatte esemplare.

Nell'ottobre del 1548, all'indomani dei moti contro il tentativo di introduzione dell'Inquisizione spagnola in Napoli, il viceré Toledo istruì un'inchiesta contro Galeota: Seriato rese testimonianza sulle attività clandestine di Galeota, mettendo in luce i suoi legami con altri valdesiani e con Ochino; produsse inoltre una lettera spedita da Siena a Francesco Galeota, figlio di Mario, e firmata da fra' Stefano da Sestino, pseudonimo, secondo Seriato, di Ochino; rivelò infine i luoghi di riunione dei valdesiani a Napoli, ovvero il convento di Sant'Eframo, dove dimorò l'Ochino, gli Incurabili e la chiesa di San Paolo Maggiore, dove gli incontri dovettero avvenire prima del 1538, anno in cui la chiesa fu donata dal viceré ai teatini. Non è noto se Galeota prendesse o meno parte ai tumulti del 1547; comunque sia l'inchiesta del Toledo può essere conside-

rata una reazione repressiva, probabilmente avviata in seguito a qualche segnalazione. La prudenza consigliava sia al Toledo che a Carlo V, a cui nel giugno del 1549 lo stesso viceré si era rivolto per ottenere indicazioni in merito, di non proseguire oltre contro Galeota, in quanto si temeva un'ulteriore sollevazione, anche in conseguenza degli illustri napoletani implicati nell'inchiesta, quali Ferrante Brancaccio, Scipione d'Aflitto, Galeazzo Caracciolo, Girolamo Scannapoco, la stessa Gonzaga.

Il primo incontro di Galeota con il Sant'Uffizio risale al 1552, quando Galeota dovette presentarsi al tribunale arcivescovile di Napoli, in seguito non solo alla campagna repressiva avviata dal Sant'Uffizio l'anno precedente, ma anche a causa delle rivelazioni di Ranieri Gualandi (Gualano) agli inquisitori di Roma. La congregazione del 4 luglio 1553 esaminava, poi, gli indizi a carico di Galeota e, a settembre, arrivava a Napoli l'ordine di cattura. Galeota riuscì a procrastinare il suo trasferimento a Roma fino all'agosto-settembre del 1554, scontando nel frattempo il domicilio coatto nella sua residenza calabrese, dietro pagamento di una cauzione di diecimila ducati e l'obbligo di presentarsi a richiesta di fronte ai giudici romani. Galeota chiese infine a Seripando, che seguiva da vicino le vicende del parente, di intercedere per lui presso i cardinali del Sant'Uffizio, in particolare presso Marcello Cervini. In effetti, appena Cervini ottenne la tiara, Galeota fu rilasciato dall'Inquisizione romana (aprile 1555) e poté far ritorno a Napoli, con la tranquillità che i suoi guai fossero finiti. Ma l'ascesa al soglio pontificio di Gian Pietro Carafa (Paolo IV) segnò per Galeota l'inizio di un nuovo e lungo periodo di travagli: tra la fine del 1555 e l'inizio del 1556, infatti, fu arrestato e tradotto a Roma, dove rimase imprigionato nelle carceri dell'Inquisizione in attesa di giudizio, subendo diversi interrogatori mentre venivano escussi altri testi. Nel giugno del 1559, probabilmente dietro pagamento di una cauzione, fu autorizzato a risiedere fuori delle carceri, anche se sempre a Roma. Di lì a poco, i tumulti che seguirono alla morte di Paolo IV portarono alla liberazione di Galeota che tuttavia ritenne prudente presentarsi, poco dopo, di fronte agli inquisitori romani: tale atteggiamento e il fatto che molte carte processuali relative al suo caso fossero andate perse o distrutte a seguito dei tumulti giovarono alla sua causa. Il nuovo pontefice, Pio IV, non disposto a seguire la linea intransigente del suo predecessore, determinò nel marzo del 1560 l'assoluzione e il rilascio di Galeota. Questi, rientrato a Napoli, scrisse un trattato sulle fortificazioni, dedicandolo a Filippo II; nel 1563 fu posto alla guida del Monte di famiglia; infine comprò l'ufficio dell'amministrazione delle Strade del regno. Ma Galeota era ormai un personaggio compromesso: quando nel 1564 partecipò alla sollevazione napoletana provocata dalle feroci esecuzioni di Giovan Bernardino Gargano e di Alois, i sospetti che gravavano su di lui dovettero acuirsi, alimentati probabilmente dalle rivelazioni dell'Alois e dal disfavore del viceré Don Pedro Afán de Ribera (Perafán de Ribera). Tra la fine del 1564 e l'inizio del 1565, Galeota fu di nuovo arrestato e tradotto a Roma: il processo fu condotto parte in Roma, parte in Napoli. L'elenco di tredici capi d'accusa fu redatto nel 1565 dal procuratore fiscale del Sant'Uffizio romano e trasmesso al tribunale arcivescovile di Napoli affinché svolgesse l'inchiesta, che ebbe inizio l'11 luglio del 1566 e si concluse pochi giorni dopo, il 26. Nel contempo gli inquisitori acquisivano, tramite Carnesecchi, nuove informazioni su Galeota e il 9 ottobre seguiva la decisione del Sant'Uffizio di sottoporre lo stesso Galeota alla tortura; nell'inverno del 1567 subiva ulteriori interrogatori.

Decisiva ai fini della condanna fu la perseveranza dell'imputato nelle antiche opinioni: Galeota, secondo le testimonianze, nonostante le numerose vicissitudini processuali, non diede mai dimostrazione di pentimento, né di aver rinunciato all'originaria fede valdesiana. La sentenza fu emessa il 12 giugno del 1567: prevedeva la condanna alla carcerazione per cinque anni e l'esilio da Napoli. Dieci giorni dopo la vicenda processuale del Galeota si concluse con la sua abiura, pronunciata nella chiesa della Minerva a Roma.

Ciononostante, nel maggio del 1571 Galeota era tornato a Napoli, dove assumeva incarichi amministrativi. Morì nel 1585.

(C. DONADELLI)

Vedi anche

Alois, Giovan Francesco; Bresegna Manrique, Isabella; Carnesecchi, Pietro; Flaminio, Marcantonio; Gonzaga Colonna, Giulia; Napoli; Ochino, Bernardino; Paolo IV, papa; Rivolte; Soranzo, Vittore; Valdés, Juan de

Bibliografia

BENRATH 1978, CAPONETTO 1992, FIRPO-MARCATTO 1998-2000, LOPEZ 1976, MARCATTO 2003, PASTORE 1998

Galera - Il castigo della galera può essere definito come una pena detentiva e corporale, poiché limitava il condannato nella sua libertà di movimento e nella sua libertà di decisione, costringendolo anche a un pesante servizio di lavoro fisico ai remi. Questo servizio obbligatorio non solo era ritenuto una punizione che danneggiava l'onore, ma anche una dura pena, che i giuristi della prima età moderna rubricarono nella scala delle sanzioni da comminare immediatamente dopo la condanna a morte (CARLEN 1982: 148, 151; VIGIÉ 1985: 345-347). Di conseguenza, la galera fu inflitta dall'Inquisizione della prima età moderna per le colpe classificate come gravi. Al contrario, gli inquisitori medievali non conobbero tale tipo di punizione. Anche l'Inquisizione spagnola, fino al XV secolo, non inflisse i remi ai giudaizzanti e ai *conversos*.

Nella letteratura storica il sorgere della condanna ai remi alla fine del XV secolo e all'inizio del XVI viene ricondotta soprattutto alla crescente domanda di rematori sulle galere avanzata dagli Stati marittimi del Mediterraneo. Per rispondere a quel bisogno, i tribunali della prima età moderna passarono a condannare ai remi i rei anche su ordine espresso dei sovrani, come nel caso di Ferdinando e Isabella e di Filippo II di Spagna. A metà del XVI secolo la pena della galera era già in uso in quasi tutti gli Stati cristiani che si affacciavano sul Mediterraneo (ERLER 1965: 1373; SCHLOSSER 1988: 19). Nello stesso arco di tempo la galera divenne una sanzione comune, accanto alla reclusione, all'esilio, alle pene infamanti e al rogo, anche per i tribunali dell'Inquisizione. Il Sant'Uffizio spagnolo infliggeva la galera agli eretici confessi, ai *moriscos*, ai bigami, ai sodomiti, ai bestemmatori, ai maghi e alle streghe, agli spergiuri, a quanti si opponevano al Sant'Uffizio e ai chierici non ordinati che celebravano messa. Lo studio esemplare di Monter sul tribunale d'Aragona nel periodo compreso tra il 1560 e il 1640 mostra che la maggior parte delle condanne alla galera vennero pronunciate contro *moriscos*, protestanti, bigami e sodomiti (MONTER 1990: 32-35; KAMEN 1997: 201-202, 225, 268). Un percorso simile si rintraccia nella storia dell'Inquisizione romana. La pena veniva inflitta nei casi di bigamia, bestemmia, spergiuro, *sollicitatio ad turpia*, magia e incantesimo o per altri gravi peccati come il furto di oggetti sacri. A seconda della gravità della colpa, la pena poteva durare tre, cinque, sette o dieci anni, o addirittura estendersi a vita. I bigami, per esempio, che per il secondo matrimonio si erano serviti di false testimonianze, in genere venivano condannati dal Sant'Uffizio «ad triremes per septennium» (Cesare Carena, cit. in SIEBENHÜNER 2006: 70). Al giudizio discrezionale dell'Inquisizione apparteneva tuttavia anche la facoltà di concedere la grazia: il condono della pena o la sua commutazione. Molti rei non scontavano quindi l'intera durata della pena inflitta ai remi, ma venivano graziati dopo un certo tempo se inoltravano una supplica. La pena della galera allora poteva essere commutata in reclusione o in arresti domiciliari per motivi di età, di infermità o per cause familiari (in genere non veniva comminata ad anziani e minori). Nella scelta della pena si teneva conto anche del sesso e dello *status* sociale. In virtù della loro presunta inferiorità spirituale e corporale le donne non venivano inviate alla galera, ma

nei casi previsti per i remi venivano condannate alla reclusione o a pene infamanti. Dai documenti si ricava che i nobili e i notabili generalmente non venivano inviati alle galere. Per l'Inquisizione romana tuttavia sono noti casi nei quali la pena fu inflitta anche ai ceti privilegiati; il duro castigo però era compensato da una grazia veloce (e a volte immediata), o dalla commutazione della pena (SIEBENHÜNER 2006: 74-75). L'espiazione del castigo della galera comportava fatiche estreme per chi vi era sottoposto. I condannati stavano nelle galere incatenati a una panca o al loro vicino in uno spazio angusto e in condizioni avverse. Insieme con il pericolo di contrarre epidemie e di patire la fame per la scarsa alimentazione, l'obbligo di lavoro ai remi comportava soprattutto un terribile sforzo fisico che poteva causare traumi o pesanti deformazioni alla schiena (VIARO 1980: 402-427). Malgrado queste condizioni e l'alto tasso di mortalità, la pena della galera (a cui dedicarono ampio spazio i trattati inquisitoriali e criminali come quelli di Eliseo Masini, Cesare Carena e Prospero Farinacci) non equivaleva necessariamente a una condanna a morte. Si conoscono casi nei quali i rei, dopo aver scontato la pena, riuscirono a tornare alle loro case (TEDESCHI 1991: 150-151; ACDF, S. O., St. St., M 5- c, Amalfi 1659).

(K. SIEBENHÜNER)

Vedi anche

Bigamia e poligamia, Italia; Bigamia e poligamia, Portogallo; Bigamia e poligamia, Spagna; Manuali per inquisitori; Pene infamanti; Sodomia

Bibliografia

CARLEN 1982, ERLER 1965, KAMEN 1997, MONTER 1990, SCHLOSSER 1988, SIEBENHÜNER 2006, TEDESCHI 1991, VIARO 1980, VIGIÉ 1985

Galilei, Galileo - Il primo documento riguardante Galileo Galilei (1564-1642) di cui sia restata traccia negli archivi risale al 1604: il 21 aprile, Silvestro Pagnoni, copista che aveva lavorato in casa del matematico per diciotto mesi, lo denuncia all'Inquisizione di Padova accusandolo di avere praticato l'astrologia giudiziaria e di non frequentare i sacramenti. Pagnoni pare istigato dalla madre di Galileo, secondo la quale il figlio, dai costumi libertini, avrebbe già avuto problemi con l'Inquisizione a Firenze. Di questa notizia non si ha conferma in altre fonti. Considerando «leggierissime et di nessuno momento» le accuse (in POPPI 1993: 55), le autorità della Serenissima decidono di bloccare l'istruzione del processo, del quale non si ha riscontro nell'archivio romano dell'Inquisizione.

La denuncia del 1604, come tante conservate negli archivi dell'Inquisizione romana, illustra aspetti classici del funzionamento di questa istituzione giudiziaria all'inizio del Seicento. Da un lato, l'uso strumentale che si può fare del Sacro Tribunale per risolvere conflitti personali: benché Pagnoni affermi di essere stato mandato a denunciare Galileo dal confessore non è da escludere un'inimicizia con il suo passato principale dovuta a debiti o al licenziamento. Dall'altro, una tensione di fondo fra i religiosi, fautori dell'Inquisizione come strumento di disciplinamento, che si oppongono alla pratica dell'astrologia giudiziaria proibita nel 1586 da Sisto V, e le autorità politiche veneziane, che intendono preservare uno spazio di autonomia intellettuale e personale per i professori dell'Università di Padova, importante strumento di formazione delle élites locali e di prestigio internazionale della Serenissima. Di fatto, redigere oroscopi fa parte dei compiti del titolare della cattedra di Matematica, posto che Galileo occupa con successo dal 1592.

Altrettanto classica appare, nel maggio 1611, la decisione dei cardinali inquisitori di far verificare se negli atti del processo istruito contro Cesare Cremonini, filosofo primario dell'Università di Padova, figurì il nome di Galileo: dato che il mate-

matico si trova a Roma, l'Inquisizione può raccogliere una sua testimonianza riguardo alle imputazioni esistenti a carico del collega. La perdita dell'incartamento giudiziario di Cremonini non permette di sapere se Galileo fu effettivamente interrogato nell'ambito di un processo che era stato aperto da una denuncia del 1604, precedente di pochi giorni quella del matematico, trasmessa a Roma nonostante la decisione contraria del governo veneziano, e che durerà fino alla morte del filosofo, nel 1632, senza che l'Inquisizione fosse riuscita a raccogliere le prove della sua adesione alla dottrina della mortalità dell'anima.

Il processo Cremonini manifesta lo scontro intellettuale che oppone i professori secolari delle università, che difendono un aristotelismo radicale e l'indipendenza della loro disciplina, e i teologi, generalmente membri di Ordini religiosi, che difendono l'aristotelismo cristianizzato della scolastica e usano l'Inquisizione per difendere la propria egemonia intellettuale, rinforzata nel corso della seconda metà del Cinquecento. Il fondamento giuridico dell'intervento degli inquisitori è rappresentato dal decreto *Apostolici regiminis* del Concilio Laterano V (1513) che applica le pene degli eretici a coloro che sostengono la mortalità dell'anima, come pure ai fautori di ogni altra dottrina filosofica contraria alla fede.

Dopo le scoperte astronomiche realizzate nel 1609-1610 grazie al telescopio, Galileo afferma in modo via via più esplicito la realtà del sistema del mondo copernicano. Egli si situa così nel campo dei matematici che, già dal Cinquecento, hanno infranto la tradizionale gerarchia dei saperi e rifiutato la subordinazione della loro disciplina alla filosofia naturale, estendendo la propria competenza allo studio dei fenomeni fisici. Nell'ambito dell'astronomia, ciò significa abbandonare la distinzione classica fra il compito del filosofo, che studia la natura effettiva dei fenomeni celesti, e quello del matematico, che si limita a prevedere le posizioni future degli astri utilizzando delle ipotesi di calcolo astronomico fittizie, prive di realtà fisica. Nel contesto del mondo intellettuale italiano di allora, la scelta epistemologica di Galileo si apre a un doppio fronte: al risentimento dei filosofi aristotelici, che vedono così rimessi in questione non solo aspetti essenziali della cosmologia da loro insegnata, ma il loro stesso metodo scientifico, si aggiunge l'ostilità dei teologi scolastici che hanno fatto dell'aristotelismo cristianizzato un importante strumento di consolidamento della loro egemonia intellettuale.

La pubblicazione del *Sidereus nuncius* (Venezia 1610), unita a un'abile strategia di *patronage*, permettono a Galileo di ottenere, nel luglio dello stesso anno, la nomina a vita a matematico primario dello Studio di Pisa, senza obbligo d'insegnamento, unita alla funzione di matematico e filosofo del granduca di Toscana. Egli accede così a una posizione che, come mostra lo stesso titolo da lui scelto, gli permette di affermare la sua scelta epistemologica, abbandonando l'Università di Padova, roccaforte dell'aristotelismo secolare, in seno alla quale sarebbe stato difficile sostenere la nuova posizione. Rimane tuttavia il problema, che accompagnerà Galileo negli anni successivi, della legittimazione di una nuova concezione della scienza che si trova allora in una posizione estremamente minoritaria. Una conferma delle sue scoperte astronomiche, negate financo nella loro fattualità dagli aristotelici, fra i quali Cremonini, viene fin dal 1610 dal matematico dell'imperatore Johannes Kepler. Ma un momento ben più importante di legittimazione, data la situazione del mondo intellettuale italiano, è l'accoglienza riservata a Galileo dai matematici gesuiti del Collegio romano, guidati da Cristoforo Clavio (Christoph Klau), che in una seduta pubblica del maggio 1611 riconoscono la fondatezza delle novità celesti: la nuova astronomia fa così il suo ingresso solenne alla corte pontificia. Va tuttavia rilevato che ciò non equivale al riconoscimento della fondatezza dell'interpretazione eliocentrica che Galileo propone di tali fenomeni. Se l'ipotesi copernicana, nel senso di strumento tecnico per il calcolo astronomico, ha conosciuto una certa diffusione in Germania, e anche in Italia, pochissimi sono nel 1611 coloro che, come Kepler, sono

passati ad affermarne la realtà cosmologica. In effetti, tale passo implica la distruzione di ampie parti della filosofia naturale aristotelica, fondamento comune del sapere, nonché della cosmologia sacra della scolastica cattolica e delle teologie protestanti. Gli stessi matematici gesuiti, pur essendo interlocutori privilegiati e preziosi per Galileo, del quale condividono aspetti importanti del metodo scientifico, non possono schierarsi apertamente in favore dell'eliocentrismo: la dinamica intellettuale interna alla Compagnia, che vede i matematici sorvegliati dai loro confratelli filosofi e teologi, impedisce loro di rinunciare apertamente al geocentrismo e li condurrà ad adottare il sistema cosmologico dell'astronomo Tycho Brahe che postula una rotazione dei pianeti attorno al sole, e di questo attorno alla terra. Tale sistema permette di rendere conto delle nuove osservazioni astronomiche, che non comportano alcuna prova 'sensibile' del moto della terra, senza operare quella rivoluzione della gerarchia dei saperi che non era in sé impensabile, come vedremo, ma che doveva suscitare ostilità allora strutturalmente insormontabili.

Di ciò si renderà ben presto conto Galileo che, tornato a Firenze, vede filosofi aristotelici e teologi brandire l'arma tremenda della Scrittura contro la sua affermazione dell'eliocentrismo, e questo perfino alla tavola granducale, minacciando di mettere in discussione lo *status* da lui acquisito. Il matematico decide allora di scendere personalmente in campo e affronta il problema della gerarchia dei saperi nella lettera al discepolo Benedetto Castelli, nel dicembre 1613, che circolerà in forma manoscritta e che, nella versione ampliata del 1615, indirizzata a Cristina di Lorena, sarà stampata a Strasburgo nel 1636. In questi testi, Galileo propone di interpretare i passi biblici che toccano la questione cosmologica applicando il principio d'accomodazione, già noto alla scolastica, secondo il quale la Scrittura ha un senso apparente adattato all'intendimento del volgo, ma anche un senso profondo, corrispondente alla realtà cosmologica, la cui conoscenza è affidata agli astronomi. Questa concezione combina elementi dell'ermeneutica biblica tradizionale, suggeriti a Galileo da ecclesiastici a lui favorevoli, con un radicale ribaltamento della gerarchia scolastica delle discipline che attribuisce al nuovo metodo scientifico un'autonomia essenziale e invita i teologi ad adattare la loro interpretazione della Bibbia alle nuove dottrine degli astronomi. L'audacia dell'operazione non sfugge al domenicano Niccolò Lorini che, nel febbraio 1615, manda una copia della lettera a Castelli al cardinale Paolo Emilio Sfondrati, membro delle Congregazioni dell'Indice e dell'Inquisizione. Nel marzo 1615, il confratello Tommaso Caccini, che si trova a Roma per tentare una carriera nelle istituzioni domenicane della capitale pontificia, denuncia il matematico al tribunale del Sant'Uffizio, affermando che la sua adesione all'eliocentrismo è notoria a Firenze e che si tratta di una dottrina contraria alla fede.

Per comprendere il senso della strategia messa in opera dai due domenicani occorre rilevare che non tutti i teologi implicati in queste vicende considerano, come Caccini, che il geocentrismo biblico appartiene alla fede. Ad esempio, l'inquisitore di Firenze non ha aperto un processo contro Galileo, non solo a causa di una probabile protezione granducale, ma anche perché non sembra considerare l'eliocentrismo come possibile capo d'accusa. Anche un censore anonimo del Sant'Uffizio romano, letta l'epistola a Castelli mandata da Lorini, non trova repressibile l'esegesi eliocentrica del celebre episodio di Giosué che propone Galileo, né il suo ribaltamento della gerarchia delle discipline, ma solo alcune espressioni improprie riguardanti l'assoluta verità della Bibbia, affermata del resto fin dall'esordio della lettera.

L'espressione pubblica di questa posizione di prudente riserva, presente quindi anche in seno alla stessa istituzione inquisitoriale, viene data dal provinciale calabrese dei carmelitani, Paolo Antonio Foscarini, in una *Lettera* indirizzata al generale del suo Ordine (Napoli 1615), e in uno scritto latino che fa circolare a Roma mentre predica la quaresima su invito del cardinale inquisi-

tore Giovanni Garzia Millini. Foscarini sostiene che la cosmologia biblica non fa parte della fede e che quindi non è necessario applicare ai passaggi geocentrici della Scrittura i criteri ermeneutici resi ufficiali al Concilio di Trento nel decreto del 1546, cioè l'obbligo di seguire l'interpretazione comune dei Padri della Chiesa e dei teologi, ma che è invece auspicabile reinterpretare la Bibbia in accordo con le nuove scoperte astronomiche. Questa pubblicazione interviene in un momento nel quale, nei primi mesi del 1615, gli amici romani di Galileo, ed in particolare il principe Federico Cesi – che lo ha accolto in seno all'Accademia dei Lincei nel 1611 e ha curato la stampa della *Istoria e dimostrazioni intorno alle Macchie solari* (Roma 1613) –, stanno sondando gli ambienti curiali per capire in che misura siano ammissibili le posizioni del matematico. Nel contesto del dibattito pubblico sull'eliocentrismo in corso a Firenze e a Roma, il significato della denuncia di Caccini appare dunque chiaro: si tratta di obbligare il Sant'Uffizio ad aprire un processo per adesione a tale dottrina e quindi a pronunciarsi sulla questione di fondo, se cioè il geocentrismo biblico è materia di fede. Solo in questo caso, in effetti, è possibile applicare il dispositivo giudiziario previsto dal decreto *Apostolici regiminis*, infliggendo le pene degli eretici al filosofo – in questo caso al matematico – che sostiene tesi cosmologiche contrarie alla fede. In altri termini si tratta di strumentalizzare il tribunale supremo dell'Inquisizione, presieduto dal pontefice, per ottenere una decisione in favore del partito aristotelico-scolastico e riaffermare la gerarchia dei saperi messa in discussione da Galileo e Foscarini.

Una prima presa di posizione ufficiale viene dal cardinale gesuita Roberto Bellarmino, eminente autorità teologica nella Roma di Paolo V, che in una lettera dell'aprile 1615 risponde a Foscarini che il geocentrismo biblico è oggetto di fede, benché solo indirettamente, nella misura in cui la Scrittura, Parola infallibile di Dio, si esprime in questi termini: l'eliocentrismo è quindi virtualmente eretico e insostenibile. Se tuttavia si salvaguarda la tradizionale gerarchia dei saperi, secondo cui il matematico si limita a formulare ipotesi di calcolo astronomico senza attribuire loro una realtà effettiva, il copernicanesimo può essere senz'altro utilizzato.

A livello processuale la situazione resta in sospeso, dato che il tribunale romano deve attendere di disporre della prova, o almeno di indizi sostanziali, dell'adesione di Galileo alla dottrina eliocentrica. Le deposizioni dei due testimoni menzionati da Caccini, Fernando Ximénez et Giannozzo Attavanti, sono raccolte solo nel novembre 1615 e non sembrano sufficienti ai cardinali inquisitori che decidono di fare analizzare l'*Istoria* di Galileo sulle macchie solari. La fase informativa del processo parrebbe nuovamente arrestarsi, dato che tale opera, pubblicata con il permesso dell'autorità ecclesiastica romana, contiene certo un'affermazione implicita della realtà del sistema copernicano, ma non una formulazione di proposizioni sufficiente per essere sottoposta a censura teologica.

La situazione precipita nel febbraio 1616 e la conclusione dell'istruttoria diventa urgente, dato che Galileo, avuta conoscenza della propria denuncia, si è recato a Roma e fa campagna in favore della dottrina di Copernico, suscitando nuovamente discussioni pubbliche. Il 24 febbraio 1616, due proposizioni che riassumono il sistema del mondo eliocentrico, tratte dalla deposizione di Caccini, sono sottoposte al giudizio degli esperti in teologia del Sant'Uffizio romano che le qualificano come assurde secondo la filosofia e formalmente eretiche ed erronee in materia di fede, in quanto contrarie al testo biblico e all'interpretazione comune degli esegeti cattolici. In questo documento interno al tribunale, che non fu allora reso pubblico, i qualificatori hanno preso chiaramente posizione nel senso auspicato da Caccini: la censura di eresia applicata al copernicanesimo rischia non solo di comportare gravi conseguenze personali per i fautori di tale dottrina, ma anche di restringerne l'uso in quanto pura ipotesi di calcolo astronomico.

Il 25 febbraio i cardinali inquisitori, presieduti da Paolo V, si riuniscono in seduta segreta: il contenuto della decisione presa dal papa sarà espresso con precisione in un attestato rilasciato da

Bellarmino a Galileo, il 26 maggio 1616, per provare che questi non ha abiurato ma che è solo stato informato della «dichiarazione fatta da Nostro Signore [scil. il papa] et pubblicata dalla Sacra Congregazione dell'Indice, nella quale si contiene che la dottrina attribuita al Copernico, che la terra si muova intorno al sole et che il sole stia nel centro del mondo senza muoversi da oriente ad occidente, sia contraria alle Sacre Scrit[tu]re, et però non si possa difendere né tenere» (in PAGANO 2009: 76).

Il 1 marzo 1616 si riunisce la Congregazione dell'Indice, presieduta da Bellarmino, per definire la formulazione del decreto che pubblicherà la decisione pontificia. Il 3 marzo, durante la seduta del tribunale dell'Inquisizione, Paolo V approva il testo del decreto e ne ordina la pubblicazione. Durante la stessa seduta, Bellarmino annuncia che Galileo si è sottomesso all'ammonizione ricevuta di abbandonare la propria cosmologia eliocentrica, ciò che permette alla corte di sospendere l'istruzione della causa. Negli atti del processo è inoltre conservata la registrazione di un precetto imposto a Galileo dal commissario del Sant'Uffizio, il 26 febbraio 1616, che gli vieta in futuro di insegnare e di difendere, per iscritto o verbalmente, l'eliocentrismo. Questo documento, che permetterà la riapertura del processo nel 1632, è steso dal notaio in forma di imbreviatura, ed è quindi autentico e utilizzabile in giudizio nonostante l'assenza delle firme dei testimoni. Tuttavia, il suo contenuto sembra essere in contraddizione con altri documenti del 1616, ciò che ha condotto diversi storici a sospettarne la falsificazione. Il problema non è ancora stato definitivamente risolto.

Il 5 marzo, un decreto della Congregazione dell'Indice rende pubblica la decisione pontificia indicando che la dottrina copernicana è «falsa e interamente contraria alla Sacra scrittura» (in PAGANO 2009: 47). In applicazione di tale principio, la *Lettera* di Foscarini, che tenta di conciliare eliocentrismo e Scrittura, è proscritta definitivamente, mentre il trattato di astronomia *De revolutionibus orbium coelestium* di Copernico (Norimberga 1543) è messo all'Indice in attesa della sua espurgazione. Il decreto contiene anche una proibizione generale di tutte le opere che affermano la realtà dell'eliocentrismo. Le disposizioni relative alla correzione del trattato di Copernico saranno pubblicate nel 1620 e si limitano a trasformare in senso ipotetico, nell'accezione tecnica propria di questo termine, alcune espressioni del *De revolutionibus* che affermano apertamente il moto della terra.

La strategia adottata dai domenicani Lorini e Caccini ha quindi avuto successo: la strumentalizzazione della censura teologica, e della stessa istituzione inquisitoriale, hanno permesso di produrre una nuova ortodossia geocentrica ufficiale, la cui funzione è non solo di difendere la cosmologia tradizionale ma, soprattutto, di salvaguardare la gerarchia dei saperi aristotelica e scolastica. Le ambizioni del matematico e filosofo granduca Galileo – il cui nome non è menzionato negli atti pubblici – sono state ridimensionate grazie a un 'salutare' avvertimento. Tuttavia, le resistenze prudenziali all'interno degli stessi organismi censori, e probabilmente una certa influenza dei matematici gesuiti, hanno condotto, sotto la regia di Bellarmino, a un compromesso che si esprime nella censura dell'eliocentrismo adottata dal decreto dell'Indice: certo la dottrina di Copernico appare come falsa e totalmente contraria alla Scrittura, ma la Sede Apostolica non si è espressa sulla questione di fondo, se cioè il geocentrismo biblico appartiene effettivamente alla fede.

È quanto fa rilevare a Galileo nel 1624, per il tramite del cardinale Friedrich Eutel von Hohenzollern (Zollern), papa Urbano VIII, secondo il quale la dottrina copernicana sarebbe stata proibita nel 1616 solo come temeraria, contraria cioè al consenso dei teologi, ma non come eretica, cioè opposta alla fede. Questa 'apertura', che sembrerebbe relativizzare il decreto del 1616, si inserisce nel contesto della «mirabil congiuntura» tanto celebrata dagli storici galileiani che caratterizza i primi anni del pontificato di Barberini: il papa accordava il suo favore agli accademici Lincei che, fra l'altro, hanno dedicato al nuovo pontefice *Il Saggiatore*

(Roma 1623) di Galileo, opera di feroce polemica con il matematico gesuita Orazio Grassi sull'interpretazione del fenomeno delle comete. Lo stesso Galileo aveva coltivato da anni una relazione di *patronage* con il cardinale Maffeo Barberini, sperando nel beneficio che poteva risultare dall'appoggio di un ecclesiastico altolocato – ora pontefice! – in cambio del prestigio culturale che risultava dal favore accordato pubblicamente a un celebre matematico.

L'apertura dell'Archivio romano del Sant'Uffizio ha tuttavia confermato un altro aspetto dei primi anni del pontificato di Urbano VIII che documenti già noti permettevano di delineare: l'alta coscienza che egli aveva di sé in quanto supremo inquisitore. Nell'ambito della filosofia naturale, tale atteggiamento si esprime nella riapertura del processo contro Cremonini, nel 1625, tramite una circolare mandata a tutti gli inquisitori domandando loro di raccogliere, nei rispettivi archivi, indizi a carico del filosofo. La posizione teorica del pontefice viene espressa in un'opera del suo consigliere teologico personale, Agostino Oreggi, proprio rievocando una conversazione fra il cardinale Barberini e Galileo: nel caso si presentasse una contraddizione in apparenza insolubile fra le affermazioni dei matematici, o dei filosofi, e quelle della Bibbia, non si ha da far altro che ricorrere all'argomento scolastico dell'onnipotenza divina, riconoscendo cioè che Dio, in virtù della sua infinita sapienza e onnipotenza, ha potuto fare il mondo in un modo che sfugge ancora ai dotti. In ogni caso non è legittimo sostenere tesi filosofiche contrarie alla Scrittura (Oreggi, *De Deo uno*, Roma 1629).

Appare così chiaro, sin dall'inizio, l'esiguo margine di manovra di cui dispone Galileo, nel maggio 1630, nel momento in cui consegna a Urbano VIII il manoscritto del *Dialogo del flusso e reflusso del mare*, per ottenere il permesso di stampa in vista della pubblicazione dell'opera a Roma. Con il suo capolavoro, il matematico mira a consolidare il proprio prestigio intellettuale sia presso la corte toscana – l'opera è dedicata al granduca –, facendo in tal modo fronte alle critiche contro il suo stipendio senza insegnamento, sia nella corte romana, avendo perduto l'appoggio dei matematici gesuiti in seguito alla polemica con Grassi. Ma l'operazione è assai delicata perché Galileo, giocando sul doppio significato della nozione di ipotesi, uno fittizio propriamente astronomico, e uno realistico legato ai procedimenti dimostrativi dell'aristotelismo, tenta di mostrare che il fenomeno delle maree si spiega solo con l'ipotesi del movimento della terra e che ne rappresenta quindi, virtualmente, la prova. Indirizzandosi direttamente a papa Barberini, Galileo tenta di sollecitare l'appoggio del pontefice-patrono per neutralizzare l'Inquisizione e il partito aristotelico-scolastico. Le condizioni imposte da Urbano VIII, tramite il maestro del Sacro Palazzo Niccolò Riccardi, in vista dell'ottenimento dell'*imprimatur* si riassumono nel non prendere in alcun modo posizione sulla questione della Bibbia, nel presentare l'eliocentrismo come ipotesi e nell'inserire nella conclusione dell'opera l'argomento dell'onnipotenza divina suggerito da Urbano VIII. La funzione di tale argomento è di permettere al cortigiano di fare sfoggio della sua arguzia intellettuale, presentando argomenti fisici in favore del moto della terra, ma vanificando poi d'un sol colpo, in nome dell'onnipotenza divina, le dimostrazioni proposte, e quindi le possibili obiezioni dei teologi scolastici. Tuttavia, questo atteggiamento è inammissibile per Galileo, per il quale il *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (Firenze 1632) è il coronamento di una strategia di legittimazione dell'eliocentrismo e del suo nuovo modo di praticare la filosofia. Di fatto, il *Dialogo* contiene una sottile refutazione della posizione 'scettica' del pontefice e, nelle battute finali, l'insinuazione che la *libertas philosophandi* è voluta da Dio stesso (Luca Bianchi in BERETTA 2005: 90).

Venuto a conoscenza del contenuto dell'opera, Urbano VIII si sentirà raggirato e tradito dal protetto e gli farà pagare caro l'affronto, approfittando della propria funzione di pontefice-inquisitore. Di fronte allo scomodo *imprimatur*, accordato indirettamente dal papa stesso, una 'commissione speciale', composta in realtà

solo da Oreggi e Riccardi, 'troverà' nell'archivio la soluzione del problema: nel settembre del 1632, sulla base di un'infrazione presunta del precetto ricevuto da Galileo il 26 febbraio 1616, Urbano VIII riapre il processo, obbligando l'imputato a recarsi a Roma. L'istruzione è abilmente svolta nell'aprile-maggio 1633 dal nuovo commissario del Sant'Uffizio Vincenzo Maculani (Maculano), del quale il papa ha promosso da alcuni anni la carriera insieme di inquisitore e di architetto militare. L'orientamento da lui dato al processo permetterà di scagionare Riccardi, autore formale dell'*imprimatur*, e di provare – grazie alle perizie di Oreggi, Melchor Inchofer e Zaccaria Pasqualigo – il sospetto gravante su Galileo per adesione all'eliocentrismo. Il 16 giugno 1633 Urbano VIII può così pronunciare il verdetto di abiura per veemente sospetto di eresia, infliggendo a Galileo la pena della prigione di durata ad arbitrio del tribunale e la condanna del *Dialogo*, e minacciandolo della pena dei relapsi – il rogo – se avesse ancora una volta parlato dell'eliocentrismo, anche per refutarlo. Il 21 giugno, Maculani esamina l'intenzione del reo con semplice minaccia della tortura, in conformità con il verdetto – Galileo non fu quindi mai torturato –, e procede alla redazione della sentenza e del testo dell'abiura che, secondo la volontà del pontefice, dovevano essere portati a conoscenza di tutti i filosofi e matematici, affinché evitassero il delitto commesso da Galileo e la relativa condanna. Il 22 giugno i sette cardinali inquisitori presenti alla seduta firmano e promulgano la sentenza già scritta; Galileo vi pronuncia l'abiura, tornando poi a villa Medici, presso l'ambasciatore del granduca, nella quale aveva trascorso la maggior parte di questo suo ultimo soggiorno romano, senza mai essere rinchiuso nelle carceri del Sant'Uffizio.

Condannando Galileo all'abiura, e facendo conoscere l'esito della sua causa ai dotti in Italia e in Europa, Urbano VIII rinforzava la censura teologica applicata all'eliocentrismo, facendo del geocentrismo biblico un oggetto di fede: in effetti, secondo lo stile del Sant'Uffizio romano, solo le proposizioni formalmente o virtualmente eretiche potevano essere abiurate, ma non le temerarie. Nessuna discussione su questo punto ha avuto luogo in seno al tribunale inquisitoriale nel 1633; anzi, nel settembre 1632, il commissario Ippolito Maria Lanci considera «che questa questione non si dovesse terminare con l'autorità delle Sacre Lettere» (GALILEI 1890-1909: XIV, 402). Il commissario Maculani, che lo sostituisce in dicembre, utilizzerà la censura del 24 febbraio 1616, inserita integralmente nella sentenza, per legittimare il verdetto di abiura.

Ma toccherà al gesuita Inchofer, già consultato come esperto nel processo, di fornire la legittimazione pubblica dell'abiura di Galileo. Nel *Tractatus syllepticus* (Roma 1633), Inchofer espone gli argomenti teologici che permettono di affermare che il geocentrismo biblico appartiene virtualmente alla fede. Le disposizioni del decreto *Apostolici regiminis* si applicano, secondo il gesuita, anche all'eliocentrismo: i matematici che sostengono tale dottrina, senza fornire una refutazione degli argomenti avanzati, sono quindi passibili delle pene degli eretici. Benché Inchofer non menzioni mai Galileo esplicitamente, il *Tractatus* rappresenta una giustificazione ufficiosa della condanna: il frontespizio mostra chiaramente, nel contesto della Roma barocca, che l'opera è pubblicata come espressione del magistero geocentrico di papa Barberini, ed anche a nome della Compagnia di Gesù, la cui reputazione era stata lesa da nuovi attacchi di Galileo nel *Dialogo*, indirizzati in particolare all'antico rivale Christoph Scheiner.

Condannando il matematico all'abiura, Urbano VIII aveva strumentalizzato il tribunale dell'Inquisizione, di cui era presidente, per fargli pagare duramente l'affronto. Sopravvissuto a Galileo di due anni, il pontefice si opporrà fino alla fine alla sua liberazione, ricordando a più riprese il delitto di cui si era macchiato. A livello dei principi, la decisione di Barberini di far conoscere universalmente la condanna di Galileo riaffermava ufficialmente la gerarchia delle discipline aristotelico-scolastica e, con essa, l'egemonia intellettuale dei religiosi-teologi nell'Italia della Controriforma.

L'interpretazione del processo di Galileo qui proposta si fonda su una rilettura delle fonti alla luce di una conoscenza approfondita dello stile del Sant'Uffizio romano e della ricostruzione della dinamica dello spazio intellettuale italiano dell'inizio del Seicento permessa dai numerosi studi degli ultimi decenni. Si chiariscono così alcuni aspetti non sufficientemente elucidati da una abbondante storiografia ancora influenzata dal mito galileiano (cfr. FINOCCHIAIRO 2005) che, in modo più o meno esplicito, vede nel processo uno scontro fra la scienza moderna e la Chiesa cattolica, proiettando sul caso Galileo i grandi conflitti di idee dell'Otto-Novecento, legati alla laicizzazione progressiva delle società europee. Tale prospettiva apologetico-ideologica ispira anche il rapporto finale dei lavori della Commissione per lo studio della controversia tolemaico-copernicana, istituita da Giovanni Paolo II nel 1981, presentato il 31 ottobre 1992 in occasione della seduta annuale della Pontificia Accademia delle Scienze. In esso, il cardinal Paul Poupard espone i limiti dell'epistemologia di Galileo, che dava per certo il movimento della terra senza averne la prova, ed anche quelli dei teologi del tempo, che non avevano saputo adeguare l'interpretazione della Scrittura. Il discorso conclusivo pronunciato da Giovanni Paolo II si situa in questa medesima ottica, senza porre in alcun modo la questione della responsabilità delle autorità ecclesiastiche, e in particolare di Paolo V e Urbano VIII, benché i due pontefici, come si è visto, si siano personalmente impegnati nel celebre processo. Di una riabilitazione di Galileo, della quale hanno tanto parlato i *mass media*, non si trova alcuna traccia nei documenti ufficiali del 1992.

Una storiografia rinnovata dell'*affaire* permette anche di comprendere l'assenza di fondamento della tesi interpretativa proposta da Pietro Redondi nel 1983 con grande successo, che postula un'eresia eucaristica di Galileo. Riassumendo schematicamente, l'abiura dell'eliocentrismo avrebbe evitato al filosofo una condanna ben più dura per adesione a una concezione 'atomistica' della materia, contraddicendo al dogma tridentino della transustanziazione dell'eucarestia. Tale tesi si fonda su una denuncia anonima e senza data, indirizzata alla Congregazione dell'Indice – e non al Sant'Uffizio come spesso si legge –, inoltrata da un lettore del *Saggiatore* che, avendo notata la concezione corpuscolarista del tatto e del gusto proposta da Galileo in una digressione, ne rileva la contraddizione con la concezione aristotelica degli accidenti reali, sulla quale si fonda la dottrina della transustanziazione promulgata ufficialmente al Concilio di Trento, nel 1551. Una breve perizia di mano di Inchofer, ritrovata dopo l'apertura dell'ACDF (1998), critica anch'essa la filosofia corpuscolarista del 'Linceo', cioè di Galileo, e ne propone un esame da parte del Sant'Uffizio, dato che sembra che la fede sia stata così lesa. Di tale esame, tuttavia, non si ha finora alcuna traccia, né esterna, né interna al tribunale, ciò che invita a pensare che non ebbe mai luogo. Come interpretare dunque questi documenti?

Due ipotesi sono possibili incrociando vari indizi, in particolare quelli relativi alla presenza e all'attività romana di Inchofer, che invitano a due diverse datazioni. Secondo la prima ipotesi, la denuncia si situerebbe nel 1630 e sarebbe legata alle conversazioni sul corpuscolarismo che ebbe allora Galileo nei circoli romani. La denuncia rappresenterebbe quindi un tentativo di mettere in cattiva luce il matematico, promotore di una filosofia che distrugge l'aristotelismo, nel momento in cui egli tenta di ottenere l'*imprimatur* per il *Dialogo*. La difficoltà di tale ipotesi dipende dal fatto che accusare il corpuscolarismo del *Saggiatore* significa mettere in causa anche la posizione del domenicano Niccolò Riccardi che era stato l'assai favorevole revisore dell'opera. Ora Inchofer si trova a Roma nel 1630 per evitare una messa all'Indice di una sua opera, ed è con Riccardi, maestro del Sacro Palazzo dal 1629 e del quale diventerà amico, che trova la soluzione per rimettere in circolazione il proprio libro. Come spiegare, in questo contesto, il suo suggerimento di trasmettere il *Saggiatore* al Sant'Uffizio?

Tale difficoltà, peraltro non dirimente, inviterebbe a spostare

la redazione dei due documenti dopo la morte di Riccardi (maggio 1639). Vi sono indizi, fra i quali una lezione del docente di Filosofia della Sapienza Giacomo Accarisi contro i denigratori d'Aristotele (Roma 1638), di dibattiti romani sul corpuscolarismo. Inoltre, i *Discorsi intorno a due nuove scienze* di Galileo (Leyden 1638) arrivano a Roma nel gennaio 1639, ciò che fornirebbe il contesto del rinnovato interesse per il passaggio incriminato del *Saggiatore*. Questa ipotesi corrisponderebbe all'epoca di nomina di Inchofer a consultore dell'Indice (luglio 1640), come pure alla datazione del documento 'G2' – secondo una classificazione dei documenti dell'epoca – presentato alla Congregazione nel gennaio del 1642, e che precederebbe cronologicamente il 'G3', cioè la denuncia del corpuscolarismo di Galileo. Quest'ultima sarebbe forse rimasta senza seguito a causa della morte del matematico avvenuta proprio allora.

Per entrambi i documenti si tratta, come già nel caso dell'eliocentrismo, di un uso strumentale della censura teologica, del tentativo cioè di trasformare la concezione aristotelica degli accidenti reali in oggetto di fede, in virtù del decreto tridentino, e di provocare così un intervento dell'Inquisizione per opporsi alla diffusione di una nuova concezione della filosofia naturale. Il tentativo non ha successo negli anni Trenta, ma la situazione cambierà negli anni Sessanta del XVII secolo di fronte a numerosi tentativi di cristianizzare la filosofia 'atomista' e condurrà, fra l'altro, al processo dell'olivetano Andrea Pissini che – analogamente a Foscarini nel 1615 – ha pubblicato un'opera per mostrare la compatibilità del corpuscolarismo con la dottrina cristiana. Il processo terminerà il 2 dicembre 1676 con la *ritrattazione* di Pissini, diffusa a stampa secondo l'ordine del Sant'Uffizio, ma non con l'*abiura*: in effetti, gli esperti del tribunale e i cardinali inquisitori, dopo lunghe discussioni, non erano riusciti ad accordarsi sulla censura che meritava la dottrina, temeraria o eretica, e alcuni di loro ritenevano che si trattasse di una questione meramente filosofica. A differenza che per l'eliocentrismo, l'Inquisizione non produsse mai un'ortodossia ufficiale contraria all'atomismo – principale ragione dell'infondatezza della tesi dell'eresia eucaristica di Galileo.

(F. BERETTA)

Vedi anche

Astrologia; Atomismo; Brahe, Tycho; Copernicanesimo; Cremonini, Cesare; Eresia formale; Lincei, Accademia dei; Padova; Roberto Bellarmino, santo; Scienze della natura; Stile del Sant'Uffizio; Venezia

Bibliografia

ARTIGAS ET AL. 2001, BALDINI 1998(a), BERETTA 1998, BERETTA 1999, BERETTA 1999(b), BERETTA 2005, BERETTA 2005(a), BERETTA 2007, BIAGIOLI 1993, BUCCIANINI 1995, CAMEROTA 2004, CIONI 1908, FANTOLI 1993, FAVARO 1907, FINOCCHIARO 2005, FRAJESI 2009, GALILEO 1890-1909, McMULLIN 2005, MONTE-SINOS-SOLÍS 2001, PAGANO 2009, POPPI 1993, PRIMI LINCEI 2005, PROSPERI 2010, REDONDI 1983

Galizia - L'Inquisizione di Galizia fu creata solo nel 1574, dopo numerosi tentativi andati a vuoto (1520, 1524-1532, 1561-1567) e per espressa volontà del re Filippo II, con lo scopo di intensificare il controllo in una regione relativamente isolata che però era diventata, con il rafforzamento dell'asse atlantico dell'Impero, di importanza strategica. Il suo distretto corrispondeva quasi esattamente al regno dallo stesso nome e faceva parte prima di quello dell'Inquisizione di Valladolid. L'Inquisizione di Galizia, che risiedette per tutta la sua durata a Santiago de Compostela, capitale ecclesiastica della regione, venne soppressa nel 1820 insieme agli altri tribunali dell'Inquisizione spagnola. I suoi archivi sono andati perduti.

L'attività del tribunale fu limitata rispetto a quella dei tribunali dell'interno della Penisola e si orientò verso i vecchi cristiani

fino all'inizio del XVII secolo, essenzialmente per i delitti 'minori' di blasfemia, 'semplice fornicazione' o bigamia. Successivamente, visto che la Galizia era luogo di passaggio dei marrani portoghesi in fuga dall'Inquisizione del loro paese, si occupò di giudaismo e pratiche magiche. Come ovunque l'opera del tribunale subirà una forte decelerazione dopo il 1630.

Il tribunale di Galizia fu uno dei meno importanti della Spagna, e rappresentò una delle sedi di minor prestigio per la carriera inquisitoriale. Data la posizione del tribunale, ai margini del regno, lontano dal cuore del potere reale, la sua storia ha il merito di dimostrare l'importanza di un radicamento locale per il buon funzionamento dell'istituzione. Rigettata a più riprese dalla società galiziana che cercò di sabotarne l'attività, l'Inquisizione non riuscì ad impiantarsi che al prezzo di un accordo tacito con i notabili locali, i quali di fatto ne presero il controllo. Tutto questo risulta evidente se analizziamo l'origine del personale inquisitoriale. Come ha dimostrato Jaime Contreras, il tribunale funzionò correttamente solo nella prima metà del XVII secolo, in un'epoca in cui degli inquisitori generali d'origine galiziana (Antonio de Sotomayor e poi Diego Sarmiento de Valladares) riservavano i posti d'inquisitore distrettuale e la cancelleria del tribunale, e cioè le *familiature*, a membri della loro clientela galiziana, mobilitando così la loro influenza sociale a profitto dell'istituzione e utilizzando allo stesso tempo il prestigio di essa per rafforzare la loro posizione locale. L'indebolimento di questa relazione causava una paralisi immediata dell'istituzione. I lavori di Contreras hanno inoltre permesso di mettere in luce le intense negoziazioni che si svolgevano tra vittime e il tribunale dopo le sentenze di confisca dei beni, e di sfumare decisamente le nostre conclusioni circa il rigore di queste ultime.

(J.-P. DEDIEU)

Vedi anche

Castiglia; Inquisizione spagnola; Inquisitori di distretto; Sotomayor, Antonio de; Sarmiento de Valladares, Diego

Bibliografia

CONTRERAS 1982, LISÓN TOLOSANA 1983

Gallicanesimo - Le diverse concezioni politiche, ecclesiologiche e giuridiche che difendevano le «libertà della Chiesa gallicana» contro le pretese romane sono state riunite nel XIX secolo sotto il termine generico di 'gallicanesimo'. Se alla fine del medioevo e in epoca moderna le correnti gallicane appaiono diversificate e in qualche caso in conflitto fra loro, tutte comunque in linea generale sono ostili a una repressione dell'eresia monopolizzata da giudici ecclesiastici designati dal papa senza almeno un controllo o una tutela da parte di un altro potere, sia esso il vescovo, il parlamento o il re a cui viene assegnato tale compito. Tuttavia la linea gallicana non nacque specificamente contro l'Inquisizione, poiché quell'indirizzo guarda allo stesso modo a tutte le giurisdizioni ecclesiastiche e si spiega con il crescere delle pretese del potere temporale nel Regno di Francia. In ogni modo, a partire dal XV secolo in Francia si constata il declino delle attività inquisitoriali, in particolare nel Sud, a vantaggio dei tribunali secolari che pretendono di avere giurisdizione, a volte in prima istanza, nei crimini di eresia e di stregoneria. E infatti l'opposizione gallicana all'Inquisizione non significa affatto l'opposizione a ogni tipo di repressione dei comportamenti giudicati dissidenti o devianti. Semmai è l'aspetto straordinario della procedura inquisitoriale a costituire l'oggetto principale del rifiuto che i gallicani oppongono a una riattivazione o a una riorganizzazione del Sant'Uffizio in Francia, debba avvenire ciò secondo il modello iberico o sotto la tutela della Congregazione romana creata nel 1542. Enrico II sembra accarezzare progetti di tale genere, ma il Parlamento di Parigi il 16 ottobre 1555 gli indirizza una rimostranza che lo esorta a lasciare ai giudici secolari la cognizione dei delitti di eresia; altrimenti, si legge, i sud-

diti del re si sentirebbero «abbandonati dal loro principe naturale per diventare sudditi soggetti al giudizio degli ecclesiastici» (*Deux remontrances de la cour de parlement à Paris, l'une sur l'Inquisition pour le fait de la Religion Chrestienne, l'autre touchant la juridiction de ceux que l'on nomme Hérétiques donne par Edit aux Evesques et Ecclesiastiques de France*, 1561, f. A III). Agli occhi dei gallicani lo scandalo dell'Inquisizione consiste soprattutto nel giudizio senza possibilità di appello che pretende di dare; giudizio che viola la sovranità reale e l'esercizio della giustizia a essa legato. Nel caso in cui un tribunale d'Inquisizione venisse stabilito, chiede la petizione, esso non potrà mettere mano sui beni degli accusati e le sue spese di funzionamento dovranno essere coperte dai vescovi. Infine, pur non negando la legittimità di un'azione giudiziaria contro l'eresia, i parlamentari, ricordano che il migliore rimedio alla crisi religiosa sarebbe quello di ristabilire i buoni costumi del clero e di garantire ai fedeli la predicazione della parola di Dio.

Così fissati precocemente, i principi gallicani contrari al tribunale inquisitorio si accompagnano a una critica severa del suo funzionamento nei paesi cattolici del Mediterraneo, e in particolare presso il rivale spagnolo. La crudeltà del tribunale iberico diventa rapidamente un argomento della propaganda francese contraria all'egemonia spagnola in Europa. Gli storici e i polemisti gallicani espongono minuziosamente l'arbitrarietà delle pratiche inquisitoriali e la presunta ipocrisia dell'istituzione, che sotto il pretesto della religione serve obiettivi politici, ossia la semplice cupidigia degli inquisitori. Nell'*Historia sui temporis*, Jacques-Auguste de Thou, rendendo conto della rivolta napoletana del 1547, approva il rifiuto del Sant'Uffizio con queste parole: «Una simile giurisdizione sembrava ideata non tanto per conservare la vera religione, cosa che poteva essere fatta per vie più miti seguendo l'antica disciplina della Chiesa, ma piuttosto come un mezzo fatale per togliere i beni e la vita alle persone più oneste» (DE THOU 1734: 1-2, 171). La leggenda nera gallicana si lega a un virulento anticlericalismo, che vede nel prete, e più precisamente nel frate mendicante, un essere avido di potere e di ricchezza, incapace di integrarsi nella società laica fondata sui principi dell'onore e del privilegio, che il clero cerca di distruggere con procedure infamanti.

La creazione della Congregazione del Sant'Uffizio in un primo momento non è percepita dai giuristi gallicani come una minaccia. Solo nel 1563, quando gli inquisitori romani istruiscono il processo contro il cardinale Odet de Châtillon e altri otto vescovi francesi, e quando il papa lancia un monitorio contro Jeanne d'Albret, regina di Navarra, intimandole di giustificarsi dall'accusa d'eresia sotto pena di privazione del regno, Caterina de' Medici e i suoi consiglieri dichiarano che le decisioni romane non hanno alcun valore in Francia. Baptiste Du Mesnil, che redige poco dopo anche un parere molto sfavorevole sui decreti del Concilio di Trento, s'incarica di esporre la posizione gallicana. Il suo testo è ripreso in tutte le compilazioni sulle libertà della Chiesa gallicana che appaiono dalla fine del XVI al XVIII secolo e costituisce il prototipo di tutte le polemiche contro il Sant'Uffizio romano. L'offensiva inquisitoriale sembra far parte di un piano più vasto orientato a sbriciolare le libertà della Chiesa di Francia e imporre l'autorità assoluta del sovrano pontefice. I parlamentari gallicani associano volentieri l'Inquisizione a un insieme eteroclitico – che riunisce le decisioni tridentine, la Compagnia di Gesù, a volte la pastorale borromea e spesso la politica spagnola –, la cui coerenza consiste nell'affermare la superiorità del potere ecclesiastico sulle giurisdizioni temporali e nell'esaltare la supremazia romana. Nel 1583, Jacques Faye d'Espesse, uno dei più accesi parlamentari gallicani, preconizza che se il regno ricevesse ufficialmente i decreti tridentini il cardinale Carlo Borromeo, il quale – ricorda – è suddito del re di Spagna, verrebbe in Francia per installarvi l'Inquisizione. Da parte romana, la polemica gallicana contro le pretese esagerate del potere pontificio, l'insistenza sulla superiorità del Concilio rispetto al papa, l'affermazione che i poteri civili possono e devono vegliare sull'osservanza degli antichi canoni della Chiesa, comportano ve-

locemente la condanna dei principali autori francesi che nei loro scritti avevano sostenuto le tesi sopra esposte.

Il giurista Charles Du Moulin, forse il più radicale tra i gallicani degli anni Cinquanta e Sessanta del Cinquecento, finisce per vedere censurata tutta la sua opera. I *pamphlets* monarchici degli anni Ottanta e Novanta del Cinquecento, che vilipendiano le censure di Sisto V o di Gregorio XII e denunciano le dottrine romane, e specialmente gesuitiche, che avrebbero spinto Jean Chastel al suo mancato tentativo di regicidio nel 1594, subiscono la stessa sorte. Uscito da un'illustre famiglia parlamentare, presidente egli stesso del Parlamento di Parigi, Jacques-Auguste de Thou assiste con grande contrarietà alla messa all'Indice della sua *Historia sui temporis* (1609), malgrado gli interventi da lui tentati presso i cardinali del Sant'Uffizio per evitare tale condanna. L'affare De Thou d'altronde rileva il valore che i gallicani, nonostante il loro ostentato disprezzo nei confronti delle censure romane, attribuiscono alla patente di ortodossia data dal Sant'Uffizio. La stessa Congregazione, d'altra parte, evitò sempre di scontrarsi troppo direttamente con i principi gallicani più radicati. I rimproveri fatti a de Thou riguardano soprattutto la disinvoltura con cui egli parla dei papi o la stima che testimonia per eretici acclarati. Tali precauzioni tuttavia non bastano: la messa all'Indice dei principali testi gallicani, che continua nei secoli XVII e XVIII, conferma l'idea di un'opposizione irriducibile tra libertà gallicane e Sant'Uffizio.

In questo contesto si comprende lo scacco sistematico dei tentativi compiuti dalle Congregazioni romane dell'Inquisizione e dell'Indice per diffondere le loro decisioni in Francia. Il tentativo fatto da Clemente VIII di introdurre l'Indice nel Regno nel 1596 non fu realizzato. La semplice edizione in Francia di decreti del Sant'Uffizio provoca la reazione delle autorità francesi. Il 15 maggio 1647 viene emanato un atto del Parlamento di Parigi contro la pubblicazione e la diffusione in Francia di un decreto dell'Inquisizione romana che condannava questa frase: «san Pietro e san Paolo sono due capi della Chiesa che ne fanno uno». L'edizione è sequestrata e il Parlamento ricorda il divieto di pubblicare senza autorizzazione del re qualsiasi testo proveniente dalla corte di Roma. Il discorso pronunciato in quell'occasione dall'avvocato generale Omer Talon riprende i principi gallicani: i decreti delle Congregazioni romane, osserva, non hanno alcuna autorità in Francia, persino in ciò che riguarda «le materie della dottrina e della fede»; le loro decisioni non possono essere applicate «se non in forma di parere o di consiglio, ma non di autorità e di potere ordinario» (DURAND DE MAILLANE 1771). E tuttavia persino il ruolo consultivo che Talon riconosce al Sant'Uffizio in materia di fede trova molte difficoltà ad essere esercitato in Francia, dove l'opinione più comune affida anzitutto al Concilio generale, e in mancanza ai vescovi francesi e alla facoltà di Teologia di Parigi, il compito di pronunciarsi su tali questioni. I difensori della giurisdizione inquisitoriale, decisamente minoritari, faticano a farsi sentire. Così, nel 1663, in occasione della discussione di una tesi anticopernicana al Collegio di Clermont basata sulla condanna di Galileo, la facoltà di Teologia di Parigi ricordò che non riconosceva alcuna autorità al Sant'Uffizio nonostante le proteste di qualche dottore favorevole all'Inquisizione pontificia.

Con il passare del tempo, al consueto rifiuto dell'autorità romana, l'erudizione gallicana lega sempre più spesso il discredito intellettuale di un tribunale i cui metodi sono sempre più estranei alle esigenze di libertà scientifiche e critiche. La testimonianza di Blaise Pascal è molto illuminante: egli dice che aveva temuto di avere scritto male quando aveva appreso la notizia della messa all'Indice delle *Provinciales*, ma l'esempio di altri libri pii condannati allo stesso modo lo aveva convinto del contrario, «tanto l'Inquisizione è corrotta e ignorante». Il partito giansenista, dopo aver in un primo tempo cercato senza successo di conquistarsi la Congregazione romana, fa propria la posizione gallicana sulla nullità delle sue decisioni e riprende tutti i temi di una polemica vecchia ormai più di un secolo. Nel XVIII secolo l'odio per l'Inquisizione diventa uno dei

punti d'aggregazione della nascente opinione pubblica, riunendo a dispetto delle differenze giansenisti, parlamentari e filosofi. L'ostilità antinquisitoriale inoltre rappresenta un elemento della polemica antigesuitica e nel 1763 il Parlamento fa sequestrare l'edizione di un decreto dell'Inquisizione romana del 13 aprile che condanna una lettera pastorale del vescovo di Soissons contro i gesuiti. La corte si oppone al fatto che un vescovo sia sottomesso «all'esame di un tribunale che non ha altra origine e altro titolo per esercitare le sue funzioni che la politica della corte di Roma». Per concludere, tra il XVI e il XVIII secolo i difensori delle libertà gallicane hanno visto nel Sant'Uffizio soprattutto l'espressione della *libido dominandi* pontificia; il che ha permesso a tutti coloro le cui tesi spirituali, ecclesiologiche, politiche o scientifiche erano state condannate a Roma di porsi al riparo invocando tale tradizione, a volte a dispetto delle intenzioni dello stesso potere reale francese.

(A. TALLON)

Vedi anche

Conciliarismo; Concilio di Trento; Carlo Borromeo, santo; Châtillon, Odet de Coligny; Copernico, Niccolò, e copernicanesimo; Du Moulin, Charles; Enrico IV, re di Francia; Rivalta, età moderna; De Thou, Jacques-Auguste; Giansenismo; Rivolte

Bibliografia

DE THOU 1734, DURAND DE MAILLANE 1771, FRAGNITO 2002(a), GRES-GAYER 2002, NEVEU 1993, SOMAN 1972

Galluzzi, Maria Domitilla - Figlia di Ottavio Galluzzi e di Fiorenza Vertera, Servetta (questo il nome al secolo, in alcuni casi Severetta) nacque ad Acqui nel 1595. Entrò nel monastero delle cappuccine di Pavia nel 1616 e subito si segnalò per singolari esperienze mistiche. Nel 1619 ebbe una prima illuminazione circa la regola di santa Chiara. Pochi anni dopo manifestò altre esperienze mistiche che le avrebbero fatto rivivere la passione e che sarebbero state trasmesse in una serie di manoscritti intitolati *Passioni*. Questo tipo di fenomeni si sviluppò sino al 1629 quando cominciò un graduale ritorno alla normalità. Con i fenomeni mistici arrivò la celebrità. Per alcuni anni il nome di Domitilla fu conosciuto anche fuori Pavia. Non mancarono denunce che la indicavano come collusa con il demonio, come simulatrice e come posseduta; ma, sino alla fine degli anni Cinquanta del secolo XVII, tali accuse portarono solo a interventi di controllo del vescovo senza che si aprissero procedimenti giuridici. A seguito dell'allarme suscitato dalla scoperta della diffusione dei pelagiani, la Congregazione del Sant'Uffizio venne a sapere che Domitilla era stata in contatto con Francesco Giuseppe Borri e che forse, nel suo prestigio di mistica, aveva cercato una conferma soprannaturale al suo proprio carisma. Domitilla pertanto fu interrogata nel monastero nel 1658, e le furono mostrate delle lettere da lei inviate a Borri. Dall'escussione di numerosi testimoni, membri del gruppo dei pelagiani, a Roma si comprese che Domitilla aveva avuto quei contatti epistolari anche se si sforzava di smentirlo. Il coinvolgimento nell'affare dei pelagiani spinse i giudici della fede a vagliare la produzione manoscritta e quella relativa alle esperienze mistiche di Domitilla, che circolava nei monasteri e negli ambienti devoti e che, sino ad allora, era stata trascurata. In data 21 gennaio 1659 fu emesso un decreto inquisitoriale che ingiungeva a Domitilla di interrompere ogni rapporto epistolare o contatto con persone esterne al monastero. In sostanza le si imponeva di tornare al ruolo di comune religiosa claustrale. Incaricato di dare un parere sulle sue opere manoscritte fu il cistercense Giovanni Bona, che espresse un giudizio totalmente negativo. Il 4 aprile del 1660 ebbe luogo un secondo interrogatorio della donna. In quell'occasione le domande si indirizzarono a sondare sia i legami con Borri sia la natura delle visioni. Nonostante alcuni tentativi fatti dalle successive superiori del monastero per riaprire il caso

e cancellare gli effetti dell'indagine, da Roma non vi furono risposte. Ormai silenziosa Domitilla morì nel monastero di Pavia nel 1671.

(P. FONTANA)

Vedi anche

Borri, Francesco Giuseppe; Pelagiani; Quietismo

Bibliografia

BELARDINI 1998, FONTANA 2007, GALLUZZI 2003

Gambara, Giovan Francesco - Nato a Brescia nel 1533, Giovan Francesco Gambara cominciò presto una carriera ecclesiastica che – con l'aiuto del potente zio, il cardinale Uberto Gambara – gli procurò vari benefici già prima di compiere venti anni (a Palazzo, Cremona, Acquanegra e Verola). Studiò giurisprudenza a Padova, Bologna e Perugia, dove conseguì la laurea in *utroque iure*. Anche al di fuori dell'ambiente ecclesiastico il giovane nobile bresciano, evidentemente dotato di grande talento, era stimato per le sue capacità retoriche e il suo giudizio politico. Dal pontificato di Giulio III in poi rivestì diverse cariche presso la Curia romana. Nel 1561 (durante il pontificato di Pio IV) riuscì a entrare nel Sacro Collegio. La sua nomina a cardinale avvenne durante l'ultima fase del Concilio di Trento, dove fu inviato per assistere alle ultime sessioni. Nel conflitto che allora esplose tra i moderati e gli intransigenti all'interno della Curia romana e del Sacro Collegio, Gambara prese partito per Michele Ghislieri (nemico giurato di Giovanni Morone), appoggiandolo anche durante il conclave del 1565. Così tra tutti i cardinali a cui furono affidati alti compiti di governo sotto il pontificato di Pio V, Gambara poté godere di una particolare posizione di fiducia. Nel 1566, inoltre, Ghislieri lo chiamò quale suo stretto consigliere – insieme ai cardinali Bernardino Scotti, Scipione Rebiba e Pedro Pacheco – per sedere al vertice della Congregazione del Sant'Uffizio. Gambara fu perciò protagonista dei clamorosi processi intentati contro Pietro Carnesecchi, Niccolò Franco e l'ex-governatore di Roma Alessandro Pallantieri, che terminarono con la condanna a morte degli accusati. Prese inoltre parte alla fase romana della causa, meno esemplare, contro l'arcivescovo di Toledo Bartolomé de Carranza. Sotto il pontificato di Gregorio XIII, dopo l'abiura di Carranza e la morte del prelado, avvenuta poco tempo dopo (1576), uno degli accusatori, Gaspar de Quiroga, ottenne con l'intervento decisivo di Gambara l'importante arcivescovado di Toledo e la porpora cardinalizia.

Nell'anno in cui Gambara veniva nominato membro del Sant'Uffizio gli fu assegnato anche il vescovado di Viterbo. L'intenzione di papa Ghislieri era quella di risistemare una diocesi che durante tutta la prima metà del XVI secolo era stata pervasa di idee e pensieri eterodossi, in particolar modo da quando Alessandro VI vi aveva inviato i frati savonaroliani. All'inizio degli anni Quaranta del XVI secolo attorno al legato Reginald Pole si era poi costituita una cerchia eterodossa (gli 'spirituali', circolo a cui appartenevano tra gli altri Marcantonio Flaminio, Pietro Carnesecchi, Alvise Priuli e Vittore Soranzo) verso la quale all'interno della Curia pontificia i difensori dell'ortodossia nutrivano non pochi sospetti e aprirono indagini. Il 5 maggio 1587, a 54 anni, Gambara morì a Roma. Conformemente ai suoi desideri, fu sepolto nel santuario della Madonna della Quercia, ubicato a metà strada tra Viterbo e la sua residenza di Bagnaia e che, sotto i pontificati di Pio V e dei suoi immediati successori, divenne il simbolo di una doppia vittoria della Chiesa, contro i nemici esterni (i turchi) e contro i nemici interni (gli eretici).

(A. KOLLER)

Vedi anche

Brescia; Carnesecchi, Pietro; Carranza, Bartolomé de; Concilio di Trento; Flaminio, Marcantonio; Franco, Nicolò; Gregorio XIII,

papa; Morone, Giovanni; Pio V, papa; Pole, Reginald; Priuli, Alvise; Soranzo, Vittore; Valdesianesimo

Bibliografia

FIRPO-MARCATTO 1998-2000, KOLLER 2005

Gambona, Lucia - Di modesta condizione, originaria di Gentilino (nel Luganese, diocesi di Como), la Gambona vestì l'abito delle orsoline, continuando peraltro a vivere con la madre. Dal 1660 la giovane cominciò a soffrire, secondo le sue dichiarazioni, tormenti diabolici e stati estatici; proclamava inoltre di ricevere rivelazioni da Margherita da Cortona. Gambona esercitava su molti devoti una notevole influenza, che finì per suscitare la preoccupazione delle autorità ecclesiastiche. Visse per decenni a Milano, ove era stata trasferita; qui raccolse seguaci, non solo a livello popolare. Fu costantemente oggetto di sorveglianza, e dal 1690 fu incarcerata e sottoposta a processo.

Stigmatizzata e visionaria, sosteneva di operare fatti straordinari nel sonno (ad esempio, battezzare bambini ancora nel ventre della madre), e di poter agire a suo piacimento, autorizzata da Cristo stesso, che – a suo dire – «è sopra la Chiesa». Negava l'esistenza del peccato originale. Gli inquirenti la ritennero persona mentalmente squilibrata, ma anche «illusa dal diavolo». Il misticismo smodato e la autoproclamazione di santità attiravano negativamente l'attenzione, in un periodo nel quale le autorità ecclesiastiche erano particolarmente prevenute contro la 'affettata santità', specialmente femminile, e contro le tendenze quietistiche. Fondamentali sono le accuse di non rispettare lo 'stile' della Chiesa della Controriforma e di non giovare in alcun modo alla fede.

Presso l'ACDF si conserva ampia documentazione in merito, tra cui anche testi dettati dalla stessa Lucia Gambona.

(P. VISMARA)

Vedi anche

Beatas, Portogallo; *Beatas*, Spagna; Canonizzazione dei santi; Carlini, Benedetta; Como; Di Marco, Giulia; *Discretio spirituum*; Donne e Inquisizione; Fabbri, Francesca; Ferrazzi, Cecilia; Fiascaris, Marta; Finzione di santità; Janis, Maria; Mellini, Angela; Quietismo; Roveri, Lucia; Scorza, Maria Simonetta

Fonti

ACDF, S. O., St. St., C 1-e, -f
BAB, ms. B 1888

Bibliografia

NICCOLI 1991, SIGNOROTTO 1991(a)

García de Trasmiera, Diego - Nel corso del XVII secolo l'Inquisizione spagnola entrò in una fase di stallo. Durante il regno di Filippo IV, tuttavia, prendendo a modello il sistema politico di Filippo II, si cercò di recuperare il prestigio dell'istituzione nell'ambito di un programma più ampio di cambiamento politico e di riforma della monarchia spagnola nel tentativo di fronteggiarne la decadenza. In tale progetto di recupero del prestigio intellettuale e sociale del Sant'Uffizio iberico ebbe un posto di rilievo don Diego García de Trasmiera. Originario di Valladolid, nato nel 1604, signore di Hermedes, cavaliere di Santiago, studiò nelle Università di Alcalá de Henares e di Valladolid, da dove partì per occupare un canonicato a Palencia; in seguito fu nominato inquisitore di Valencia. Nel 1634 si recò in Sicilia come sostituto di Luis de Cotoner nella Visita del tribunale di Palermo. Lì si trovò a contatto con un ambiente di corruzione e di demotivazione dei ministri dell'Inquisizione a causa della perdita di potere e di reputazione del tribunale seguita alla *Concordia* del 1635. Conclusa l'ispezione Trasmiera ricevette l'ordine di fare ritorno in Spagna (2 settembre

1638); e i suoi resoconti, nonché la sua visione circa il modo di superare la crisi, fecero sì che gli fosse revocato il mandato. Qualche anno dopo, il 23 febbraio del 1639, ricevette però il titolo di inquisitore di Sicilia e in quell'arco di tempo vide la luce uno dei suoi testi più incisivi, dedicato ai caratteri della giurisdizione inquisitoriale, i *De polygamia et polyviria libri tres* (Palermo 1638). In quel lavoro Trasmiera confuta le pretese dei tribunali ordinari di conoscere le cause di bigamia e mostra di aderire a una visione filosofica eminentemente stoica: l'autore scrive infatti di ammirare l'opera di Justus Lipsius e critica violentemente il relativismo e lo scetticismo di Michel de Montaigne. La figura di Trasmiera si colloca così all'interno di un ricco dibattito intellettuale ma su un fronte ampiamente minoritario, visto che si tratta di un autore molto poco conosciuto in Spagna e che la sua opera fu commentata e discussa in un ristretto circolo di eruditi legati a Francisco de Quevedo. Dal punto di vista giuridico Trasmiera seguiva la dottrina di Luis de Páramo, sottolineando l'*utilitas* dell'istituzione inquisitoriale. Qualche anno dopo, nello *Stimulus fidei, sive de obligatione revelandi haereticos* (Palermo 1642), Trasmiera avrebbe volto la sua attenzione di giurista e di scrittore all'esaltazione del ruolo del tribunale per la stabilità e la pace della comunità civile.

Ma la sua attività andò ben oltre il semplice esercizio intellettuale. A partire dal 1640 infatti tornarono a farsi aspri in Sicilia i conflitti tra autorità civili e autorità inquisitoriali. Nel 1642 il Senato di Palermo si rifiutò di assistere agli *autos de fe* per non subire le abituali umiliazioni di etichetta che gli inquisitori di solito gli infliggevano; e altrettanto fecero numerose corporazioni e i casati aristocratici. Proprio nel momento in cui l'Inquisizione perdeva visibilità pubblica e sembrava isolata si verificò tuttavia la rivolta del 1647, e García de Trasmiera colse in essa la grande opportunità per rimettere il tribunale al centro della vita politica siciliana. Egli ebbe infatti un ruolo da protagonista nei tumulti del 20 e del 21 maggio, riuscendo a pacificare la folla e facendo in modo che l'*auto de fe* del 2 giugno simboleggiasse il recupero di Palermo alla 'normalità'. La rivolta napoletana del 7 luglio, però, in gran parte ispirata dai cambiamenti ottenuti in Sicilia con la riduzione delle gabelle e un maggiore ruolo politico del popolo minuto, finì per contagiare la Sicilia nel mese di agosto. La fiducia delle maestranze nel potere mediatore di Trasmiera era tale che il 15 dello stesso mese non esitarono a offrirgli un posto nel consiglio di governo guidato da Giuseppe d'Alessi. L'inquisitore ebbe sempre molto chiaro che per superare la crisi era necessario riequilibrare la bilancia dei poteri all'interno della città e del regno; a tal fine, il popolo avrebbe dovuto avere un peso maggiore nel municipio e il potere del baronato avrebbe dovuto essere ridotto, tanto nei centri urbani quanto nell'insieme del regno. Il viceré, Pedro Fajardo Zuñiga Y Requesens, marchese de los Vélez, gli lasciò campo libero per costruire un nuovo contesto politico in cui l'Inquisizione avrebbe dovuto configurarsi come istanza indipendente e arbitrale, garante della conservazione del regno per la Corona. In modo ritualizzato l'esecuzione di d'Alessi e dei suoi compagni, effettuata personalmente da Trasmiera il 22 luglio, sottolineò il nuovo carattere dell'istituzione che, in seguito, tra il 1649 e il 1652, avrebbe vigilato sulla lealtà dei siciliani e avrebbe agito come apparato di controllo politico, sventando diverse congiure e complotti con azioni repressive discrete, incarcerazioni segrete e scomparse. L'inquisitore non agì per conto proprio e a proprio rischio: la sua attività, semmai, si iscrisse all'interno delle direttive emanate dalla *Suprema* e questo può evincersi dalla sua attività intellettuale, visto che in quel frangente Trasmiera fu in grado di scrivere e di pubblicare due opere di carattere morale e di pietà: la *Epítome de la Santa vida y relación de la gloriosa muerte del venerable Pedro de Arbués* (Monreale 1647) e la *Vita della venerabil madre Orsola Benincasa* (Monreale 1648). È da segnalare poi che la sua attività politica nelle fasi della rivolta si legava idealmente al progetto dell'inquisitore generale Diego Arce Reinoso, che volle fare di Pedro Arbués il martire dell'Inquisizione e un utile punto di riferimento da venerare per collocare

il Sant'Uffizio nell'immaginario collettivo attraverso l'inserimento della sua ricorrenza nel ciclo festivo annuale, come accadeva con i santi patroni di altre corporazioni e istituzioni. Attraverso il suo contributo all'esaltazione di Arbués, dunque, Trasmiera collaborò con Arce alla riabilitazione del Sant'Uffizio come foro ecclesiastico la cui autorità emanava dal pontefice e che costituiva una corporazione autonoma la cui funzione era quella di preservare la fede e di mantenere la quiete pubblica. I suoi servizi ottennero ricompensa e Trasmiera non tardò a essere promosso tornando in Spagna. Il 18 giugno 1654 fu nominato inquisitore di Toledo e in seguito ottenne un posto nel Consiglio di Navarra. Morì il 26 gennaio 1661 dopo essere stato eletto vescovo di Zamora senza riuscire ad assistere alla beatificazione di Arbués, sancita con una bolla di Alessandro VII il 27 aprile del 1664. In quell'anno, come omaggio postumo, fu ripubblicata la sua *Építome* e si riconosceva in tal modo pubblicamente il ruolo decisivo avuto da Trasmiera nella creazione del nuovo santo.

(M. RIVERO RODRÍGUEZ)

Vedi anche

Arce Reinoso, Diego; Benincasa, Orsola; Bigamia e poligamia, Italia; Corezione fraterna; Lipsius, Justus; Montaigne, Michel Eyquem de; Páramo, Luis de; Pedro Arbués, santo; Rivolte; Sicilia

Fonti

AHN, Inq, l. 897, ff. 115r-116v, *Instrucciones para la Visita de Bernardo Luis Cotoner*, 21 febbraio 1633; f. 141v, *título de inquisidor de Sicilia*, 23 febbraio 1639; f. 223r, *nombramiento al tribunal de Toledo*, 18 giugno 1654

Biblioteca Comunale di Palermo, ms. Qq. D. 47, ff. 150r-158v, *Origine del Tribunale d'Inquisizione nel Regno di Sicilia con un catalogo degli inquisitori dal 1252 fino al 1755* (anonimo)

Bibliografia

GARCÍA DE TRASMIERA 1638, GARCÍA DE TRASMIERA 1642, MARICHAL 1953, PUYOL BUIL 1993, RIVERO RODRÍGUEZ 2000, RIVERO RODRÍGUEZ 2004

Gardi, Giovanni Battista - L'11 febbraio del 1688 Cornelio Corradino dalla Balla, dottore in Legge di trentacinque anni, si presentò al Sant'Uffizio di Bologna per denunciare Giovanni Battista Gardi, sarto della stessa città. Davanti al vicario dell'inquisitore, frate Vincenzo Ferrari, dichiarò di avere ricevuto in prestito dal sarto un libro e di avere poi scoperto che si trattava di un testo posto all'Indice. L'aveva subito restituito ammonendo Gardi sul divieto di possedere tali scritture ma era stato brutalmente insultato. L'uomo gli aveva replicato di consultare l'Indice solo per scoprire quali fossero i libri proibiti, perché allora vi sarebbe stato «qualche cosa di buono» (BCA, ms. B1884, f. 543). Cornelio riferì anche che il sarto aveva detto a dei conoscenti di dubitare della facoltà del pontefice Innocenzo XI di emanare scomuniche che riguardassero la sfera temporale e concluse la denuncia facendo i nomi dei 'complici', fra i quali figurava quello di Ercole Rivani, capitano di milizie. Il 27 febbraio Cornelio si ripresentò davanti al vicario per completare la denuncia e per alleggerire definitivamente la propria coscienza, e riferì che Gardi aveva accusato Innocenzo XI di quietismo, affermando persino che aveva dovuto abiurare. Secondo Cornelio, il sarto avrebbe sostenuto che il papa aveva intenzione di riconoscere pubblicamente il quietismo, e a tal fine aveva nominato dei cardinali quietisti, sperando in una loro futura elezione al soglio pontificio per affermare l'eresia all'interno della Curia. Cornelio aggiunse ancora di avere sentito Gardi lodare l'*Historia del Concilio di Trento* di Paolo Sarpi e di avere sostenuto che gran parte dei libri proibiti erano censurati in quanto veritieri.

Dopo la prima deposizione di Cornelio la macchina inquisito-

riale si era già innescata. I mandatari, coadiuvati dal fiscale del Sant'Uffizio, sequestrarono presso i locali presi in affitto del sarto diversi manoscritti. Si trattava di numerose pasquinade di tono anticlericale; sonetti che ridicolizzavano i conclavi del tempo; poesie agnostiche ed un libretto manoscritto intitolato *Regole e istruzioni di Sig.ri li discepoli di S. Agostino dell'unione*, in cui veniva esaltato il giansenismo e la dottrina della predestinazione. Venuto a conoscenza della perquisizione, Gardi decise di presentarsi spontaneamente dal vicario del Sant'Uffizio. L'uomo dichiarò di avere quarantanove anni e di essere figlio di Domenico, ma di non conoscere il motivo delle perquisizioni effettuate nella sua casa e bottega. Quando il vicario gli mostrò i manoscritti sequestrati, Gardi li riconobbe come propri; tuttavia chiari che si trattava di materiale ereditato dal fratello Andrea, morto intorno al 1682. Il sarto fu dimesso ma venne condotto preventivamente nelle carceri del Sant'Uffizio di Bologna. Le discussioni tra Gardi, Ercole Rivani e gli altri compagni di conversazione si erano incentrate particolarmente sulla vicenda dei 'quartieri', che aveva contrapposto Luigi XIV a Innocenzo XI. Gli inviati dei sovrani stranieri a Roma infatti godevano di una zona franca, in cui la polizia pontificia non aveva alcuna autorità. Ma negli anni Settanta del Seicento la situazione era degenerata: molti malfattori si rifugiavano nei 'quartieri' per eludere la giurisdizione romana ordinaria. Inoltre le immunità doganali di cui godevano gli inviati iniziarono a danneggiare economicamente lo Stato pontificio. Innocenzo XI, papa riformatore, decise di porre fine al sistema, ottenendo il consenso di gran parte dei sovrani europei, ma la Francia si oppose fermamente. La vicenda provocò una lunga serie di incidenti e di controversie diplomatiche, culminate nel 1687 con la nomina del nuovo ambasciatore di Francia. Innocenzo XI, che non gli era ostile, fece sapere al governo francese che sarebbe stato ricevuto alla sua corte solo dopo la rinuncia al quartiere. Con la bolla del 12 maggio 1687, infatti, il papa dichiarò soppressa la libertà di quartiere. Luigi XIV, irritato dall'iniziativa, nel novembre dello stesso anno inviò a Roma l'ambasciatore con l'intenzione di riaffermare quel diritto. Il papa rispose negandogli l'udienza e infliggendogli una scomunica. Gardi e i suoi compagni, come depose Cornelio, erano contrari a quella scomunica perché una pena spirituale era stata usata nell'ambito di una disputa politica ossia di carattere temporale. Le testimonianze dei lavoratori di bottega e dei conoscenti, registrate nei mesi successivi alla carcerazione di Gardi, presentano l'uomo come un acceso sostenitore della Francia e come un polemico denigratore dei pontefici del tempo. I papi, avrebbe sostenuto Gardi, «s'usurpano più autorità che non havea S. Pietro» (BCA, ms. B1884, f. 559) e trascuravano la Chiesa dei vescovi, in particolare quella di Bologna. La simpatia del sarto verso la Francia fu confermata dal suo interesse per le opere di Louis Maimbourg, un gesuita che nel 1681 era stato costretto ad abbandonare la Compagnia per la sua difesa dei diritti della Chiesa gallicana. I suoi testi erano stati condannati qualche mese prima dalla Congregazione del Sant'Uffizio e furono posti all'Indice nel 1680 (ACDF, S.O., *Decreta* 1680, 12 dicembre, c. 258v).

Nei mesi successivi continuarono le indagini e gli interrogatori del vicario e vennero raccolte numerose testimonianze contro il sarto e Rivani; ma il 30 marzo 1688 Gardi fu dimesso dal carcere. L'uomo, infatti, era stato colto da un'infermità e gli era stata concessa la possibilità di continuare la detenzione nella propria casa grazie a una fideiussione offerta dal medico curante, Antonio de Giavarini. Il 10 luglio, quattro mesi dopo la convalescenza, Gardi fu riconvocato dal vicario del Sant'Uffizio per un ultimo interrogatorio. Ormai le testimonianze a conferma della denuncia di Cornelio erano più che esaurienti; tuttavia il giudice della fede voleva avere altre spiegazioni sulle letture del sarto. Gardi dimostrò di ricordare bene gli argomenti di cui parlavano i testi consultati, ma alla domanda se avesse mai pensato che si trattasse di letture proibite, l'uomo mostrò il suo rammarico per non avere

avuto l'accortezza di consultare l'Indice. Si giustificò, spiegando di non esserne stato a conoscenza. Il vicario chiese anche delle composizioni poetiche e delle pasquinate sequestrate, e Gardi dichiarò di non conoscerne l'autore e ribadì la provenienza del materiale come eredità ricevuta dalla morte del fratello *uterino* Andrea. Ammise anche di avere letto le composizioni, ma incalzato dai moniti del vicario, rispose: «capisco l'errore che ho fatto di legere e tenere le dette composizioni, e mi dispiace d'haverlo fatto, e ne dimando perdono a Dio» (BCA, ms. B1884, f. 506). Infine fu invitato a dire cosa pensava dell'autorità dell'Indice, del potere dei pontefici, della potestà spirituale, dell'arma della scomunica, e di tutti gli altri argomenti che lo avevano portato davanti al Sant'Uffizio. Lo stesso giorno gli furono letti gli atti del processo che provavano la sua colpevolezza. Il sarto rifiutò di avvalersi dell'avvocato d'ufficio per formulare la difesa, affidandosi alla misericordia del tribunale. Il vicario rimandò Gardi al carcere domiciliare.

Il 22 e il 27 agosto 1688 dello stesso anno furono emesse le sentenze nei confronti di Gardi e Rivani. Entrambi, oltre che alle consuete penitenze salutari, furono condannati al divieto assoluto di lasciare la città di Bologna per un periodo indeterminato e all'obbligo di presentarsi al Sant'Uffizio ogni volta che ne fosse fatta richiesta. L'11 febbraio 1692 il vicario generale arcivescovile Bonaventura Martinelli scrisse una lettera all'inquisitore e al suo vicario in cui chiese la grazia per Gardi. Erano passati quattro anni dal processo, e la condotta del sarto era stata ineccepibile. La restrizione impostagli stava creando un grave pregiudizio per la sua vita e per la sua attività. L'inquisitore recepì la supplica e accordò la grazia al sarto anticlericale.

(G.L. D'ERRICO)

Vedi anche

Bologna; Francia, età moderna; Gallicanesimo; Giansenismo; Indici dei libri proibiti, Roma; Pasquino; Quietismo; Sarpi, Paolo; Scomunica; Stato pontificio

Bibliografia

BATTISTELLA 1905, CANOSA 1986-1990, PASTOR 1886-1933

Gargnano, Domenico da - Predicatore e teologo domenicano, inquisitore prima a Bologna (1485-1489) e poi a Mantova (1490-1511), Domenico di Pietro Pirri (o de Pirras) da Gargnano (detto anche Domenico da Brescia, attivo tra il 1465 e il 1511) intraprese una dura persecuzione contro le streghe. Membro della Congregazione domenicana di Lombardia, terminati gli studi iniziali nel 1465 accettò la nomina a maestro degli studi nello *Studium generale* domenicano di Bologna; vi insegnò per parecchi anni e, dopo aver conseguito la laurea in Teologia, vi divenne reggente negli anni 1477-1481. Nel 1485 fu nominato inquisitore di Bologna e pronunciò una predica pubblica in cui delineò gli obblighi necessari a conservare la retta fede.

Negli ultimi anni del Quattrocento fra' Domenico stabilì stretti legami con le sante vive domenicane: Osanna Andreasi, Stefana Quinzani e Lucia Brocadelli. Il 17 febbraio 1497 a Crema, e ancora il 16 luglio 1500 a Mantova, fu testimone delle estasi della passione avute dalla Quinzani e firmò per certificarle. Nel 1497 fu inviato a Viterbo, dove il 24 aprile condusse il primo esame delle esperienze mistiche della Brocadelli, e il 27 aprile firmò l'*instrumentum publicum* che confermò l'autenticità delle stimmate della donna domenicana. L'incarico gli derivò forse da una precisa richiesta di Ercole I d'Este, patrono della Congregazione domenicana di Lombardia. Le lettere dell'Este attestano infatti i tentativi di fra' Domenico di aiutare il duca di Ferrara nell'attuazione del suo progetto di trasferire la Brocadelli a Ferrara (un progetto che divenne finalmente realtà nel maggio del 1499).

Durante il suo incarico come inquisitore di Mantova, fu impe-

gnato soprattutto nella caccia alle streghe. In una serie di lettere degli anni 1505-1508 inviate al marchese di Mantova, Francesco Gonzaga, fra' Domenico tentò di guadagnare il suo appoggio nella repressione di quella che descrisse come la setta organizzata, eretica e pericolosa delle streghe. Nella prima lettera del 10 gennaio 1505 informò il marchese dell'arresto dello stregone Bartolomeo Arcero, e lo esortò a «dare ogni favore ala sancta fede e al'officio [...] acìo che questa secta heretica de strie e strioni lo possa [s]radicare» (ASMt, Gonzaga, b. 2465). Il Gonzaga in apparenza disapprovava la persecuzione condotta dall'inquisitore, e così fra' Domenico si rivolse a Osanna Andreasi per chiederle di intervenire in suo favore. Nel marzo del 1505 la santa viva stilò per il marchese una lettera invitandolo «a non impedire li frati [...] acìo che possano [s]radicare la setta deli infideli» (ASMt, Gonzaga, b. 2465). E anche se il Gonzaga rassicurò subito la sua amata profetessa di corte sul fatto che non stava affatto cercando di ostacolare la persecuzione degli eretici intrapresa da fra' Domenico, l'inquisitore continuò a mandargli lunghe lettere, prospettando l'urgente necessità di procedere in modo più rigoroso contro lo stregone Bartolomeo e i suoi complici. A quel punto fra' Domenico iniziò a interessarsi di sospette attività diaboliche nel villaggio di Cavriana, dove il suo vicario condusse diversi processi che si conclusero con la condanna e l'esecuzione di una strega recidiva e con il rogo dei resti esumati di un'altra strega. Il vicario di fra' Domenico fece anche destituire il parroco del luogo che si era rifiutato di assistere nella repressione della stregoneria. Nel 1507 inoltre fra' Domenico chiese l'aiuto del marchese per facilitare l'arresto di una «stria e malefica, detta la Gença» (ASMt, Gonzaga, b. 2470, c. 413). Gença potrebbe essere la donna di Volta che dopo essere stata condannata da Pirri per stregoneria, fu bruciata sul rogo a Mantova nel 1507 assieme a un'altra presunta strega. Successivamente, in una lettera del 7 aprile 1508, fra' Domenico descrisse l'interrogatorio di una donna la cui confessione, fatta «senza tormenti e menage», provava l'urgente necessità di una spietata persecuzione contro le malefiche (ASMt, Gonzaga, b. 2472, c. 670). La descrizione degli orrendi peccati della strega fornita in quella lettera rispecchiava i principali argomenti del *Malleus maleficarum* e del trattato *De strigiis* che il collega inquisitore Bernardo Rategno stava scrivendo in quel periodo. Nondimeno, deludendo lo zelo del frate, la strega confessò ebbe una punizione relativamente mite. Il 2 luglio dello stesso anno fu portata «sopra uno asinello [e] cum una gran mitra ha scorsa tutta la terra» (*ibid.*).

Nel 1511 l'inquisitore si rivolse contro don Pietro di Lucca, un canonico regolare di Sant'Agostino accusato di predicare che Gesù Cristo era stato concepito non nel grembo di Maria ma piuttosto in tre gocce di sangue vicino al suo cuore. Fra' Domenico denunciò Pietro alla Sede Apostolica, e Giulio II incaricò i cardinali Domenico Grimani e Antonio del Monte di investigare sul caso. I cardinali convocarono sia il giudice che don Pietro a Roma, dove quest'ultimo si giustificò sostenendo di avere presentato la sua tesi soltanto come opinione pia e non come verità. I cardinali decisero allora di fare esaminare l'insegnamento di don Pietro da una commissione di tredici teologi. Fu Girolamo Armellini, un altro inquisitore della Congregazione lombarda, a rivolgersi ai membri della commissione affinché assolvessero don Pietro, pur giudicando le sue tesi come eretiche; e un breve papale del 7 settembre 1511 confermò ufficialmente la condanna delle opinioni di don Pietro sull'incarnazione. Non disponiamo di documenti sulle attività di fra' Domenico dopo il 1511, ma nel 1517 il suo confratello e ammiratore Leandro Alberti notò che, a causa dell'età avanzata, l'inquisitore, un tempo formidabile, faceva ormai fatica a camminare.

(T. HERZIG)

Vedi anche

Alberti, Leandro; Armellini, Girolamo; Mantova; Rategno, Bernardo; Stregoneria, Italia

Fonti

ASMt, *Gonzaga*, b. 2465 (lettere di fra' Domenico a Francesco Gonzaga del 10 gennaio, 4 aprile, 7 aprile e 30 luglio 1505, e di Osanna Andreasi, 2 [?] marzo 1505, sempre al Gonzaga); b. 2470, c. 413 (lettera di fra' Domenico a Francesco Gonzaga, 1507, s.d.); b. 2472, c. 670 (lettera di fra' Domenico a Francesco Gonzaga, 7 aprile 1508); b. 2913 (*Copialettere ordinari*, l. 186, c. 58r)

Bibliografia

ALBERTI 1517, D'AMATO 1988, DAVARI 1973, HERZIG 2008(a), LUZIO-RENIER 1899, TAVUZZI 1997, TAVUZZI 2007, ZARRI 1990

Gassendi, Pierre - Pierre Gassendi (o Gassend), nato nel 1592 a Champsercier vicino a Digne in Provenza, studiò ad Aix e ad Avignone, fu ordinato sacerdote nel 1616 e nel 1617 fu nominato professore di Filosofia all'Università di Aix. Passò il resto della sua vita come studioso itinerante tra Parigi e la Provenza, insegnando, tra le altre cose, Retorica a Digne, Filosofia ad Aix e Matematica a Parigi, dove morì nel 1655. Non era soddisfatto della filosofia aristotelica, che aveva imparato all'università e che egli stesso insegnava, per cui rivolse il suo interesse verso altre tradizioni della Grecia antica per sostituire il pensiero dello Stagirita. Preferì in particolare le idee degli antichi atomisti e cercò di elaborare una filosofia atomistica che potesse conciliarsi con la dottrina cattolica e sostituire il dominante aristotelismo. Attinse molto alla filosofia epicurea, ma rifiutò le sue nozioni del *clinamen*, dell'eternità e dell'infinità degli atomi, ponendo l'accento sulla provvidenza divina e insistendo sull'esistenza di un *animus* umano, o animo razionale, immateriale e perciò immortale (Gassendi ammise anche che l'*anima* inferiore posseduta da tutti gli animali era materiale). In ambito epistemologico fece propri gli attacchi degli scettici sulla conoscenza certa e rifiutò i tentativi fatti da Cartesio di stabilire la certezza attraverso metodi razionali e deduttivi. Al contrario, egli sostenne che si può solo sperare di raggiungere una conoscenza *probabile*, basata sulle osservazioni empiriche. Partecipò anche alle discussioni contemporanee su astronomia, astrologia, fisica e su altri aspetti della filosofia naturale. Nel 1632 pubblicò uno studio sul passaggio di Mercurio attraverso il sole e impiegò le proprie scoperte per formulare degli argomenti a favore della cosmologia di Johannes Kepler. Fu uno dei primi fautori della fisica galileiana e accettò l'errata argomentazione scientifica di Galileo secondo cui le maree provverebbero il duplice moto della terra (rotazione attorno al proprio asse e orbita intorno al sole). Gassendi sottoscrisse anche l'approccio galileiano all'esegesi: pur considerando la Scrittura come una fonte di conoscenza certa, egli credeva che essa parlasse un linguaggio semplice e comune mirante a raggiungere un vasto pubblico. Perciò sostenne che non si doveva leggere la Bibbia solo alla lettera.

Tuttavia, dopo la condanna di Galileo del 1633 Gassendi fece sentire meno il suo appoggio alle idee galileiane. Nel 1641 condusse degli esperimenti a bordo di una nave e annunciò di aver confermato le tesi di Galileo sulla relatività del moto. Ma per altro verso osservò prudentemente che tali esperimenti non confermavano l'eliocentrismo ma provavano soltanto che i test fisici non potevano essere usati per discernere il vero tra le cosmologie. Di fatto, si dichiarò disponibile a sottomettersi alle opinioni della Chiesa in materia di moto terrestre, e ribadì in altra sede la sua subordinazione «alla Sola Chiesa Santa, Cattolica, Apostolica e Romana della quale io sono un *alumnus* e per la cui fede sono pronto a versare il mio sangue» (GASSENDI 1658: III, 101) e la sua approvazione per ogni censura formulata dalle gerarchie. A dispetto delle sue dichiarazioni, nel 1642 l'uscita dell'opera sul moto (*De motu impresso a motore translato*) gli attirò il sospetto che stesse abbracciando il copernicanismo condannato in seguito al processo contro Galileo. Il gesuita Pierre Le Catre, in particolare, fece obiezioni contro l'adesione da parte di Gassendi alla teoria

galileiana delle maree – un argomento in favore del reale (e non meramente ipotetico) moto della terra. Altri gesuiti e il frate minore Marin Mersenne attaccarono pure la sua fisica – e per estensione quella di Galileo, come risultava dalla pubblicazione, due anni prima, dei *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*. Diversamente da Galileo, tuttavia, Gassendi non fu oggetto di inchieste e non venne condannato dall'Inquisizione, in virtù del suo *status* clericale, delle sue amicizie influenti o della sua esplicita deferenza nei confronti dell'autorità della Chiesa cattolica.

(J. SEITZ)

Vedi anche

Atomismo; Copernicanesimo; Descartes, René; Galilei, Galileo; Scienze della natura

Bibliografia

GALLUZZI 1993, GASPARRI 2008, GASSENDI 1658, JONES 1981

Gemelli, Agostino - Agostino Gemelli (1878-1959), al secolo Edoardo, esemplifica le complesse e ambivalenti articolazioni del consenso e del *modus vivendi* della cultura e del cattolicesimo con il regime mussoliniano. Attivo organizzatore culturale fin dai primi anni del Novecento, acquisì un ruolo di protagonista della vita politica e intellettuale del Ventennio grazie alla fondazione dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano nel 1921. La sua creazione e la successiva difesa della sua autonomia istituzionale e culturale rappresentarono il movente primario di Gemelli, che riuscì nel risultato per la capacità di intessere relazioni fruttuose con il fascismo e per la scaltrezza con cui seppe muoversi nei suoi variabili equilibri, alternando riconoscimenti a scontri, con l'avallo costante delle gerarchie vaticane e di Pio XI in particolare. La capacità di Gemelli di convivere attivamente con il regime fu all'origine della sua fama negativa – autoritarismo, antisemitismo e razzismo e una sostanziale prossimità con il fascismo – che a lungo l'ha contraddistinto in sede storiografica. Di recente, l'accesso a fonti d'archivio ha permesso di articolare il giudizio su Gemelli, contestualizzando la sua figura all'interno della vita intellettuale e politica del primo Novecento, senza peraltro diradare del tutto le molte ombre addensate intorno al frate francescano.

Nato a Milano da famiglia della media borghesia, cresciuto in ambiente anticlericale e agnostico – il padre era massone, la madre imparentata con Agostino Bertani – nel 1896 Gemelli si iscrisse alla facoltà di Medicina di Pavia. L'incontro con Roberto Ardigò e Camillo Golgi, premio Nobel per la medicina nel 1906, lo portarono a un approccio materialista e positivista, indirizzandolo verso le scienze della natura e la biologia in particolare. Nel 1902 si laureò con la tesi *Note sull'embriologia e sull'anatomia dell'ipofisi*. A questo periodo risale il suo impegno socialista, inaugurato da un incontro con Filippo Turati: Gemelli fu militante e attivista, collaboratore del periodico socialista di Pavia, «La Plebe», partecipando attivamente ai moti del 1898. Agli ultimi anni del secolo data l'inizio della sua conversione, che fu più lunga e complicata di quanto le agiografie abbiano sostenuto. Il suo progressivo distacco dal positivismo e dal socialismo e il suo avvicinamento agli ambienti cattolici fu mediato attraverso la Federazione Universitari Cattolici Italiani (FUCI), la frequentazione del Seminario dei minori di Pavia e l'incontro con Pietro Maffi, matematico, astronomo, futuro arcivescovo, nonché direttore della «Rivista di fisica, matematica e scienze naturali», dove Gemelli pubblicò alcuni contributi. Il tornante decisivo fu l'anno di volontariato svolto come soldato di sanità presso l'ospedale militare di Milano iniziato nel novembre del 1902: l'anno successivo Gemelli fu battezzato e ammesso nell'Ordine dei minori con il nome di Agostino; nel 1904 entrò nel seminario di Dongio per studiare Teologia e Filosofia e riprendere gli studi scientifici. Preclusa l'attività medica dalle norme del

diritto canonico si orientò verso lo studio della psicologia sperimentale. Il 14 marzo 1908 Gemelli fu ordinato sacerdote.

Iniziò allora la sua attività di promotore culturale. Nel 1909, insieme ad altri, tra i quali Giulio Canella, il futuro 'smemorato di Collegno', sostenne la pubblicazione della «Rivista di filosofia neoscolastica», ricalcata sul modello della «Revue néoscolastique et de philosophie» promossa dal cardinale Joseph Mercier a Lovanio. Nell'autunno del 1914 fondò «Vita e pensiero», rivista culturale, nel cui primo numero pubblicò l'articolo *Medievalismo*, dove presentò il manifesto della propria proposta politico-culturale: una filosofia organica, tesa a superare le frammentazioni del sapere e il materialismo attraverso una gerarchia tra le discipline, dove la scienza era vincolata al rango di *ancilla theologiae* e la teologia di Tommaso d'Aquino figurava quale elemento fondatore di una *societas christiana*. La guerra lo chiamò quale capitano medico a Udine, al comando supremo. Qui egli aprì un laboratorio di psicofisiologia applicata per la selezione degli aviatori, e con una serie di articoli esaltanti patriottismo e nazionalismo, e con un'attiva collaborazione con le autorità militari si guadagnò fama e prestigio nazionali, che gli sarebbero tornati utili nella promozione della nuova università. Il 16 aprile 1919, insieme a Filippo Meda, fondò l'Istituto di studi superiori 'Giuseppe Toniolo', nucleo originario della futura Università Cattolica, divenuto ente morale il 20 giugno 1920 con l'avallo dell'allora ministro della Pubblica istruzione Benedetto Croce. Il riconoscimento vaticano giunse il 9 febbraio 1921, con un *breve* di Benedetto XV: l'Università Cattolica del Sacro Cuore fu inaugurata con le due facoltà di Filosofia e Scienze sociali. Due anni dopo, la riforma del sistema scolastico voluta da Giovanni Gentile aprì la strada al riconoscimento statale, che giunse con un decreto del 2 ottobre 1924.

La prospettiva politico-culturale di Gemelli era radicata nell'intransigentismo tardottocentesco. Per il frate Stato e società erano incentrati sul papato, mentre il tomismo costituiva un punto di riferimento per organizzare le discipline e i saperi in un ordine gerarchico il cui carattere essenziale era rappresentato dall'elemento spirituale: per questo, l'università milanese fu intitolata al Sacro Cuore, riallacciandosi alle discussioni sulla regalità sociale di Cristo e il fondamento spirituale della formazione individuale. Essa fu pensata quale fucina della futura classe dirigente che avrebbe dovuto innervare e 'battezzare' il regime per reindirizzarlo in funzione della conversione della società italiana. Nel fascismo, infatti, Gemelli – come molti tra i cattolici ai vertici della Chiesa – trovava un progetto che combatteva nemici comuni – individualismo, liberalismo, bolscevismo – e che poteva essere corretto attraverso il ripristino della centralità della Chiesa. Questa prospettiva si rafforzò nel 1929, quando il Concordato fornì a buona parte del cattolicesimo e delle sue gerarchie la convinzione di potere riconquistare la società italiana e cattolicizzare le istituzioni del regime.

Chiesa e regime erano comunque in competizione per l'indirizzò e l'egemonia politica e culturale sulla società italiana: è in questo quadro che si inserisce la fondazione dell'Università Cattolica e l'ambivalente rapporto di Gemelli con le istituzioni del Ventennio. In più occasioni, egli diede pubblici riconoscimenti e plausi al fascismo, laureò *ad honorem* molti dei suoi gerarchi, collaborò alla stesura dei progetti in qualità di membro del Consiglio superiore per l'Istruzione pubblica. Le sue relazioni con uomini come Roberto Farinacci e i pubblici elogi che non lesinò al fascismo non gli impedirono di essere strettamente sorvegliato e spiato già all'indomani del Concordato e fino al 1944. I vertici fascisti diffidavano di Gemelli poiché lo ritenevano portatore di un progetto al fondo autonomo e competitivo, destinato a entrare in rotta di collisione con la dottrina del regime e i suoi equilibri.

A pesare sulla vicenda di Gemelli sono tuttavia le sue parole e i suoi gesti che, pur contestualizzati e letti all'interno di questo progetto generale, restano marcati da segni e caratteri che si riallacciano a quella fama negativa. Emblematico il caso del discorso

pronunciato all'Università di Bologna il 9 dicembre 1939, per la commemorazione di Guglielmo da Saliceto. Gemelli chiuse il proprio discorso con una requisitoria antiebraica che rilanciava l'idea che nel destino del popolo ebraico fosse iscritta una colpa primigenia portatrice di una sorte di infelicità e persecuzione, di cui il clima degli anni Trenta e le leggi del '38 erano in qualche misura la conseguenza. Nel 1924, peraltro, l'antisemitismo di Gemelli si era già espresso in un brutale trafiletto su «Vita e pensiero», relativo al suicidio di Felice Momigliano, un testo poi maldestramente ritrattato. In questo senso, se i discorsi e gli argomenti di Gemelli non si discostavano molto dai termini dell'anti-giudaismo della tradizione cattolica, è altresì indubbio che l'aver pronunciato parole contro gli ebrei, all'indomani delle leggi antiebraiche del 1938, in un'istituzione universitaria incaricata della formazione delle nuove generazioni e in qualità di educatore, attribuisse a quegli interventi un peso e delle implicazioni che andavano oltre quella tradizione.

La collaborazione di Gemelli con il Sant'Uffizio fu intensa. Iniziò con la vicenda di Pio da Pietrelcina, per la quale nel 1920 presentò un referto medico-psicologico; proseguì con la denuncia all'Indice di testi su diversi argomenti e la frequente consulenza su temi concernenti la scienza, dall'evoluzionismo alla psicanalisi. Gemelli ebbe soprattutto un ruolo di rilievo nella condanna dell'attualismo di Giovanni Gentile e dell'idealismo in generale. Con Gentile si era scontrato a più riprese, in particolare al VII Congresso di Filosofia del 1929, dove aveva attaccato l'idea gentiliana di stato etico quale unione di fascismo e attualismo. Nello stesso anno aveva sollecitato direttamente il Sant'Uffizio perché aprisse una procedura contro lui e ne condannasse le opere. Il fascicolo fu aperto nell'agosto del 1932 e lo stesso Gemelli fu incaricato di esaminare gli scritti e di redigere un voto che fu firmato nel gennaio successivo con la proposta di condanna da estendersi agli *opera omnia* di Gentile. Dopo la messa all'Indice, avvenuta il 22 giugno 1934, che insieme a quella di Gentile condannò anche gli *opera omnia* di Benedetto Croce, Gemelli tornò ad occuparsi di Gentile per chiederne un'ulteriore condanna al Sant'Uffizio nel 1935.

Nel 1937 Gemelli fu nominato presidente della Pontificia Accademia delle Scienze, organismo la cui riorganizzazione gli era stata affidata da Pio XI. Tra il 1943 e il 1945 ospitò nei locali dell'università riunioni del CLN e cercò di sottrarre l'Università Cattolica agli interventi della Repubblica di Salò sospendendo le lauree. Al termine del conflitto, fu investito dal processo di epurazione che su indicazione alleata chiedeva la rimozione dei rettori attivi nel Ventennio. Parte dello stesso corpo accademico dell'Università Cattolica considerava problematica la sua permanenza ai vertici dell'università ma, forte dell'appoggio romano, Gemelli riuscì a conservare la carica di rettore.

Si attivò per l'ampliamento delle sedi e delle facoltà, fu nominato membro del Consiglio superiore della Pubblica istruzione e nel 1953 fu nominato rettore a vita con decreto del Presidente della Repubblica. Nel 1958 riuscì ad aprire una facoltà di Medicina con sede a Roma che gli fu in seguito intitolata. Morì il 15 luglio 1959.

(E. BETTA)

Vedi anche

Comunismo; Croce, Benedetto; Gentile, Giovanni; Pio da Pietrelcina, santo; Pio XI, papa; Razza

Bibliografia

BOCCI 2003, COSMACINI 1985, MANGONI 1986, RAPONI 1999, TURI 2006, VERUCCI 2006

Genova - L'Inquisizione a Genova fu affidata ai domenicani che la esercitarono, fino al termine del mandato di Girolamo Franchi

(1548-1567), attraverso un frate nominato dal maestro generale dell'Ordine tra una rosa di nomi concordati con la Repubblica, quindi con un giudice della fede nominato dal Sant'Uffizio di Roma. Sotto Pio IV, poi, le competenze dell'inquisitore si estesero a tutto il dominio della Repubblica, e non solo alla città di Genova, superando così le divisioni tra le diverse circoscrizioni diocesane. La definizione della struttura dell'ufficio avvenne a ridosso degli anni Cinquanta del Cinquecento, allorché, nell'ambito di un rapporto che si mantenne sempre improntato alla collaborazione, la Repubblica sancì la presenza accanto all'inquisitore di suoi rappresentanti: i «protettori del S. Officio». Costoro avevano formalmente compiti di assistenza e di cooperazione, soprattutto nel fornire il braccio armato; seguivano l'istruttoria, gli interrogatori, la tortura ed erano ammessi al giudizio con funzione consultiva. Inoltre nominavano insieme con l'inquisitore un laico di origini genovesi da ammettere tra i consultori che, con i teologi, potevano affiancare l'inquisitore; era previsto anche un laico di origine genovese nominato congiuntamente dall'inquisitore e dai protettori. In realtà la partecipazione dei protettori all'attività inquisitoriale fu sporadica e limitata alle cause in cui la Repubblica aveva un qualche interesse politico-giurisdizionale (come attesta anche la documentazione superstita conservata all'Archivio di Stato di Genova). Nel 1584 fu stimato che la loro presenza al momento del giudizio fosse occorsa in tre soli processi nel periodo 1540-1564 e dal 1568 in poi a una decina di casi in tutto, e per giunta limitatamente alla fase dei costituti.

Anche dal punto di vista delle risorse di uomini e di mezzi si deve attendere la metà degli anni Cinquanta del Cinquecento per le prime dotazioni dell'ufficio: un notaio laico si prestò all'incarico per il tribunale intorno a questa data, risolvendo il problema della trascrizione e della fede pubblica dei documenti processuali; dopo l'incendio che nel 1558 interessò la parte del convento di San Domenico dove aveva sede l'ufficio furono approntati nuovi locali, che nei decenni successivi vennero adeguati alle esigenze del tribunale con interventi di modesta entità; una rendita fu concessa da papa Pio V nel 1570 sui proventi derivanti dall'abbazia di S. Andrea a Sestri Ponente e nei primi anni Ottanta si lamentò da parte della Repubblica che l'inquisitore avesse introdotto la pratica della confisca dei beni. Per quanto riguarda, infine, la Confraternita dei crocesignati, istituita presso la cappella conventuale di S. Pietro Martire, da una informativa tardoseicentesca sappiamo che fu creata prima del 1520 e che nel 1543 furono approntati gli statuti; tuttavia non siamo in grado di valutare l'effettiva portata di un impegno che consisteva formalmente nel voto «di pigliar la croce e di difendere la fede contro li perversi heretici, promettendo obediencia al padre inquisitore in tutto quello si appartiene al suo officio, obligando la robba e persona quando sia bisogno per la Santa Inquisitione ad ogni richiesta di esso inquisitore o suo vicario» (ACDF, S. O., St. St., LL 4-e, n. 3, cc. n. nn., anno 1673).

(S. FECI)

Vedi anche

Assistenti laici; Crocesignati; Domenicani, Italia; Masini, Eliseo; Pio V, papa

Fonti

ACDF, S. O., St. St., LL 4 e
ASG, *Iurisdictionalium et ecclesiasticorum ex parte, S. Officio*, filze 1-8

Bibliografia

BERTORA 1953, BRIZZOLARI 1974, CANOSA 1986-1990, CARCERERI 1906, FECI 2008, ROSI 1894, ROSI 1898

Genovesi, Antonio v. *Illuminismo*

Gentile, Deodato - Domenicano ascritto al convento genovese di Santa Maria di Castello, dopo gli studi di Teologia Deodato Gentile (Genova, 1558-Napoli, 1616) rivestì cariche nell'Ordine dei frati predicatori tra il 1588 e il 1590 quando, divenuto priore di Santa Sabina a Roma, iniziò la collaborazione con il Sant'Uffizio. Nel 1593 fu nominato inquisitore di Milano. Qui affrontò il problema della circolazione di mercanzie provenienti dai paesi riformati che, nonostante le proteste dei commercianti e dei daziari, venivano sequestrate per il divieto di avere rapporti con gli eretici: dovette accogliere le severe disposizioni della Congregazione, pur ottenendo il passaggio delle merci non dirette a Milano, imporre il visto del Sant'Uffizio su quanto provenisse dai Grigioni, e vietare ai mercanti cittadini operanti all'estero di risiedere in terre in cui non fosse possibile osservare le devozioni cattoliche. Inoltre si dimostrò rigoroso nelle fasi istruttorie dei processi sebbene fosse pronto, secondo le indicazioni della Congregazione, a concedere provvedimenti miti in cambio della confessione e dell'abiura dei rei.

Nel 1599 fu nominato commissario generale dell'Inquisizione. Giunse a Roma poco prima della conclusione del processo contro Giordano Bruno, a cui non prese parte. Nel 1604 successe a Benedetto Mandina come ministro delegato del Sant'Uffizio a Napoli e, insieme, fu nominato vescovo di Caserta. La sua attività di inquisitore nel vicereame non è documentata dall'archivio personale che era obbligo inviare a Roma alla fine del mandato (si è purtroppo perduto), ma sappiamo che il suo operato di giudice fu segnato dal procedimento contro Tommaso Campanella, che conobbe nel 1605 e di cui accettò di mitigare il severo regime di detenzione nel 1607. In seguito svolse un ruolo di intermediario tra le pretese della Congregazione di aggravare i controlli sul frate ed estrarlo a Roma e le mancate autorizzazioni in tal senso del governo vicereale, per cui si dovette limitare a impedire i contatti e a sequestrare libri e opere del filosofo. Decisamente significativo, invece, fu il ruolo che Gentile ebbe a partire dal 1606 nel processo contro la terziaria francescana Giulia Di Marco, affetta da presunti fenomeni di estasi mistica e visioni profetiche seguiti da una congrega di fedeli appartenenti all'élite napoletana. Nel 1608 Gentile fece convocare a Roma il confessore della Di Marco, il ministro degli infermi Aniello Arciero, e impose alla donna la residenza nel monastero di Sant'Antonio. Qui, tuttavia, la Di Marco convinse il confessore che le era stato assegnato, il consultore del Sant'Uffizio Ludovico Antinoro, della propria santità, dissimulando l'eresia prequietista e i disordini sessuali che accompagnavano un presunto «dono di castità», per cui Gentile non poté dare corso ai sospetti che nutriva, anzi si espose ad accuse di eccessiva severità nonostante la mitezza delle misure assunte. Nel 1610 fu nominato nunzio di Napoli, ma dovette lasciare la carica di inquisitore che all'inizio dell'anno seguente fu assunta da Stefano De Vicariis, parente di Giuseppe De Vicariis, consigliere della Di Marco, il quale concesse alla donna di rientrare nella capitale e in tal modo le dette occasione di rinsaldare e accrescere il gruppo dei fedeli, che annoveravano molti alti esponenti del governo, della magistratura, della nobiltà e della Chiesa stessa. Solo nel settembre 1614 Gentile riottenne dal Sant'Uffizio la competenza per perseguire la Di Marco, nei confronti della quale era iniziato pochi mesi prima un processo animato dalla rivalità tra i gesuiti, alla cui protezione la donna era ricorsa, e i teatini, che annoveravano tra le loro fila tanto alcuni dei seguaci ravvedutisi quanto il principale autore del castello accusatorio, Benedetto Mandina jr (nipote del predecessore di Gentile al vescovato di Caserta). Ottenuto l'appoggio del viceré Pedro Fernández de Castro conte di Lemos dietro promessa che gli esponenti più illustri del seguito della Di Marco, tutti peraltro aderenti al suo 'partito', sarebbero stati risparmiati, Gentile fece tradurre a Roma la donna, che abiurò nell'estate del 1615 e fu condannata al carcere perpetuo.

Gentile è autore di alcune opere, di cui restano tre ampi trattati manoscritti riguardanti la questione *de auxiliis*.

(S. FECI)

Vedi anche

Campanella, Tommaso; Di Marco, Giulia; Milano; Napoli

Bibliografia

BUSOLINI 1999, CANOSA 1986-1990, NOVI CHAVARRIA 1998, SCARAMELLA 2002

Gentile, Giovanni - Nacque a Castelvetrano, in provincia di Trapani, il 29 maggio 1875. Legato originariamente alla cultura positivista allora prevalente in Sicilia, cominciò a prenderne le distanze quando fu ammesso come studente alla Scuola Normale Superiore di Pisa, dove ebbe per maestro, fra gli altri, Donato Jaja, con il suo idealismo di matrice spaventiana, e poi, una volta laureatosi in filosofia, quando frequentò il corso di perfezionamento presso l'Istituto di Studi Superiori di Firenze, dove un altro maestro, Felice Tocco, lo mise in contatto con un Kant diverso da quello presentato da Bertrando Spaventa. Durante gli anni dell'insegnamento medio, trascorso per un breve periodo a Campobasso e poi a lungo a Napoli, entrò direttamente in contatto con Benedetto Croce, con il quale avviò un periodo di stretta collaborazione e sintonia. Questa sintonia fu la fucina, a partire dal 1903, della rivista «La Critica», che aveva come oggetto di 'critica' il positivismo, che pure, nel campo storico e in quello delle scienze naturali, aveva profondamente rinnovato la cultura italiana ed era non solo professato da molte cattedre universitarie, ma largamente entrato nella cultura media e in quella popolare del paese. Mentre si manifestavano, nella collaborazione con Croce, i primi screzi, Gentile vinceva nel 1906 la cattedra di Storia della filosofia nell'Università di Palermo, e nei dibattiti nella Biblioteca Filosofica di questa università emergeva chiaramente l'idealismo attuale cui egli era ormai approdato. Il primo saggio in questa direzione fu incluso dal filosofo in un volume dal titolo *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* (Bari, Laterza 1909), che raccoglieva alcuni scritti di Gentile sul modernismo.

Da tempo, l'incerto e precocemente interrotto processo di laicizzazione che aveva accompagnato la nascita e il primo sviluppo dello Stato unitario, aveva lasciato il posto, anche per il timore che inducevano nella classe dirigente e politica l'anarchismo e il socialismo, a una ripresa in forze del mondo cattolico, fortemente organizzato politicamente, sì che Aristide Gabelli scriveva che «il cattolicesimo va diventando più evidentemente che mai una setta politica, proprio l'opposto di quella purificazione e di quel rinnovamento che si aspettava» (*Del principio di autorità presso le nazioni cattoliche*, ne «La Nuova Antologia» del giugno 1874). Ma tra fine Ottocento e primo Novecento si manifestò all'interno della Chiesa, in Europa e anche in Italia, un movimento di rinnovamento culturale volto a ricordare il cattolicesimo con la cultura moderna, d'ispirazione positivista e storicistica, applicata anche alla storia del cristianesimo, movimento definito dalla Chiesa come modernismo e condannato con la enciclica di Pio X *Pascendi Dominici gregis* (1907). L'atteggiamento di Gentile e di Croce di fronte a questo movimento fu, a differenza di quello di altri intellettuali italiani, di totale adesione alla condanna dell'enciclica papale, sulla base della convinzione dell'assoluta impossibilità di una conciliazione fra cattolicesimo e cultura moderna, che a loro avviso avrebbe fra l'altro snaturato la religione. Era una posizione che, al di là dell'assoluta identificazione fra religione e cattolicesimo, fra religione e Chiesa, non nascondeva l'accettazione e la considerazione della Chiesa come grande istituzione conservatrice, proprio negli anni in cui il movimento cattolico, accantonato dallo stesso papa Pio X il *non expedit*, entrava, a partire dal 1904, direttamente nella contesa elettorale e politica a sostegno, condizionato, delle forze moderate e conservatrici.

Nello stesso anno 1907 Gentile, in una relazione di apertura al sesto Congresso nazionale di Napoli della laica Federazione nazionale insegnanti scuola media, prendeva posizione a favore del-

la reintroduzione dell'insegnamento religioso obbligatorio nella scuola primaria pubblica, insegnamento che era stato oggetto di diverse e oscillanti disposizioni da parte dei governi e del Consiglio di Stato, e che di fatto in molti comuni veniva impartito nelle scuole solo su richiesta dei genitori. Nell'ambito di un pesante attacco alla scuola pubblica italiana, che peraltro solo in parte si era sviluppata sotto l'influenza del positivismo, e a cui rimproverava di non avere un'anima, Gentile sosteneva che il senso della vita l'ha sempre dato all'uomo o la religione o la filosofia, sicché dove non poteva entrare la filosofia, cioè nella scuola primaria, «dev'essere, deve restare la religione» (*Sesto congresso nazionale della Federazione fra gli insegnanti delle scuole medie*, Napoli, 24-27 settembre 1907, p. 126). Al congresso la legittimazione data dal Gentile all'insegnamento religioso fu avversata con particolare forza da Gaetano Salvemini e respinta dalla maggioranza. Ma questo atteggiamento, che sarebbe stato fatto proprio dal Croce, mostrava, anche per quel che riguardava l'insegnamento nella scuola, che il cattolicesimo e la Chiesa potevano e dovevano svolgere una funzione storica, sempre come elemento di conservazione, prima che questa funzione fosse superata, nella scuola come nella vita, dalla filosofia idealista.

Tale complessiva posizione di Gentile sul problema della scuola era l'espressione di un percorso che il filosofo aveva cominciato a compiere, operando la riduzione della pedagogia a un momento dello spirito in atto, distaccandola dalle scienze psicologiche sociali e positive e ricongiungendola con le scienze filosofiche. L'anno successivo al congresso di Napoli, nel 1908, l'opera di Gentile *Scuola e filosofia* avviava quella vera e propria irruzione dell'indirizzo filosofico idealistico nella scuola italiana, che avrebbe raggiunto una tappa importante nel 1913 con l'altra opera gentiliana, il *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, e che avrebbe inaugurato un lungo periodo della storia dell'insegnamento scolastico in Italia. Il primo volume del *Sommario di pedagogia* è anche quello nel quale cominciavano ad apparire con chiarezza, attraverso il rifiuto della distinzione tra le forme dello spirito, le diversità, andate già elaborandosi da tempo, con la filosofia di Benedetto Croce. In ogni caso i due filosofi idealisti, con i loro atteggiamenti, avevano mostrato un netto distacco culturale da quel fronte laico che ancora si sforzava di contenere in Italia i tentativi del movimento cattolico il quale, con posizioni differenziate, s'inseriva nel contesto nazionale, mirando peraltro a dare alla società e allo Stato italiani caratteri diversi da quelli parzialmente costruiti nei decenni del Risorgimento e dello Stato unitario. Passato il Gentile prima alla Università di Pisa nel 1914, poi a quella di Roma con l'insegnamento di Storia della filosofia e successivamente con quello di Filosofia teoretica, proseguiva il suo autonomo percorso filosofico in direzione di un idealismo attualistico, con la *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), e allo stesso tempo tendeva ad assumere sempre più un ruolo non solo culturale ma politico, teso a riprendere e a proseguire quelli che gli apparivano, in polemica con il sistema politico che si era costituito nel periodo postunitario, gli ideali nazionali del Risorgimento. È per questo che fu, a differenza del Croce, nettamente favorevole all'intervento dell'Italia nella Guerra mondiale, e nel dopoguerra guardò con sempre maggiore favore al fascismo, individuando in esso proprio lo strumento per il rilancio di quegli ideali.

La guerra del 1915-1918 dette in Italia, come in altri paesi d'Europa, un nuovo contributo al processo d'integrazione nazionale del mondo cattolico, e nel dopoguerra si accentuò il processo di penetrazione della Chiesa e delle sue organizzazioni in una società e in uno Stato sconvolti dalla crisi provocata dall'irrompere delle masse della popolazione nella vita politica e sociale. Mentre nel 1919 si costituiva il Partito popolare, l'Azione cattolica avviava una massiccia campagna sul piano scolastico per ottenere una libertà d'insegnamento più ampia per tutti gli ordini di scuola, la introduzione dell'esame di Stato per equiparare gli alunni di scuole private e di scuole pubbliche, la reintroduzione dell'insegnamento religioso nelle scuole elementari pubbliche, la proporzionale ripar-

tizione dei fondi statali tra scuole pubbliche e scuole private, e una forte riduzione dei poteri del Ministero della Pubblica istruzione. Era un programma massimo, che prevedeva però anche il provvisorio ritiro su un programma meno ampio. La battaglia dei cattolici per la libertà d'insegnamento s'incontrava nello stesso periodo con una diffusa sensibilità per una riforma del sistema dell'insegnamento e in particolare con un indirizzo culturale e filosofico che faceva capo all'idealismo e a Gentile, entrato questi decisamente nella mischia politica e giornalistica. Egli presentava un programma che era, ancora in polemica con il vigente sistema scolastico, accusato di aver dato troppo spazio allo Stato, provocando un sovraffollamento delle scuole primarie e medie e il conseguente abbassamento del livello dell'insegnamento. I rimedi proposti erano che lo Stato dovesse avere un minor numero di scuole, ma di alto livello, con docenti ben remunerati e consapevoli del loro ruolo, scuole medie, ginnasi e licei cui si accedesse per concorso e università anch'esse diminuite di numero. Poiché il resto degli alunni si sarebbe riversato nelle scuole private cattoliche, sottolineava che lo Stato, armato di «una fede, ossia [di] un concetto filosofico», avrebbe sicuramente vinto la sfida sulla necessaria e salutare competitività. Si costituiva così un gruppo di intellettuali idealisti, deisti, spiritualisti, anche cattolici, un 'partito della scuola', un 'Fascio di educazione nazionale', che Gentile, insieme a Croce, trascinava al suo seguito, con Ernesto Codignola, Giuseppe Lombardo Radice, Giuseppe Saitta, Armando Carlini, Bernardino Varisco, Antonio Anile, e altri. Larghe furono le aperture del mondo cattolico verso le proposte di Gentile, mentre il congresso della Federazione nazionale insegnanti scuola media del 1919 si mostrò a grande maggioranza contrario al ridimensionamento del ruolo dello Stato nella scuola e sempre attento al pericolo rappresentato dalle scuole cattoliche. Si sanciva così definitivamente la rottura fra lo schieramento socialista, democratico e d'ispirazione positivista, e quello idealista.

Il gruppo gentiliano sostenne il progetto di riforma scolastica presentato da Benedetto Croce come ministro della Pubblica istruzione nell'ultimo governo Giolitti costituitosi nel giugno del 1920, un progetto che schiudeva la porta a una qualche parificazione fra alunni della scuola pubblica e alunni della scuola privata, ma che fu bocciato nel febbraio 1921 per lo sgretolarsi della maggioranza giolittiana e l'opposizione dei socialisti, provocando le dimissioni di Croce. Ma il mondo cattolico aveva già ricevuto comunque soddisfazione dallo statuto dell'Istituto di studi superiori Giuseppe Toniolo, approvato con regio decreto firmato come ministro da Croce nel giugno del 1920, che dava luogo nel 1921 alla nascita dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano; questa, con il suo rettore padre Agostino Gemelli, avrebbe svolto un grande ruolo negli anni successivi. Soddisfazione gli venne anche da alcuni alleggerimenti compiuti dai governi delle disposizioni riguardanti l'istruzione religiosa, mentre gli istituti privati aumentavano enormemente di numero. Così, nei primissimi anni Venti del nuovo secolo, la nuova fase della 'riconquista cattolica', rispetto ai decenni dello Stato liberale, era già in atto.

Nominato il 31 ottobre 1922 Gentile ministro dell'Istruzione nel nuovo governo fascista, egli, in virtù dei pieni poteri attribuiti dal Parlamento al governo, annunciò e tradusse in decreti, fra il 1922 e il 1923, una riforma della scuola che prevedeva l'esame di Stato per tutti gli studenti, di qualsiasi provenienza scolastica, con commissioni in cui vi erano rappresentanti delle scuole private, dava libertà piena alla scuola privata, e introduceva l'insegnamento religioso obbligatorio nelle scuole elementari pubbliche. La struttura della riforma era costituita, oltre che dalla scuola elementare, da una scuola media di primo grado, cioè il ginnasio, dalla scuola complementare, dai corsi inferiori dell'istituto tecnico e dell'istituto magistrale; dagli istituti di secondo grado, cioè il liceo classico, i corsi superiori dell'istituto tecnico e dell'istituto magistrale, il liceo scientifico e il liceo femminile. Un altro decreto riguardava l'università. Nell'immediato, unanimi furono i consensi

e gli elogi della stampa cattolica, da «L'Osservatore romano» a «La Civiltà Cattolica», alla rivista dell'Università Cattolica «Vita e Pensiero». Successivamente, proprio sulla base della riforma Gentile, con decreto del 2 ottobre 1924, la stessa università otteneva il riconoscimento ufficiale come università libera. Ma ben presto la stessa stampa, specie «La Civiltà Cattolica», e le autorità ecclesiastiche, assunsero l'iniziativa di precisare, interpretare, correggere, e soprattutto chiedere ulteriormente, riguardo ai molti aspetti di una riforma che già come si delineava e come si sarebbe poi configurata, andava ben oltre la legge Casati del 1859. Il mondo cattolico comprendeva che la riforma di Gentile era ispirata non dall'intento di favorire la Chiesa, ma da quello indiretto dell'auspicata concorrenzialità dell'insegnamento cattolico ai fini dell'arricchimento di una scuola statale superiore che doveva essere selezionata come vivaio della classe dirigente, oltre che dall'idea di un insegnamento necessario nella scuola primaria a inculcare nei giovani studenti regole etiche di comportamento impartite da un'autorità spirituale come quella della Chiesa. Questa educazione religiosa avrebbe costituito peraltro un momento prioritario ma inferiore, infantile, rispetto a quella che sarebbe stata successivamente impartita dallo Stato educatore, dallo Stato etico, da un'autorità spirituale superiore, perché razionale, ad allievi più maturi. Come diceva Gentile in un discorso pronunciato nel novembre 1923, «lo Stato [...] ha una fede [...]»; questi fanciulli, divenuti grandi, abituati a pensare sempre più con la propria testa, concepiranno [la] divinità via via come sarà loro suggerito ed imposto dal proprio pensiero inquieto».

Così, per quanto riguarda specificamente l'insegnamento religioso, l'autorità ecclesiastica ottenne, contro l'iniziale posizione di Gentile che avrebbe voluto che esso fosse impartito dai maestri, che fosse invece impartito da laici o sacerdoti la cui idoneità fosse stata accertata dalla stessa autorità ecclesiastica; e la scelta dei testi sarebbe stata compiuta da una commissione ministeriale in cui sedevano sacerdoti. Contrasti maggiori suscitarono i problemi riguardanti altre discipline, in particolare l'insegnamento della filosofia, che era, nella riforma gentiliana, il nucleo centrale e qualificante degli studi superiori, e che sarebbe stato impartito non più sul piano di distinzioni astratte, ma sul piano storico, per singoli autori e opere, sulla base dell'abbinamento, promosso da Gentile come da Croce, fra storia e filosofia. Gli autori proposti erano così quelli che l'idealismo considerava i rappresentanti e i momenti nodali di una tradizione filosofica europea e nazionale. Di qui, fra il 1924 e il 1926, l'avvio di duri e continui attacchi del mondo cattolico, soprattutto de «La Civiltà Cattolica», contro la filosofia idealistica e gentiliana e i pericoli per la scuola che essa comportava, mentre Gentile già nell'aprile 1924, cedendo alle pressioni della Chiesa su un punto per lui molto importante, autorizzava corsi facoltativi di religione nelle scuole medie, mentre si manifestavano gli inizi di un ruolo diffusivo della religione nella scuola, sia sul piano dell'insegnamento sia su quello delle celebrazioni religiose al suo interno.

Dimessosi Gentile nel giugno 1924, per la crisi apertasi con il delitto Matteotti, e succedutogli alla Minerva il liberale Alessandro Casati, si cominciò a parlare, per la riforma della scuola, di necessari ritocchi. Dopo il 3 gennaio 1925, divenuto ministro lo storico cattolico Pietro Fedele, avversario di Gentile e da questo assai poco gradito, si avviò una riforma dell'intera legislazione scolastica in senso sempre più favorevole alla Chiesa. Furono introdotti nell'insegnamento della filosofia alcuni autori cattolici, mentre si riduceva lo studio particolare dei singoli autori, introducendo un manuale di storia della filosofia, e si espungevano in generale dall'insegnamento, anche letterario, autori non graditi ai cattolici. Nel 1926 un'Avvertenza generale ai programmi prescriveva che gli insegnanti nello svolgimento dei programmi evitassero argomenti e discussioni che potessero mettere a disagio la coscienza religiosa e morale degli alunni. Alla fine dello stesso anno una circolare del ministro Fedele estendeva a tutte le scuole secondarie i corsi facoltativi di religione, rendendoli obbligatori per gli iscritti. Intanto,

con l'avvio della dittatura fascista, Gentile era stato abbandonato da uomini come Croce, Guido De Ruggiero, Giuseppe Lombardo Radice, Adolfo Omodeo, mentre l'uscita dal ministero aveva momentaneamente indebolito la sua posizione nell'ambito del fascismo, anche se tra la fine del 1924 e il 1925 egli avrebbe nuovamente assunto un ruolo di peso e di prestigio nella vita nazionale, in specie con l'avvento alla direzione dell'Enciclopedia Italiana.

Ma la ormai pressoché inarrestabile tendenza del fascismo a un accordo complessivo con la Santa Sede, cui Gentile era nettamente contrario, incrinava comunque il ruolo che egli e l'attualismo avevano svolto e svolgevano, di legittimazione del fascismo come un movimento in continuità con la tradizione storica italiana, risorgimentale, liberale e laica. Fra il 1927 e il 1928, l'intero fronte della stampa cattolica intensificava i suoi attacchi contro l'idealismo e contro la persistente impronta filosofica idealistica e gentiliana nella scuola italiana, contrapponendovi la filosofia scolastica e il tomismo. La rivista dei gesuiti restava peraltro protagonista nello scontro, in cui si oscillava fra ulteriori richieste concrete sulla base della legge esistente, nostalgie di un passato remoto, qual'era quello in cui le scuole pubbliche erano nelle mani del clero, aspirazioni estreme di trasformazione radicale dell'insegnamento pubblico, molto difficilmente perseguibili. Agli attacchi il filosofo attualista rispondeva ribadendo il valore e il ruolo dello Stato sovrano. La firma dei Patti lateranensi e del Concordato l'11 febbraio 1929, svolta fondamentale nella vicenda storica italiana, in quella del fascismo e in quella della Chiesa cattolica, segnò la fine dell'illusione, di Gentile e del gruppo di intellettuali che lo seguivano, di prestare con l'attualismo una base culturale e filosofica allo stesso regime, e al tempo stesso l'avvio definitivo del progetto della Chiesa di ricristianizzazione dello Stato e della società, cui aveva teso con tutte le sue forze fin dagli ultimi decenni dell'Ottocento. In particolare, l'articolo 36 del Concordato, stabilendo che «L'Italia considera fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica l'insegnamento della dottrina cristiana secondo la forma ricevuta dalla tradizione cattolica», estendeva alle scuole secondarie e a tutta la scuola, non più solo alla scuola elementare come prescriveva la legge Gentile, l'insegnamento religioso sotto controllo ecclesiastico. Per affrontare in concreto le modalità della restaurazione cattolica nella scuola, «La Civiltà Cattolica» affermava che «la scuola sarà tanto più perfettamente educativa quanto più sarà cattolica in tutti i suoi elementi: programmi, insegnanti, libri e l'insegnamento stesso», mentre invece nelle scuole italiane dominano ancora le teorie idealistiche, delle quali, in Italia, «è caposcuola lo stesso prof. Gentile [...] e l'idealismo, non meno del materialismo, è radicalmente contrario alla religione».

Al settimo congresso della Società italiana di filosofia del maggio del 1929, all'indomani della firma del Concordato, si ebbe un aspro scontro fra padre Agostino Gemelli e Giovanni Gentile. Il primo attaccava direttamente Gentile, affermando che «nulla vi è di meno religioso, di meno cristiano del pensiero del Gentile e degli idealisti», e affermava categoricamente che ormai i professori di filosofia, in uno Stato che aveva firmato un Concordato in cui si riconosceva che fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica è la dottrina cristiana secondo la tradizione cattolica, non potevano insegnare «il veleno dell'idealismo», filosofia negatrice e distruttrice del cristianesimo, ma dovevano «insegnare cattolicamente». Gentile replicava, difendendo l'attualismo come «la concezione più spiritualistica e quindi più cristiana che ci sia stata finora». Il congresso era vinto dall'organizzato e numeroso gruppo dei cattolici e provocò un'altra diaspora del gruppo attualista. Lasciarono Gentile, per percorsi diversi, Armando Carlini, Augusto Guzzo, Vincenzo La Via, Ugo Spirito; restavano con lui Codignola, Vito Fazio-Allmayer, Saitta e pochi altri. Anche sul piano dell'insegnamento nelle scuole, dopo la legge del 5 giugno 1930, che sanzionava l'inserimento della religione in tutte le scuole medie, altri provvedimenti sostennero ulteriormente questo insegnamento, anche con l'inserimento a pieno titolo dei

docenti di religione nel corpo insegnante, e produssero un ennesimo rimaneggiamento nei programmi di filosofia. In uno scambio di lettere fra Gentile e Gemelli all'indomani del congresso, il primo faceva riferimento a una «diceria» riguardante un possibile decreto dell'autorità ecclesiastica contro la sua filosofia, diceria per la quale protestava, mentre Gemelli asseriva di non essere al corrente di una iniziativa del Santo Uffizio, ma lo invitava a non affermare il carattere cristiano e cattolico della sua filosofia, che provocava pesanti equivoci.

In realtà, la oggettiva resistenza della scuola e dell'insegnamento prodotti dalla riforma di Gentile, nonostante i «ritocchi» dei ministri dell'Istruzione e poi dell'Educazione nazionale a lui succedutisi e grazie anche al ruolo di controllo e di critica di quei ministri che egli aveva svolto e svolgeva, indussero, tra la fine degli anni Venti e i primi anni Trenta, le autorità ecclesiastiche e il Sant'Uffizio a intervenire. Una ricerca recente ha mostrato che fra la metà del 1929 e i primi mesi del 1930 padre Gemelli inviò alla Santa Sede e al Sant'Uffizio un promemoria sulla filosofia gentiliana per farla esaminare. Intanto, fra il 1931 e il 1932, il Sant'Uffizio prese l'iniziativa di un'inchiesta complessiva sulla situazione della scuola media inferiore e superiore, e in particolare sui manuali scolastici di storia, di filosofia, di pedagogia, di diritto. Manuali che, scritti anche da professori universitari, circolavano numerosi nelle scuole, approfittando di una relativa libertà di stampa in questo campo e di un sistema di adozione di libri di testo che consentiva la scelta da parte degli insegnanti. L'inchiesta, affidata a eminenti prelati e conclusa nel 1932-1933, alcuni anni dopo la firma del Concordato, dovette apparire, al Sant'Uffizio e alle autorità ecclesiastiche, abbastanza sconcertante. In generale si sottolineava che il fascismo non riconosceva né alla famiglia né alla Chiesa nessun controllo giuridico sulla scuola pubblica; quanto ai programmi didattici per la filosofia, per la storia, per la pedagogia, essi mantenevano l'impronta della concezione filosofica di Gentile, e l'idealismo, specie nella sua forma attualistica, imperava per la influenza di Gentile e dei suoi seguaci presenti nei ruoli direttivi, nelle commissioni di esame, ecc. Nelle diverse discipline i libri di testo erano in grandissima maggioranza di autori idealisti o comunque non cattolici. Insomma, né i ripetuti provvedimenti a favore di una maggiore cattolicizzazione dell'insegnamento nelle scuole pubbliche, né l'apparente sconfitta, se così si può definire, politica e culturale, di Gentile, l'allontanamento di diversi suoi allievi, la conversione al cattolicesimo e al tomismo di alcuni di essi, avevano sostanzialmente modificato i caratteri della sua riforma. Gli ostacoli che apparivano pressoché insormontabili erano i programmi, praticamente insostituibili, di filosofia, di pedagogia e di storia, che, bene o male, riflettevano il patrimonio della cultura storica, filosofica e pedagogica moderna e contemporanea, in buona parte laica e razionalistica. Ostacoli insormontabili erano anche i professori che insegnavano quelle discipline, controllati e censurati, se non in linea con il fascismo, ma che, rimasti in buona parte in queste fasce medie di intellettuali, gentiliani o idealisti, quando non positivisti e marxisti, costituivano il vero perno della educazione della gioventù secondo la riforma Gentile. Ed erano ancora manuali e sommari compilati da professori fascisti o antifascisti, ma comunque generalmente espressione di una cultura non cattolica. D'altra parte il fascismo, nonostante il Concordato e l'appoggio dato al processo ecclesiastico di cattolicizzazione della società, restava rigido difensore del ruolo e dell'autorità dello Stato nei confronti della Chiesa, specie nel campo scolastico, mostrando anche una certa fedeltà ai valori laici. L'inchiesta del Sant'Uffizio, che riproduceva, sia pure forse con qualche pessimismo, la situazione di quegli anni, non avrebbe portato, nel periodo successivo, a conseguenze ed effetti pratici, se non quelli d'intensificare gli sforzi d'intervento e di controllo delle autorità ecclesiastiche, ma anche di colpire i maggiori responsabili, dal punto di vista della Chiesa, della diffusione nella scuola italiana di una filosofia e di una cultura contrastanti con la

cultura cattolica e la filosofia scolastica, Benedetto Croce e Giovanni Gentile.

In Sant'Uffizio si era avviato, dal marzo del 1932, un mese dopo la sua uscita, l'esame della *Storia d'Europa nel secolo decimono* di Croce, che si presentava con il carattere di storia di una religione, la libertà, assolutamente contrastante con il cattolicesimo. Nel corso dell'esame, nel luglio, la Consulta, cioè i consultori del tribunale ecclesiastico, osservarono che l'idealismo crociano non differiva sostanzialmente da quello di Gentile, e perciò si riteneva opportuno che dopo la condanna di Croce si esaminasse almeno qualcuna delle più importanti e più recenti opere di Gentile, che passava in Italia come «il corifeo del pensiero filosofico moderno». La Congregazione fece proprio il giudizio della Consulta. Così, veniva affermato il legame stretto fra le due filosofie, e la condanna di Croce avrebbe portato a quella di Gentile, in modo che la Chiesa apparisse estranea a ogni preoccupazione politica di voler colpire o l'esponente dell'idealismo liberale o l'esponente dell'attualismo fascista, ma solo interessata a difendere la filosofia cristiana. Nel suo intervento del 14 luglio, appena dopo la condanna di Croce del 13, lo stesso papa Pio XI dispose che, oltre alle altre opere di Croce, si esaminassero almeno le principali opere di Gentile. Il 22 luglio si apriva un nuovo fascicolo sulle opere di Gentile, e il papa suggeriva che il Sant'Uffizio affidasse segretamente l'esame di tutte le opere di Gentile a padre Gemelli, il quale si sarebbe potuto servire per la redazione dei giudizi di altri professori dell'Università Cattolica. Intanto, nel novembre, in sede di Consulta si formulava il parere che, data la posizione personale dei due autori di fronte all'attuale regime, nei riguardi dell'uno e dell'altro la decisione del Sant'Uffizio avrebbe dovuto essere pubblicata simultaneamente, sempre allo scopo di evitare commenti e apprezzamenti pro o contro anche nel campo politico.

Padre Gemelli inviava al Sant'Uffizio il suo parere sull'opera di Gentile nel gennaio del 1933. In una relazione ampia e articolata egli sottolineava il ruolo e l'influenza che Gentile aveva esercitato ed esercitava sulla cultura e sulla intera struttura scolastica italiana, anche dopo il suo passaggio ad altre funzioni, una influenza nel momento attuale più notevole di quella di Croce. Sottolineava gli aspetti della sua dottrina radicalmente contrari alla religione e a quella cattolica in particolare. Elencava d'altra parte i suoi meriti verso il cattolicesimo: lo sradicamento dalla scuola del positivismo e della massoneria, l'introduzione nella legislazione italiana dell'esame di Stato paritario e dell'insegnamento religioso nella scuola, la libertà concessa alla scuola privata, la riforma universitaria con il riconoscimento giuridico dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, ecc. Una sua condanna avrebbe potuto essere l'occasione per un attacco decisivo di ambienti fascisti alla riforma scolastica. Ma se consistenti erano per Gemelli le perplessità sulle conseguenze di una condanna, più gravi però risultavano essere le preoccupazioni dal punto di vista religioso e morale della persistenza dell'egemonia culturale di Gentile e dei pericoli che essa rappresentava anche nelle scuole medie superiori. Dopo alcune sedute della Consulta e una della Congregazione, nel maggio del 1933, il procedimento del Sant'Uffizio si arrestò e si aprì quella che sembra essere stata una lunga pausa di riflessione, durata circa un anno. Intanto continuava la polemica della stampa cattolica contro il filosofo attualista, cui questi replicava con forza, attaccando direttamente il «realismo», che era, si diceva, «la cultura più vecchia che ci sia nel nostro mondo occidentale: la cultura cattolica», dilagante nel mondo intellettuale e fra i giovani. E in nome del «realismo» italiano e fascista si svolse nel 1933 il congresso della Società filosofica italiana.

La situazione di relativo declino dell'influenza della filosofia di Gentile e in generale dell'idealismo in questo periodo, un certo indebolimento della posizione personale del filosofo nell'ambito del regime, rendono tanto più difficile spiegare fino in fondo questa pausa. Un'ipotesi è stata avanzata a questo proposito da uno studioso, Nicola Zapponi, che in un breve saggio a chiarimento di una

testimonianza da lui raccolta di Rodolfo De Mattei, amico di Gentile, al tempo della condanna di questo, nel 1934, allude a un intervento avvenuto nel 1933 di padre Pietro Tacchi-Venturi, gesuita molto vicino a Gentile e grande mediatore nei rapporti fra Chiesa e fascismo, per procrastinare (o per evitare?) la condanna di Gentile. Un'ipotesi che a Zapponi appare plausibile, ma non documentabile, né si possono comprendere le ragioni che avrebbero spinto in quel preciso momento ad arrestare il procedimento del Sant'Uffizio.

In ogni caso il giudizio contro Croce e Gentile riprese nella primavera del 1934, e giunse molto rapidamente alla conclusione. L'avvio sembra essere stato dato dall'arrivo in Sant'Uffizio, il 9 maggio, di un'altra relazione su Gentile di padre Gemelli. In essa quest'ultimo sottolineava che la posizione del filosofo era «negli ultimi anni profondamente mutata», per la cresciuta insofferenza del fascismo verso di lui, e per la svolta in senso antiidealistico, in nome del «realismo», degli ambienti culturali fascisti, e perciò, se la Santa Sede voleva condannare le opere di Gentile, non vi ostavano più le ragioni di inopportunità presentate l'anno precedente; ma è singolare che nella sua nuova relazione, scritta poco più di un anno dopo la prima, egli parlasse di una situazione di isolamento di Gentile mutata «negli ultimi anni». Comunque, Gemelli sottolineava ancora una volta che l'influenza di Gentile si estendeva sempre di più, con i suoi allievi, sul sistema scolastico, sulle cattedre delle scuole medie e superiori, sui testi scolastici, ispirata da una «filosofia panteistica hegeliana». Dopo una riunione della Congregazione del 2 giugno, vi furono due sedute della stessa Congregazione, il 20 giugno 1934, per la condanna degli *opera omnia* di Croce e degli *opera omnia* di Gentile, ratificate dal papa il giorno successivo, il 21 giugno.

Non vi fu alcuna reazione pubblica alla condanna da parte dei due filosofi. La reazione di Gentile fu di un'indifferenza che faceva però trapelare l'irritazione, mentre nella cerchia dei suoi allievi e amici prevaleva un festoso sarcasmo. Poco numerose furono le lettere personali di solidarietà. La condanna di Gentile ebbe un'ampia eco nella stampa italiana e in quella internazionale. Nella stampa internazionale si sottolineava l'analogia fra la condanna di Gentile come filosofo ufficiale del fascismo e quella di Alfred Rosenberg come filosofo del razzismo tedesco, ma anche la condanna di Croce, sì che razzismo, liberalismo e fascismo venivano condannati dalla Chiesa sulla base del suo insegnamento tradizionale. La maggioranza dei giornali italiani e cattolici considerava genericamente le posizioni dei due filosofi sostanzialmente uguali e riteneva che la condanna li aveva colpiti per ragioni distinte ma analoghe. Contrariamente a quest'atteggiamento, l'affermazione che il vero obiettivo della condanna del 1934 fosse Gentile, e che quella di Croce fosse stata aggiunta per equilibrare la posizione della Chiesa riguardo al fascismo e all'antifascismo, al fascismo e al liberalismo, è stata avanzata da alcuni autorevoli studiosi. Questa tesi appare peraltro contraddetta dalla ricostruzione del procedimento contro Croce e Gentile portato avanti dal Sant'Uffizio; una tesi che postulerebbe in modo poco credibile una strategia cronologica di lungo periodo punteggiata da dubbi, incertezze, rinvii, e la pausa di un anno riguardo alla condanna di Gentile.

La condanna del giugno 1934 non mise fine alla battaglia fra la neoscolastica e il cattolicesimo da una parte, l'idealismo e l'attualismo dall'altra. Al congresso filosofico che si tenne a Firenze nell'ottobre 1940, a guerra italiana già iniziata, vi fu il ritorno di un piccolo nucleo di idealisti e attualisti e, dopo dieci anni, il ritorno di Gentile, che in un suo intervento riaffermò con forza, orgoglio e ironia, la validità della filosofia che egli aveva elaborato. Del resto, come affermava «La Civiltà Cattolica» in quel periodo, la filosofia idealistica e l'attualismo erano considerati tutt'altro che vinti, anche dopo la messa all'Indice delle opere di Croce e di Gentile. Restava infatti il continuo magistero di Croce, ma restava anche la posizione di Gentile, che oltre alla direzione della *Enciclopedia Italiana*, fra il 1925 e il 1943, e alla presidenza dal 1933 dell'Istituto per il Medio ed Estremo Oriente, oltre alla rivista «Giornale

critico della filosofia italiana», oltre alle collane editoriali da lui dirette, aveva le sue roccaforti accademiche nelle Università di Roma, Bologna e Pisa e nella Scuola Normale Superiore di questa stessa città, di cui egli era divenuto praticamente direttore dal 1928 e, dopo l'ostracismo del ministro Cesare Maria De Vecchi nel 1936, reintegrato nella sua carica dal ministro Giuseppe Bottai. E nella scuola pubblica, nell'insegnamento superiore, nell'insegnamento della storia, della filosofia, della pedagogia, continuava a circolare quella cultura idealistica, laica e moderna, che l'influenza di Croce e la riforma di Gentile avevano veicolato. Scoppiata la guerra nel 1939 e coinvolta in essa nel 1940 l'Italia, Gentile restò fedele al fascismo e a Mussolini, fino al 25 luglio e all'8 settembre 1943, e alla costituzione della Repubblica sociale, per la quale andò al Nord e a Firenze, dove il 15 aprile 1944 fu ucciso da un commando partigiano.

(G. VERUCCI)

Vedi anche

Croce, Benedetto; Gemelli, Agostino; Nazismo; *Pascendi Dominicus gregis*; Razza

Bibliografia

BOCCI 2003, CHARNITZKY 1994, MANGONI 2002, OSTENC 1980, ROMANO 2004, SASSO 1998, SASSO 1999, TURI 2006, VERUCCI 2006, ZAPPONI 1986

Gentili, Alberico - Gentili nacque il 14 gennaio 1552 a San Ginesio, comunità marchigiana nei pressi di Macerata da una famiglia nobile. Considerato tra Ottocento e Novecento dalla storiografia, da Thomas Erskine Holland a Ernest Nys fino a Carl Schmitt, uno dei fondatori del moderno diritto internazionale – un giudizio oggi sottoposto a diverse revisioni critiche –, svolse anche un'intensa attività controversistica ed esegetica: ciò emerge da più opere, a cominciare dal *De papatu romano Antichristo* (composto probabilmente nei primi anni Ottanta e rimasto finora inedito, BLO, ms. 607 D'Orville), fino alle *Disputationes ad Primum Machabeorum* e al *De latinitate veteris Bibliorum versionis male accusata*, pubblicate rispettivamente nel 1600 e nel 1605. I primi contatti con il mondo della Riforma ebbero luogo probabilmente a San Ginesio, nell'ambiente familiare: il paese marchigiano infatti agli occhi dell'Inquisizione romana era uno dei centri più importanti nella regione per la diffusione delle idee riformate, al punto che nel 1568 lo stesso Pio V sembrò essere intenzionato a fare «qualche grande provisione» per Amandola e per «San Genese, poiché intende che in esse vi sono molti eretici» (lettera del residente veneziano a Roma datata 25 settembre 1568 e cit. in CANTÙ 1854-1856: V, 584). Inoltre la famiglia di Gentili – e in particolare lo zio Pancrazio e il padre Matteo, laureatosi in Medicina a Pisa, entrambi inquisiti nel 1568 insieme ad altri nove o undici sanguinesini, di cui alcuni mandati al rogo – risulta legata alla Confraternita dei Santi Tommaso e Barnaba, luogo estraneo alla giurisdizione diocesana e anche per questo più aperto alla discussione religiosa. Tra il 1575 e il 1579 la confraternita venne sottoposta a un'inchiesta da parte dell'Inquisizione, e ciò costrinse Gentili alla fuga *religionis causa* insieme con il padre e il fratello Scipione (il resto della famiglia restò nelle Marche e subì la confisca dei beni). Sfuggito alla cattura da parte del giudice della fede di Padova, dopo una prima tappa a Lubiana egli attraversò la Germania e i Paesi Bassi per arrivare in Inghilterra nell'agosto del 1580. A Londra entrò a fare parte per breve tempo della Chiesa riformata italiana, travagliata da contrasti e accusata di scarso fervore (FIRPO 1996a), e in seguito divenne membro della parrocchia anglicana di Saint Helen di Bishopsgate tra il 1598 e il 1601. Sempre in Inghilterra, tra il 1583 e il 1585, entrò in contatto con Giordano Bruno, con il quale strinse amicizia pur prendendo le distanze dalle dottrine copernicane, che considera-

va «falsas magis, et absurdas, et fatuas assertiones» (FIRPO 1993a: 158; AQUILECCHIA 1993: 32).

Estraneo alle tendenze radicali del movimento riformatore italiano, Gentili appartiene a quella parte dell'emigrazione religiosa italiana che finì per integrarsi nelle nuove ortodossie, come in Inghilterra era accaduto alcuni decenni prima a Pier Martire Vermigli. Per il teologo fiorentino Gentili, come forse il padre, nutrì una profonda stima, tanto da definirlo in una pagina del *De iure belli* «doctissimus nostri seculi theologus» (GENTILI 1612: 659). Le idee religiose di Gentili si possono desumere dal *De papatu romano*: netta è l'adesione alla dottrina luterana, evidente dall'elogio del riformatore sassone, che ha svelato davanti all'imperatore gli inganni dell'Anticristo, e dalla discussione su merito e opere (*De papatu*, f. 52r). Per rafforzare le ragioni della Riforma Gentili invita il lettore a non tenere in considerazione l'Indice dei libri proibiti e a documentarsi direttamente sui testi di coloro che anche prima di Lutero si sono opposti al papato, da Occam e Dante, da Savonarola a Erasmo (*De papatu*, f. 95r). Lo scritto risulta poi significativo non solo per la discussione sull'organizzazione della comunità ecclesiale – contro la struttura gerarchica della Chiesa di Roma viene evocato il modello presbiteriano della chiesa primitiva – e sui sacramenti – solo il battesimo e la cena sono riconosciuti validi; gli altri sono privi di fondamento scritturale. Frontale è la polemica contro gli anabattisti e gli antitrinitari, considerati agenti del papato e colpevoli di indebolire l'unità del campo protestante. Ferma è però la condanna dell'uso della violenza in materia religiosa, una posizione che sarà ripresa anche nel *De iure belli*. Il papato impone all'autorità civile di giustiziare gli eretici con la pena capitale, ma tale procedura – dichiara Gentili – non ha fondamento giuridico (*De papatu*, f. 71r). La difesa della libertà religiosa è un motivo centrale nel suo pensiero: nel *De legationibus*, pubblicato a Londra nel 1585, in aperto contrasto con gran parte della letteratura diplomatica contemporanea, egli riconosce all'ambasciatore il diritto di violare gli ordini del sovrano per tutelare le proprie convinzioni religiose (GENTILI 1924: 211-212).

Se il *De papatu* è indirizzato sin dal titolo a dimostrare l'identità tra la Chiesa romana e l'Anticristo, non mancano nell'opera di Gentili osservazioni critiche anche contro il movimento puritano inglese, con il quale si trovò a polemizzare in più occasioni: nei primi anni Novanta, ormai Regius Professor of Civil Law a Oxford, egli intervenne in difesa del drammaturgo William Gager per sostenere la legittimità delle rappresentazioni teatrali contro John Rainolds, uno dei *leaders* del puritanesimo oxoniense. La controversia si protrasse per anni e giunse a toccare la questione generale dei rapporti tra la giurisprudenza e la teologia: contro i puritani sostenitori della *common law* Gentili affermò la piena legittimità del diritto romano sottolineando che la teologia non può mai invadere la sfera temporale.

Una eco della controversia con i puritani di Oxford si può individuare anche nella celebre affermazione «Silete theologi in munere alieno», inserita nella seconda edizione del *De iure belli*, pubblicata ad Hannover nel 1598. La redazione dell'opera risaliva agli anni Ottanta e la prima edizione fu pubblicata a Londra tra il 1588 e il 1589, nel momento in cui si profilava la minaccia dell'*Invincible Armada* e all'apice dell'ostilità tra Inghilterra e Spagna. Nell'opera maggiore le riflessioni sulla tolleranza, già formulate nel *De papatu* e nel *De legationibus*, vengono ulteriormente approfondite con l'adesione alle dottrine di Jean Bodin. In materia di fede la violenza non può mai essere considerata lecita: «Mihi tamen placet disputatio Bodini, ut vi non sit utendum contra subditos, qui aliam amplexentur religionem» (GENTILI 1612: 71). Nel caso in cui si applichi una linea politica di intolleranza, dove il dissenso religioso venga represso con la forza, vale il principio del cosmopolitismo neostoico che impone ai sovrani l'obbligo di intervenire anche fuori dalla propria giurisdizione in funzione antitirannica. Gentili faceva riferimento alla rivolta

antispannola nei Paesi Bassi, appoggiata dall'Inghilterra, e in particolare dal potente circolo capeggiato da Philip Sidney e Robert Dudley, conte di Leicester, patroni di Gentili alla corte elisabetiana (GENTILI 1612: 127).

Dalla difesa della tolleranza Gentili si spinge fino a negare che il pretesto religioso possa giustificare il ricorso alle armi. La religione va concepita infatti come fede individuale, libera e non soggetta ad alcuna mediazione istituzionale: in nessun caso può dunque essere imposta con la forza. La conquista spagnola del Nuovo Mondo – sostiene il *De iure belli* richiamandosi al teologo spagnolo Francisco De Vitoria – è perciò un chiaro esempio di guerra ingiusta (GENTILI 1612: 61). L'esplicita attestazione di stima rivolta da un esule protestante a uno dei maggiori teologi domenicani della Spagna del Cinquecento – «Franciscus quidam a Victoria doctus monachus dominicanus», come si legge nella prima edizione del *De iure belli* – è un elemento significativo. Gentili tuttavia prende le distanze dalla dottrina del *bellum iustum* sostenuta anche da Vitoria su alcuni punti sostanziali, assumendo una posizione inaccettabile per i censori cattolici. La sola autorità in grado di decidere la giustizia di una guerra non è per Gentili né l'imperatore né il papa ma il sovrano, unico titolare dello *ius belligerandi*. L'unica forma legittima di guerra è dunque quella extrastatale, tra soggetti pubblici e sovrani, che si riconoscono reciprocamente tali, in assenza di un giudice superiore. Dalla celebre definizione gentiliana di *bellum* – «publicorum armorum iusta contentio inter duas partes aequales» (*De iure belli*, I, 2) – deriva dunque un'idea della società internazionale caratterizzata dalla pluralità dei poteri politici e delle confessioni religiose, dove il principio dell'equilibrio regola la convivenza tra gli Stati, in aperto contrasto con i disegni egemonici della monarchia spagnola, contro la quale è autorizzato anche il ricorso all'attacco preventivo (*De iure belli*, I, 14).

Le attenzioni degli apparati inquisitoriali papali non si concentrarono però solo sul *De iure belli*: nel 1603 infatti l'opera maggiore venne posta nell'Indice dei libri proibiti insieme con il *De armis Romanis*, i *Disputationum de nuptiis libri septem* e con gli *opera omnia* di Gentili, peraltro autore automaticamente vietato in quanto pubblicamente protestante. Di poco successivi al *De iure belli*, pubblicati rispettivamente nel 1599 e nel 1601, il *De armis Romanis* e il *De nuptiis* sono opere di notevole interesse. La prima, dedicata alla questione della giustizia delle guerre di conquista e dell'impero dei romani, per la grande attenzione verso la tradizione storiografica e la critica delle fonti è stata accostata alla *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* di Jean Bodin e alla letteratura cinquecentesca sulle *artes historicae*. Il *De nuptiis* invece è un'opera di diritto matrimoniale composta in favore del nuovo cancelliere Thomas Egerton, a cui è dedicata: in essa Gentili rivela l'influsso dell'umanesimo giuridico e del *mos gallicus*, sulla scia di giuristi come Andrea Alciato, Guillaume Budé e Jacques Cujas, rivedendo quanto aveva sostenuto alcuni anni prima nei *De iuris interpretibus dialogi sex*, caratterizzati da un rigido 'bartolismo' e da una tenace difesa del *mos italicus*.

La proibizione delle opere fu resa nota nel 1603 da un editto del domenicano Giovanni Maria Guanzelli da Brisighella, maestro del Sacro Palazzo (il doc. è edito in CANONE-DE BUJANDA 1995 e 2002). La rilevante lista di divieti intendeva integrare l'Indice clementino del 1596 con la proibizione di «molti altri libri, come quelli che contengono rispettivamente dottrine false, eretiche, erronee, scandalose, corruttive de buoni costumi, e della pietà Christiana, acciò l'ignoranza non facci traboccare alcuno in qualche inconveniente pregiudiziale alla conscientia, e contrario a gli ordini de Superiori». Per alcune opere si prescrive l'*emendatio* o *expurgatio*, come nel caso del fratello di Gentili, Scipione, del quale furono posti all'Indice i *De iurisdictione libri tres*. Alberico figura invece insieme a Bruno e Campanella nella prima classe dell'*Index*, accanto agli eretici i cui «scripta, non edita solum, sed edenda etiam, prohibita esse». Il *De iure belli* e il *De armis romanis* furono interdetti fino all'Indice di Benedetto XIV (1758); il *De nuptiis*

fino al 1900. La condanna degli *opera omnia* figura invece in tutti gli Indici romani posteriori.

Gentili morì a Londra il 19 giugno 1608.

(D. PIRILLO)

Vedi anche

Bruno, Giordano; Campanella, Tommaso; Copernicanesimo; Guanzelli, Giovanni Maria; Pio V, papa; Tolleranza, dibattito sulla; Vermigli, Pietro Martire; Vitoria, Francisco de

Bibliografia

AQUILECCHIA 1993, BINNS 1972, BORRELLI 1986, CANONE-DE BUJANDA 1995, CANONE-DE BUJANDA 2002, CANTÙ 1854-1856, DE BENEDICTIS 1999, FIRPO 1993(a), FIRPO 1996(a), GENTILI 1612, GENTILI 1924, ILL, LAVENIA 2009(b), MIGNINI 2004, PANIZZA 1981, PIRILLO 2006, PROSPERI 1999(b), TEDESCHI 2000, nn. 1940-2036, VAN DER MOLEN 1968

Geoffroy d'Ablis - Inquisitore domenicano del tribunale di Carcassonne (1302-1316). Originario d'Ablis, nei pressi di Parigi, Geoffroy compì i suoi studi presso i predicatori di Chartres. Dottore in Teologia, fu autore di un commento alle *Sententiae*. Bernard Gui lo definì «uomo di grandissima virtù e di un'anima senza debolezze».

Nel 1302, in seguito ad un intervento dei consiglieri reali Guillaume de Peyre Godin e Pierre de Belleperche, Geoffroy fu designato inquisitore di Carcassonne. Al suo arrivo in Linguadoca il contesto politico si presentava particolarmente difficile. L'Inquisizione, alle prese con le élite urbane del siniscalcato di Carcassonne, era stata duramente colpita. Dopo un sollevamento popolare ad Albi (novembre 1302) e l'invio d'inquirenti reali, il suo predecessore Nicolas d'Abbeville aveva dovuto dimettersi. Geoffroy d'Ablis riprese le inchieste cercando di controllare le suscettibilità dei potentati locali. Si scontrò con il frate minore Bernard Délicieux (giugno-agosto 1303), il quale aveva denunciato le incarcerazioni abusive, provocato una sommossa a Carcassonne e l'attacco al convento dei frati predicatori con la liberazione dei prigionieri dell'Inquisizione. L'intervento di Filippo IV (dicembre 1303) portò a un compromesso: gli arresti arbitrari furono condannati, ma i prigionieri vennero resi all'Inquisizione. Convocato dal papa Benedetto XI (aprile 1304), Bernard Délicieux fu definito agitatore e istigatore di una cospirazione mirante alla secessione del Mezzogiorno, cospirazione che costò la vita a parecchie decine di notabili di Limoux e di Carcassonne, impiccati dal siniscalco (settembre 1305).

In seguito alle suppliche delle famiglie dei prigionieri al nuovo papa Clemente V, una commissione diretta dai cardinali Pierre de la Chapelle-Taillefer e Bérenger Frédol fu inviata a Carcassonne per indagare sull'attività dell'inquisitore (aprile 1306). Geoffroy d'Ablis proseguì comunque la propria azione redigendo una raccolta di documenti per la pratica inquisitoriale. Organizzò il suo tribunale accordando più spazio ai suoi assistenti. Il 12 agosto del 1308 Clemente V richiamò la commissione cardinalizia: Geoffroy d'Ablis ritrovò la sua libertà d'azione.

Forte delle inchieste condotte a Pamiers e a Carcassonne dai suoi luogotenenti Jean de Faugoux e Gérard de Blomac, Geoffroy scatenò un'ondata di arresti nell'alta valle dell'Ariège e a Montailhou (maggio-ottobre 1308). Insieme a Bernard Gui, inquisitore di Toulouse, egli ottenne l'arresto di Pierre Autier (agosto 1309), provvide al suo interrogatorio e lo condannò al rogo (aprile 1310). Jacques e Guillaume Authié furono catturati alla fine dell'anno 1309 e bruciati.

L'ultima traccia rilevante dell'azione dell'inquisitore Geoffroy d'Ablis è una memoria redatta insieme a Bernard Gui contro la collegialità Inquisizione-episcopato decisa nella Decretale *Multorum querela* (1312). Dopo la scomparsa di Clemente V, il suo successore Giovanni XXII non diede seguito alle lagnanze dei due inquisitori. Il 10 settembre 1316, Geoffroy d'Ablis morì a Lione

e fu sepolto nel convento dei predicatori della città. Nel 1319, un omaggio espiatorio gli venne reso dagli abitanti d'Albi, con la costruzione decisa dal suo successore Jean de Beaune di un monumento funerario sulla sua tomba.

(L. ALBARET)

Vedi anche

Autier, Pèire; Benedetto XI, papa; Carcassonne; Clemente V, papa; Délicieux, Bernard; Gui, Bernard; Jean de Beaune; Linguadoca

Bibliografia

PALÈS-GOBILLIARD 1984, PEYTAUVIE 2001, VILANDRAU 2001

Gerardo da Borgo San Donnino - Frate minore del XIII secolo, *lector in theologia*, seguace delle dottrine di Gioacchino da Fiore di cui si fece interprete originale, «era famigliare, cortese, liberale, religioso, onesto, costumato, temperante di parole, di cibo e di bevanda, semplice nel vestire, ossequioso con umiltà e mansuetudine, [...] ma la protervia nella sua opinione eclissava tutte quelle buone qualità». Questo è il ritratto di Gerardo consegnato alla storia da Salimbene de Adam, che ebbe occasione di conoscerlo presso il convento di Provins, non lontano da Parigi, nel 1247 e la cui *Chronica* costituisce una fonte narrativa di poco successiva ai tragici fatti che videro Gerardo implicato. Rievocando quell'incontro, il cronista parmense ricostruisce in un breve *excursus* le tappe della formazione del confratello: Gerardo compì gli studi in Sicilia e divenne maestro di Grammatica; vestito l'abito dei minori fu destinato all'insegnamento e inviato dal provinciale Matteo da Piazza a studiare Teologia presso lo *studium* di Parigi per il quadriennio 1248-1252. In viaggio verso Parigi, Gerardo fece sosta a Provins e diede prova di essere già un fervente gioachimita, cercando di convertire Salimbene al gioachimismo e di dissuadere Luigi IX dalla crociata. Nella Parigi universitaria animata dalla tensione tra maestri secolari e maestri mendicanti che vedevano osteggiata la loro presenza all'interno del corpo docente, Gerardo seguì probabilmente le lezioni di Bonaventura e conseguì la qualifica di *lector*. Angelo Clareno riferisce di una sua missione in Oriente (Grecia, Costantinopoli, Romania, estate 1249-settembre 1250) in qualità di accompagnatore di Giovanni da Parma, «grande gioachimita» come lo definisce Salimbene.

Il nome di Gerardo da Borgo San Donnino va associato a quello che la storiografia ha definito 'lo scandalo del Vangelo eterno'. Nel 1254 a Parigi circolò in forma anonima una collezione di tre opere di Gioacchino da Fiore (*Concordia Novi et Veteris Testamenti*, *Apocalipsis nova*, *Psalterium decem chordarum*) preceduta da un libello che ne forzava le profezie a favore dei due Ordini mendicanti maggiori e dei frati minori in particolare, il *Liber introductorius in Evangelium aeternum, seu quosdam libros Abbatis Joachim*.

Autore principale o coautore dell'*Introductorius*, glossatore e interprete del pensiero di Gioacchino, Gerardo condivise pienamente l'operazione di edizione 'aumentata' che sollevò una serie di polemiche, indagini e condanne: i maestri secolari trassero dalla compilazione una lista di trentuno errori o tesi sospette di eresia; una copia fu inviata dal vescovo di Parigi a papa Innocenzo IV perché la esaminasse; papa Alessandro IV, neoeletto dopo l'improvvisa scomparsa del predecessore, nominò una commissione cardinalizia per vagliarne l'ortodossia; il maestro secolare Guillaume de Saint-Amour, partendo dai medesimi presupposti del *Liber introductorius*, ne ribaltava le conclusioni nel *pamphlet* antimendicante *De periculis novissimorum temporum*. A seguito del parere formulato dagli esperti riuniti ad Anagni, l'*Introductorius* incorse nella condanna al rogo con lettere del 23 ottobre 1255 e dell'8 maggio 1256 indirizzate al vescovo di Parigi. Il libello non ci è pervenuto, ma dalla lista dei trentuno errori individuati dai maestri secolari e dalla perizia cardinalizia (Protocollo di Anagni) è

possibile ricostruire il punto di vista degli avversari di Gerardo e risalire, seppur parzialmente, ai contenuti dell'*Introductorius*.

Sviluppando possibili implicazioni della dottrina trinitaria dell'abate fiorense, il libello incriminato applicava al presente, non senza forzature, le profezie di Gioacchino. Egli aveva sostenuto che il mondo era entrato nella sua terza e ultima età, quella dello Spirito Santo, contraddistinta da una *intelligentia spiritualis* e da *virii spirituales*. L'autore dell'*Introductorius* faceva di Gioacchino stesso l'antesignano e il legislatore del terzo *status*: le sue tre opere principali costituivano il Vangelo eterno, destinato a soppiantare Antico e Nuovo Testamento; anche la gerarchia ecclesiastica non avrebbe più avuto ragion d'essere in seguito all'istituzione dei predicatori e dei minori, che incarnavano i *virii spirituales*. L'Ordine dei minori veniva poi investito di una particolare responsabilità escatologica dato che Francesco veniva considerato l'angelo apocalittico del sesto sigillo.

Lo scandalo arrivò a coinvolgere la stessa dirigenza dell'Ordine, che partecipava delle influenze gioachimite, ed espose i maestri mendicanti a un attacco serrato da parte dei maestri secolari, dai primi anni Cinquanta impegnati a rivendicare per sé le cattedre e dunque il monopolio dell'alta cultura. Di più le 'rivelazioni' dell'*Introductorius* contenevano pericolose e sovversive implicazioni ecclesiologiche: la concezione dei tre *status* come entità non coesistenti ma susseguentisi rappresentava un attacco alla gerarchia costituita, destinata ad essere superata (e dunque scardinata). Una delle accuse principali mosse dalla commissione cardinalizia fu proprio quella di vanagloria, nel considerare l'Ordine venturo non solo superiore agli altri Ordini, ma alla Chiesa stessa e al mondo intero.

Se la condanna papale colpì il libro prefatorio, definito da Salimbene «frivolo e pieno di cose risibili», e trascinò nella condanna anche le teorie gioachimite lette alla luce dell'*Introductorius* e delle note annesse (Concilio provinciale di Arles 1263), l'epurazione interna colpì tutti coloro che potevano essere sospetti di simpatie gioachimite. Una commissione convocata a Parigi e presieduta dallo stesso Bonaventura, nuovo generale dell'Ordine, prese provvedimenti a carico di Giovanni da Parma e Gerardo da Borgo San Donnino. Spogliato del titolo di *lector*, degli uffici del suo *status*, dei conforti religiosi, fu privato della libertà per diciotto anni e, sopravvenuta la morte nel 1276, della sepoltura religiosa.

Salvata a Imola, una copia dell'*Introductorius* fu bruciata da Salimbene. Ciononostante, la memoria del libello sopravvisse, se è vero che ne troviamo allusione nel *Roman de la Rose*, dove viene rimarcata la sua ispirazione diabolica, e se Nicolau Eymerich conosceva una versione della lista di errori compilata dai maestri secolari, copiata nel suo *Directorium inquisitorum*.

(A. EMILI)

Vedi anche

Eymerich, Nicolau; Francescani, età medievale; Gioacchino da Fiore, e gioachimismo

Bibliografia

DENIFLE 1885, MANSELLI 1997, MERLO 2003, ORIOLI 1999

Germania - Il medioevo. Come in altre aree d'Europa, anche in Germania, prima dell'avvento dell'Inquisizione, l'istituzione responsabile per la salvaguardia della fede e per la lotta contro gli eretici fu prevalentemente il vescovo del luogo. Così nel 1163 a Colonia, sotto l'arcivescovo Rainald von Dassel, furono arrestati un cataro maestro di eretici e quattro suoi sostenitori, successivamente interrogati e dichiarati colpevoli da alcuni dottori e infine condannati al rogo da un tribunale laico. Come racconta una cronaca destinata a Bernard de Clairvaux e stilata da Everwin von Steinfeld, abate del monastero premonstratense di Steinfeld, nell'Eifel, già vent'anni prima di quell'episodio i primi catari erano stati catturati

da una folla inferocita contro la volontà delle autorità ecclesiastiche ed erano stati arsi al rogo. Anche l'imperatore praticò, almeno in parte, l'ufficio di giudice di eretici; e ciò accadde già nel 1051, a Goslar, quando Enrico III condannò a morte mediante il tribunale di corte alcuni eretici che si erano rifiutati di macellare una gallina.

Gli esordi (XII secolo)

L'ufficio affidato a delegati pontifici con autorizzazioni speciali per la repressione degli eretici fu messo in atto da papa Gregorio IX (1227-1241), che aveva già operato come legato del successore di Innocenzo III, Onorio III, nella lotta contro gli eretici. Poco dopo il suo insediamento ebbe inizio una serie di testimonianze scritte in cui i frati domenicani venivano elogiati per la loro esemplare povertà, per la loro abilità nella predicazione, per l'impegno profuso nella battaglia contro l'eresia grazie alle deleghe speciali date ai singoli frati. Sebbene gli impulsi decisivi alla fondazione del tribunale siano venuti senza dubbio dalle zone in cui gli eretici del tempo avevano le loro roccaforti (la Francia del Sud e l'Italia), per la storia degli esordi dell'Inquisizione fu importante una lettera del papa indirizzata a due frati predicatori e scritta nel convento di Regensburg il 22 novembre 1231. La lettera rappresenta l'inizio di una serie di disposizioni emanate per combattere gli eretici da parte del vescovo di Roma che, nei loro contenuti, sono piuttosto simili. In questa lettera il papa ordinava ai fratelli di Regensburg di riunire i prelati, il clero e il popolo e di fare loro un sermone; di selezionare persone affidabili che coadiuvassero l'azione contro gli eretici; di indagare sulle persone notoriamente eretiche ovvero sospettate di eresia. Nel caso che i colpevoli o sospetti si fossero rifiutati di sottomettersi ai precetti e alla volontà della Chiesa, i giudici avrebbero dovuto procedere secondo le recenti norme antieretiche, incriminando anche gli eventuali fautori. Pochi anni dopo lo stesso pontefice Gregorio IX parlava già con una certa insistenza di un *negotium inquisitionis* e *officium inquisitionis*.

Non esiste una documentazione riguardante le principali attività inquisitoriali dei domenicani di Regensburg. Semmai, l'inizio della storia dell'Inquisizione in Germania pone davanti alla figura di Conrad von Marburg, che non fu un membro degli Ordini mendicanti bensì, forse, un laico zelante. Si tratta di un personaggio sfuggente e quanto mai discusso, simile a figure come Roberto il Bulgaro (Robert le Bougre) per la Francia del Nord. A partire dal 1216 lo si può trovare come predicatore nelle crociate. Ottenne grande fama grazie alla sua abilità nel predicare e alla sua vita ascetica, venne nominato visitatore di tutti i monasteri nella Germania e acquistò un'importante posizione come padre confessore della contessa Elisabeth von Thüringen, di cui promosse la canonizzazione dopo la sua prematura scomparsa. Lo si trova anche come persecutore di eretici dagli anni Venti in poi. Tuttavia non fu coinvolto, come invece narrano fonti successive, nei processi avviati contro Heinrich Minneke, prevosto dell'abbazia cistercense di Neuwerk a Goslar. Contro Minneke, infatti, agì il vescovo di Hildesheim, ancora secondo la vecchia procedura. E si può supporre che questo costasse a Minneke una prigionia piuttosto lunga. Solo nel 1227 Conrad fu incaricato, con una lettera del papa, di agire come inquisitore di eretici, sebbene non ci fosse ancora alcuna autorizzazione precisa sul piano giuridico. Solo nel contesto della campagna transregionale contro gli eretici di Gregorio IX, dunque, si può comprendere perché il pontefice concedesse a Conrad, nell'ottobre del 1231, l'*officium* che gli conferiva il mandato per la caccia agli eretici. Così fu Conrad, e non i frati inquisitori domenicani delegati poco tempo dopo, a furoreggiare negli anni successivi, approfondendo uno zelo costante nel compito di perseguire i nemici della fede. Insieme ai suoi due aiutanti, Konrad Tors (Conrad Dors) e il laico Johannes, che ebbero fama di ex eretici, egli fece indagini, soprattutto in Renania e in Turingia, e agì contro i valdesi e i cosiddetti 'luciferani', quando i catari ne confermarono la presenza sul luogo. Sorretto da una popolazione fanatizzata, egli spedì ben cento o più di tali presunti eretici al rogo. Ma presto

dovette accorgersi di essere bersaglio di critiche, anche da parte dei vescovi che l'avevano inizialmente sostenuto. Conrad dovette subire uno smacco giudiziario quando la sua denuncia contro l'influentissimo conte Heinrich von Sayn (o Seyn) naufragò nel corso di un Sinodo tenutosi alla presenza dell'imperatore. Il conte aveva voluto riscattare la sua buona fama con un processo accusatorio di vecchio stampo, e riuscì nell'impresa. Subito dopo, contro il parere dell'arcivescovo di Mainz, Conrad partì per predicare contro gli eretici. Ma sulla via di ritorno fu assassinato. Diversamente dai suoi colleghi inquisitori francesi e italiani (si pensi a Pietro Martire) egli tuttavia non sarebbe mai stato canonizzato.

La figura di Conrad e il suo modo di operare sono stati oggetto di discussione sia per i contemporanei che per gli storici. Fino a tempi molto recenti prevaleva la severa condanna dei suoi abusi e la stigmatizzazione del suo modo di procedere come non conforme alle deleghe ricevute. Qualche anno fa invece Alexander Patschovsky ha intrapreso un tentativo di riabilitare la fama poco illustre. Le radici del comune malcontento sul suo modo di procedere nelle cause, secondo lo storico, non sono da ricercare nel carattere di Conrad, ma nella stessa lotta in cui fu implicato: «Conrad [...] ha adottato in modo coerente la legislazione e il nuovo modo di procedere contro l'eresia secondo la procedura inquisitoriale, di cui tuttavia mancavano ancora esempi pratici di attuazione nei processi; egli dunque sfiorò, ma senza mai superarli, i limiti delle possibilità offerte dalla legislazione processuale. Le conseguenze furono disastrose; un coro di sdegno si diffuse per tutto il paese, portando fino all'assassinio di Conrad e dei suoi collaboratori. Dai cronisti scossi dagli avvenimenti vennero documentati abusi (come la condanna di innocenti e l'annullamento dei vincoli sociali) che non erano tuttavia l'opera di un singolo fanatico, ma logiche conseguenze della giurisdizione speciale e incoerente degli inquisitori». In sostanza, secondo Patschovsky, il modo di procedere di Conrad obbedì in larga misura alle regole del procedimento antiereticale poi formalizzato, in cui, tra l'altro, erano limitati i diritti della difesa e venivano ammesse le testimonianze dei complici. Agli imputati rimaneva così solo la scelta tra una confessione magari falsa e la morte sul rogo, con la conseguenza che vennero condannati molti imputati innocenti. La reazione dei contemporanei si spiegherebbe con il fatto che all'epoca il nuovo modo di procedere era ancora poco sperimentato e che in genere le norme usate erano quelle del tradizionale processo ordinario del diritto romano (Patschovsky 1979). È probabile che il revisionismo di Patschovsky ci indichi una direzione giusta; e tuttavia esso non può essere sostenuto sino in fondo (KURZE 1993). Il papa stesso e molti prelati, così come alcuni assidui persecutori di eretici, criticarono l'operato di Conrad in modo più o meno esplicito; e tuttavia la loro critica, per quello che ci rivelano le rarissime fonti a disposizione, non si concentrò tanto sulla procedura, quanto sulla mancanza di *discretio* e di *moderatio* che aveva caratterizzato la sua azione. In sintesi, forse è possibile assolvere Conrad dall'accusa di avere consapevolmente manipolato le regole, ma solo tenendo conto al tempo stesso della denuncia contro l'uso arbitrario della giustizia che egli avrebbe fatto mosso dal suo fanatico zelo.

La Boemia

Dopo la morte di Conrad, nell'estate del 1233, l'iniziale colpo di timpano dell'Inquisizione in Germania tacque senza che di seguito cominciasse a suonare un grande orchestra (KURZE 1993). Oltre al discredito in cui cadde la caccia agli eretici da parte del delegato del papa, fecero sicuramente la loro parte i decisivi e progressivi cambiamenti del contesto politico, che scontò il peggioramento dei rapporti tra la Curia e l'imperatore. Negli anni successivi l'Inquisizione papale non conobbe uno sviluppo netto e uniforme nelle aree dell'Impero. Mentre, per esempio, nella provincia ecclesiastica austriaca nella seconda del XIII secolo e nella prima metà del XIV la lotta agli eretici catari e valdesi restò esclusivamente nelle mani dell'ordinario diocesano e dei duchi del luogo, all'inizio

del Trecento gli Ordini mendicanti del confinante Regno di Boemia per un certo lasso di tempo riuscirono a sottrarre la giurisdizione sugli eretici ai vescovi. In seguito a una mite sentenza del vescovo di Praga Johann IV von Draschitz contro il presunto eretico Riccardino da Pavia (1315), lo stesso vescovo fu denunciato alla Curia papale da un avversario e poi temporaneamente sospeso dal suo incarico. Dal 1318 Giovanni XXII delegò frati di sua fiducia per la lotta contro gli eretici. E sebbene il ruolo dei vescovi, pochi anni dopo, venisse di nuovo riconosciuto accanto a quello dei giudici papali, e per certi aspetti riprendesse il sopravvento nella conduzione dei processi, le basi per un'esistenza continua dell'Inquisizione in Boemia (durata un secolo) furono gettate a partire dalla seconda metà del secolo XIV, alla vigilia del Concilio di Costanza. Triste culmine dell'operato del tribunale furono le persecuzioni di massa di Gallus von Neuhaus intorno al 1340, nelle zone boschive della Boemia del Sud, dove nel corso dell'espansione del XIII e dei primi anni del XIV secolo si erano insediati anche molti valdesi.

Dire che in questa zona l'Inquisizione durò ben cento anni non significa però tralasciare i numerosi tentativi di resistenza contro i persecutori di eretici. Nel 1320 il provinciale domenicano Colditz von Colditz, appena nominato inquisitore papale nella città di Praga, si trovò a dover fare i conti con una forte opposizione cui presero parte sia un giudice laico della città, sia un rappresentante del capitolo del duomo. Ci furono minacce, irruzioni armate nella casa del frate predicatore, e si creò un clima a tal punto pericoloso che l'inquisitore dovette temporaneamente lasciare la città. Il suo successore, Johannes von Schwenkfeld, venne assassinato a Praga venti anni dopo. I motivi di tale resistenza erano numerosi. Le città temevano intromissioni nelle loro competenze giudiziarie di maggiore rilievo; il clero secolare era in concorrenza ostile con gli Ordini mendicanti; i vicini di casa solidarizzavano con quei concittadini che avevano ricevuto minacce di essere processati. Ma fu soprattutto il clero a rifiutare spesso di collaborare con l'Inquisizione; e un chierico spiegò laconicamente di non avere intenzione di sottostare al delegato della Sede Apostolica ma solo ai superiori.

L'ultima documentata attività di un inquisitore papale è direttamente collegata all'opera di Jan Hus, simbolo del movimento religioso riformatore a Praga. Quattro settimane prima della sua partenza alla volta del Concilio di Costanza, nell'agosto del 1414, Nikolaus Wenceslai, inquisitore papale, attestò, con una sorta di certificato, l'innocuità di Jan Hus nelle questioni di fede: «questo evidentemente non favorì la stima professionale dell'inquisitore; l'unica testimonianza esistente dimostra che Hus era in arresto nel carcere del Concilio di Costanza dal quale poté liberarlo soltanto una dichiarazione poco favorevole per gli hussiti, cosa che lo spinse a fuggire come un ladro durante la notte dalla città di Costanza di nuovo minacciato dal pericolo della morte» (PATSCHOVSKY 1993). Tale certificato di innocuità nelle questioni di fede da parte del giudice inquisitore fu, a quanto pare, un favore reso al re Wenzel, di cui il frate era il confessore. La logica dell'attestato si basava su un trucco che riguardava il modo di procedere ordinario: Hus infatti si dichiarava sempre pronto ad affrontare una denuncia, che non era mai arrivata; ma così facendo, si rimetteva a una procedura di incriminazione che, com'era noto, comportava non pochi rischi per l'accusatore. Più tardi a Costanza Hus fu processato e il 6 luglio del 1415 fu condannato al rogo. In seguito il movimento riformatore si radicalizzò sempre di più e, contro il divieto formale di re Wenzel, il 30 luglio del 1419 gli hussiti presero il potere a Praga e in tutta la Boemia. Da allora in poi in quelle terre l'aspro e lungo conflitto religioso si svolse più che altro sul piano militare, in forma di crociate da parte dei cattolici e di plotoni armati missionari da parte degli hussiti. In questo contesto l'Inquisizione, almeno in Boemia, cessò di avere importanza.

Intermittenti attività di persecuzione

Al di fuori della Boemia, nel resto della Germania, per la se-

conda metà del Trecento sono individuabili solo tre inquisitori di nomina papale. La persecuzione degli eretici, infatti, restò nelle mani dei vescovi locali e dei loro delegati, come dimostrano i processi di Strasburgo contro i begardi all'inizio del XIV secolo. Tale situazione cambiò con Urbano V. Nell'ottobre del 1364 il pontefice ordinò ai vescovi Johann II di Strasburgo e Johannes Schadland di Hildesheim di affidare nelle loro diocesi l'incarico di inquisitori ai domenicani Ludwig de Caliga, Heinrich de Agro, Walter Kerlinger e Johannes de Moneta. Nel 1365 e nel 1368 due di quei giudici iniziarono a esercitare il loro ufficio a Strasburgo. Grazie all'iniziativa papale, l'assegnazione dell'incarico di inquisitore sembra avere messo piede, almeno sulla carta, in gran parte nelle province ecclesiastiche tedesche, cosicché ci fu almeno una formale continuità del tribunale dell'Inquisizione durata fino all'epoca della Riforma; anzi, nei primi decenni dopo il 1364, sembra che almeno in alcuni casi gli inquisitori nominati abbiano esercitato realmente la loro attività. Walter Kerlinger, per esempio, fino alla sua scomparsa (1373), processò e condannò al rogo numerose persone per tutta la Germania del Nord fino alle zone dell'Hessen, della Turingia e della Sassonia.

Non tutti i persecutori di eretici corrispondevano tuttavia all'immagine comune che abbiamo dell'inquisitore. Nel 1374, per esempio, la molla per una piccola ondata di processi a Strasburgo fu data, un po' atipicamente, dal vicario vescovile Martin von Prag, noto anche come Martin von Amberg, un prete boemo, e quasi certamente non un membro degli Ordini mendicanti. Egli ebbe allo stesso tempo l'incarico di inquisitore *auctoritate apostolica* in diverse altre zone della Germania. Von Prag rappresentò il tipo di persecutore che opera di sua iniziativa e in modo autonomo, come, secondo Patschovsky, accadeva spesso nel XIII e nel XIV secolo. Oltre a Martin von Amberg, tra il 1389 e il 1401 almeno altri due inquisitori procedettero di propria iniziativa, e dunque con più accanimento, contro gli eretici valdesi: Heinrich Angermeier e il provinciale dell'Ordine dei celestini Peter Zwicker. L'attività dei tre inquisitori non si limitò a una data provincia ecclesiastica, ma andò a scovare gli eretici laddove erano stati raccolti più sospetti sulla loro esistenza. Così tra il 1392 e il 1394 Zwicker interrogò a Stettin più di 450 valdesi. Di solito i sospetti eretici si presentavano 'volontariamente' dall'inquisitore, spesso senza essere stati convocati, e rispondevano alle domande in modo libero e mostrando compunzione e pentimento. Il padre celestino premiava questo atteggiamento con sanzioni leggere, delle quali la più aspra era la pubblica stigmatizzazione con una croce di stoffa; molti altri eretici se la cavavano invece con una penitenza *occulta*. Nella zona austriaca dello Steiermark, al contrario, pare che Zwicker abbia condannato a morte più di un migliaio di eretici.

La documentazione inquisitoriale cessa dopo la morte dei tre intraprendenti giudici. I persecutori tuttavia non erano stati capaci di eliminare del tutto l'eresia valdese. Essa, al contrario, rimase forte come l'hussismo, al quale ogni tanto si associava. Così, nel 1458, e dunque ben sessant'anni dopo gli interrogatori di massa di Zwicker, una nuova inchiesta inquisitoriale in Brandeburgo fece emergere che la comunità valdese, di nascosto, non solo aveva saputo resistere ma addirittura aveva potuto espandere le sue strutture clandestine di governo. Inoltre in quella nuova indagine, oltre al vescovo Stefan Bodecker, fu coinvolto anche l'inquisitore da lui voluto, Johann Kannemann, frate francescano e professore di teologia a Erfurt. L'iniziativa giudiziaria partì dal duca Federico di Brandeburgo stesso: «infatti nel contesto dell'inizio del regime ecclesiastico signorile, la persecuzione degli eretici sembra assumere un marcato carattere territoriale» (KURZE 1968). La circostanza è tanto vera che si può osservare che già per gli anni precedenti in molte città indipendenti tedesche i tribunali laici s'impegnarono a imporre sanzioni contro l'eresia. Si tratta di una tendenza del tardo medioevo che si rafforzò in varie zone nel corso della prima età moderna.

Ebrei, streghe e protestanti

Dei giudici delegati dal papa come inquisitori contro l'eretica pravità si hanno comunque solo testimonianze sporadiche. In questo contesto, ha goduto di particolare attenzione, per la fine del XV secolo, la figura del domenicano Heinrich Kramer (Institor). Nel marzo del 1478 il frate fu nominato inquisitore papale per tutta la Germania meridionale. Già tre anni prima, nella città vescovile di Trento, Kramer era stato coinvolto nei processi contro la locale comunità ebraica, accusata di un omicidio rituale. E tale genere di accuse (assassinio di bambini, riti anticristiani) mostra una certa somiglianza con lo stereotipo di una setta di streghe cospiratrici che, guidate dal diavolo, nelle loro riunioni notturne avrebbero celebrato riti anticristiani per poi danneggiare, con le loro perverse malie, uomini, animali e raccolti. La setta delle streghe fu 'inventata' sotto la forte spinta persecutoria degli inquisitori e delle autorità laiche intorno al 1430, nella zona delle Alpi orientali. All'inizio degli anni Ottanta Kramer agì così contro la presunta setta attuando varie campagne di persecuzione (in Alsazia, nel Reno meridionale e nelle aree limitrofe al lago di Costanza), contribuendo in modo decisivo all'espansione geografica della persecuzione contro la stregoneria nei territori di lingua tedesca. Inoltre Kramer riuscì a conquistare l'appoggio di papa Innocenzo VIII, che con la bolla *Summis desiderantes affectibus* del dicembre del 1484 avallò il suo operato. Ma nell'autunno del 1485, nella diocesi di Bressanone (Brixen), la sua impresa naufragò. Tutto era iniziato a Innsbruck nell'estate del 1485, quando Kramer aveva proceduto contro una cinquantina di donne, facendone arrestare sette. Il vescovo del luogo Georg Golser fu inizialmente disponibile ad aiutare il giudice, e pubblicò la bolla papale spingendo così il clero ad appoggiare la campagna giudiziaria. Ancora a settembre, in un consiglio richiesto dal signore del luogo, l'arciduca Sigismondo d'Asburgo, Golser affermò di avere come vescovo il dovere di sostenere l'inquisitore nominato dalla Chiesa di Roma, e che l'inquisitore avrebbe condotto i processi in modo serio e conforme alla legislazione. E tuttavia nel giro di poche settimane lo stile di indagine usato da Kramer a Innsbruck portò a un netto cambiamento dell'umore, sia da parte dei signori laici del luogo, sia da parte del vescovo. Già il 7 ottobre il principe chiese a Golser di incaricare un commissario per vagliare la legittimità dei procedimenti. Golser obbedì immediatamente alla richiesta e, nell'atto di incaricare un commissario, bollò per la prima volta il modo di procedere di Kramer come 'insolito' (*insolitum*). Sino alla fine di ottobre del 1485 i processi passarono dunque per le mani di tre commissari vescovili; inoltre si giunse fino a richiedere l'arresto di Kramer per la sua condotta illecita. Quell'atto non fu eseguito, ma fu accolta l'accusa di non validità dei processi e le sette donne incriminate vennero liberate. Per alcuni mesi tuttavia Kramer rimase ancora a Innsbruck per raccogliere altro materiale di accusa, e reagì solo molto tardi alle dure lettere del vescovo che gli ordinava di lasciare la diocesi. Golser, del resto, espresse apertamente la sua opinione su Kramer in una lettera del febbraio 1486: l'inquisitore, scrisse, si comportava come un bambino per via della sua età e soffriva di allucinazioni deliranti. Kramer voleva riprendere il processo, ma Golser, in quanto vescovo, ribatteva di non avere alcun bisogno della giurisdizione esercitata dal frate e di potere procedere da solo nell'ambito delle competenze pastorali a lui affidate (*ex officio ordinario*). Fu in risposta a Golser che Kramer, in brevissimo tempo, scrisse il famigerato *Malleus maleficarum*. E come confermano le ricerche più recenti, si tratta di un'opera solo sua, stilata per descrivere il modo di operare della setta diabolica e per suggerire i modi di agire più adeguati contro i seguaci di Satana – secondo Kramer in larga parte donne. Diversamente da quanto si è detto in passato, Jacob Sprenger, anch'egli membro dell'Ordine dei frati predicatori, non fu coinvolto nella sua preparazione. D'altra parte non fu l'originalità il punto forte del *Malleus*, visto che in sostanza si tratta di una raccolta di fonti diverse, tra le quali spicca il manuale per inquisitori di Nicolau Eymerich.

L'ultimo inquisitore nell'area centrale dell'Impero sul quale esistono testimonianze che ne documentino le attività è Jacob van Hoogstraaten (ca. 1460-1527), priore del convento domenicano di Colonia e perciò inquisitore, allo stesso tempo, delle province ecclesiastiche di Colonia, Magonza (Mainz) e Treviri (Trier). Sia a parole che con i fatti egli combatté contro gli esponenti della prima Riforma e già dal 1509 procedette contro l'umanista Johannes Reuchlin, coinvolto con l'ebreo Johannes Pfefferkorn in un'accesa polemica letteraria sul carattere ereticale del *Talmud* e di altre scritture ebraiche. Reuchlin si appellò a Roma ed ebbe in un primo tempo successo: il papa, infatti, incaricò il vescovo di Spira (Speyer) di dirimere la questione e questi liberò l'umanista da ogni sospetto di eresia, fece ricadere sull'inquisitore i costi del processo e lo minacciò di scomunica in caso di disubbidienza. Gli umanisti esultarono per il successo ottenuto e misero alla berlina il frate con le satiriche *Dunkelmännerbriefe*; e tuttavia la loro esultanza si rivelò affrettata: i domenicani infatti fecero pressione su Roma e, in seguito alla *causa Lutheri*, ottennero infine la tardiva condanna di Reuchlin. Pochi anni dopo Hoogstraaten fu protagonista del processo di Colonia contro il predicatore protestante Adolf Clarenbach, morto sul rogo il 28 settembre del 1529 insieme allo studente Peter Fliesteden. Un modo di procedere così lineare rimase tuttavia un'eccezione e nessun inquisitore riuscì più ad agire contro la setta luterana. Così, alla fine del medioevo, come del resto in quasi tutte le fasi della sua esistenza, l'Inquisizione papale in Germania fu un'istituzione piuttosto debole. Le cause di tale mancanza di forza sono molteplici. In primo luogo la passata sfida degli eretici non era stata così forte al Nord come al Sud, e pertanto le reazioni di alcuni giudici furono blande, senza contare che la struttura amministrativa del tribunale (funzionari, risorse) rimase solo abbozzata. Inoltre la frammentazione territoriale dell'Impero fece sì che gli attori della persecuzione cambiassero secondo il contesto politico-giuridico. Va però sottolineato che la debolezza dell'Inquisizione papale non corrispose all'assenza di persecuzioni contro persone di fede 'deviante'.

La prima età moderna

Se nella Germania tardomedievale ci furono anche processi condotti sotto l'egida dell'Inquisizione papale, essi cessarono dopo il XV secolo, e ciò in netto contrasto con i Paesi Bassi e, soprattutto, con i paesi cattolici del Mediterraneo, dove i tribunali dell'Inquisizione si espansero invece a macchia d'olio. La ragione principale di ciò è da ricercare forse nel successo della Riforma stessa, che con la sua forza dovette fare apparire la lotta condotta dai tribunali dell'Inquisizione non solo una chimera, ma un'azione controproducente. Ciò vale soprattutto dopo che la fama degli abusi dell'Inquisizione ebbe preso piede con una certa rapidità seguendo uno schema prediletto dalla pubblicistica protestante che non dovette restare senza conseguenze nemmeno tra i cattolici. Nella Germania della prima età moderna, dunque, ci furono più che altro *rappresentazioni* dell'Inquisizione che diventarono storicamente incisive, anche se ciò non significa che il tribunale perdesse ogni ruolo nelle aree dell'Impero. Al contrario, se si guarda in modo particolare all'Inquisizione papale, durante l'età moderna restarono in piedi molti rapporti con Roma. Essi derivarono soprattutto dall'assoluta volontà di difendere le classi dirigenti dall'influsso delle idee eretiche, dal ruolo svolto dal clero fedele a Roma e dai nunzi inviati nelle terre cattoliche dell'Impero, che si occupavano di diverse materie spettanti al Sant'Uffizio.

L'assenza dell'Inquisizione...

Non fu un caso che nei territori una volta cattolici della Germania, al tempo della frattura religiosa, non venissero introdotti tribunali dell'Inquisizione papale. Certo, gli attori della Controriforma furono sempre tentati di introdurre gli inquisitori nelle loro aree, e si giunse al punto di chiedere concretamente il loro soccorso, specie guardando agli eclatanti successi dei tribunali presenti

in Spagna, descritti così in una lettera di Pedro de Ribadaneira a Petrus Canisius inviata da Genova il 26 aprile del 1561: «Le cose di Spagna quanto alle heresie vanno benissimo, et con haver brugiato alcuni infetti che restavano dell'anno passato [...] s'è smorbato con la gratia del Signore tutto quel regno» (in CANISIUS 1896-1923: III, 123). Tuttavia, è ugualmente sintomatica una lettera di Ignazio di Loyola del 13 agosto 1554, inviata da Roma allo stesso destinatario, in cui, pur esortando i cattolici a sradicare efficacemente ogni forma di eresia, e suggerendo metodi di persecuzione assai drastici, e in molti casi simili a quelli inquisitoriali, Ignazio prendeva le distanze esplicitamente dall'idea di introdurre il Sant'Uffizio papale: «de Inquisitione ibi constituenda non loquor» (CANISIUS 1896-1923: I, 491).

L'opinione di Loyola sembra porsi in relazione con i significativi fallimenti che la politica imperiale aveva dovuto subire nei mesi precedenti alla sua lettera. E tuttavia bisogna considerare che, già guardando ai primi anni che seguono alla comparsa sulla scena pubblica di Lutero, per i processi contro gli eretici (e persino per quelli che furono eseguiti dalle autorità locali e perciò senza la partecipazione di Roma) vale una considerazione che si adatta anche agli anni seguenti: che essi furono un «fenomeno marginale della storia della Riforma tedesca» (MOELLER 1992). I motivi sono molteplici. Ci si richiamò al fatto che prima della Riforma i tribunali dell'Inquisizione, già da decenni, non erano più in funzione in molti centri dell'Impero, e che perciò l'Inquisizione era un tribunale desueto. E ancor di più ci si appellò al fatto che l'entità del fenomeno da combattere rendeva inadeguati – o forse controproducenti – i metodi dell'Inquisizione. In netto contrasto con la politica religiosa adottata nei Paesi Bassi – dove tentò di rafforzare anche il foro inquisitorio –, in Germania Carlo V, dopo l'evidente fallimento dei tentativi di repressione intrapresi negli anni Venti, mirò a ricomporre l'unità dei cristiani *volens volens* facendo concessioni ai protestanti, e né le iniziative della Lega di Smalcaldà né il periodo dell'*Interim* misero sostanzialmente in discussione questa linea. Del resto, l'Impero non aveva neppure una legislazione unica in materia. Un paragrafo della prima *Constitutio criminalis* dedicato alla lotta contro gli eretici venne cancellato alla dieta di Worms del 1521 e non fu più reinserito.

I tribunali dell'Inquisizione apparvero inimmaginabili persino nelle singole aree rimaste cattoliche; e quando, dopo il 1555, cominciò a svilupparsi il modello del governo ecclesiastico signorile, i conti rimasti fedeli a Roma non furono per nulla disposti a compromettere la loro sovranità con tribunali che, per definizione, non erano direttamente soggetti alla loro autorità. Così, senza farsi troppi scrupoli, si rinunciò ad adottare gli strumenti dell'Inquisizione per ragioni pragmatiche, guardando alle nefaste conseguenze del modo di procedere di quel foro nelle Fiandre, dove l'odio del tribunale aveva innescato una resistenza popolare tenace e premiata con il successo. Nel Ducato di Jülich il rifiuto delle tasse e quello dei giudici inquisitori furono usati dai ceti per garantirsi 'libertà' dagli spagnoli. E non occorre sottolineare la vicinanza geografica dei Paesi Bassi alla Germania. La paura che si introducesse l'Inquisizione rimase dunque un fattore di lunga durata. Intorno al 1600, nel contesto delle invasioni spagnole, si diffuse persino la voce che, appena raggiunta la presa di possesso dei territori del Ducato di Jülich da parte dagli spagnoli, l'Inquisizione sarebbe stata introdotta in tutta la Germania.

... La presenza del mito

Rappresentazioni come questa non furono una rarità, e se nell'ultimo caso fu la vicinanza geografica a farle apparire fondate, in altre occasioni l'immagine del tribunale sfociò in un 'mito' negativo utile a individuare un 'nemico interno'. Come che sia, non c'è da meravigliarsi se anche i gesuiti furono sospettati di volere introdurre l'Inquisizione in Germania (o di averlo già fatto). Le angosce erano poi genericamente rafforzate dall'immagine assai negativa dell'Inquisizione che all'epoca dominava sia le discussio-

ni tra dotti, sia quelle del popolo. Questo immaginario, pur risalendo probabilmente al tardo medioevo, doveva però la sua sopravvivenza alla propaganda antipapale che la pubblicistica protestante veicolò sin dall'inizio della Riforma. Lo strumento più utilizzato furono le vite dei martiri, che sin dagli anni Venti raccontavano il destino dei fedeli seguaci del movimento evangelico: si trattava di rappresentazioni che da un lato ne narravano la mirabile tenacia, dall'altro descrivevano le orribili torture inflitte dai 'servi del carnefice'. Questo tipo di letteratura si sviluppò rapidamente in un genere letterario specifico che non raccolse tuttavia soltanto i casi del tempo. Nei martirologi protestanti figurava anche la persecuzione degli eretici dell'epoca medievale. L'esponente più noto di quel genere nella Germania del XVI secolo fu Matija Vlacic (Flacius Illyricus), che nel *Catalogus testium veritatis* (1552-1553, pubblicato per la prima volta nel 1556) mise insieme circa quattrocento 'testimoni della verità' che dovevano attestare la sopravvivenza del messaggio evangelico dall'età tardoantica a Lutero. Al ricordo dei 'precursori' del movimento della Riforma perseguitati come eretici (Valdo di Lione, Hus), di quanti avrebbero conservato la tradizione della Chiesa antica nel corso di secoli bui, si legava così anche la descrizione delle persecuzioni della Chiesa romana per mezzo dei suoi cacciatori di eretici.

L'Inquisizione tuttavia non fu percepita solo come un fenomeno del passato. In Germania fu recepita, come si è visto, la discussione sorta nei Paesi Bassi, dove la resistenza contro il dominio spagnolo si rifletté anche nel rifiuto della 'tirannia' o della 'schiavitù' che avrebbe introdotto l'Inquisizione. Così nel 1604 a Münster, in Westfalia, il consigliere Andreas Wilckinghamoff, portavoce dei protestanti, bocciò il divieto di sepoltura nei cimiteri cattolici argomentando di sospettare che dietro a quell'interdizione fosse la mano dell'Inquisizione spagnola. Il paradigma antinquisitoriale più celebre, tuttavia, non deriva dai Paesi Bassi, ma dalla stessa Penisola iberica. Tra il 1557 e il 1564 fu annientata dall'Inquisizione la piccola comunità protestante di Siviglia e alcuni dei suoi membri trovarono rifugio in Europa. Nel 1567 fu pubblicato a Heidelberg, sotto lo pseudonimo di Reginaldus Gonsalvus Montanus, un libro dal titolo *Sanctae Inquisitionis Hispanicae Artes aliquot detectae ac palam tractatae*. Come suoi autori la più recente ricerca ha proposto Casiodoro de Reyna (1520-1594) e Antonio del Corro (1527-1591), due teologi di formazione umanistica che nel 1558, per sfuggire alla cattura, furono costretti a scappare da Siviglia e si incontrarono di nuovo nel 1564 a Francoforte. Il loro scritto presenta una coerente documentazione sul reale modo di procedere dell'Inquisizione spagnola contro i protestanti di Siviglia, e in questo senso la descrizione segue l'andamento del processo davanti al tribunale dell'Inquisizione, dalla prima denuncia e citazione di un sospettato, all'arresto, ai vari interrogatori, alle testimonianze prodotte, alla tortura, sino alla sentenza e all'esecuzione. Ma questa descrizione dei fatti era arricchita di accuse contro gli abusi, la mancanza di scrupoli e il cinismo degli inquisitori. Per gli autori non si trattò di segnalare singole mancanze ma piuttosto di articolare una critica complessiva all'irregolare giurisdizione speciale con cui agiva il tribunale. L'opera ebbe un grande successo, tanto che per la prima età moderna sono documentate complessivamente diciotto edizioni a stampa, tra le quali, dal 1569, ben cinque in lingua tedesca.

Nei secoli XVI e XVII questa immagine fu alimentata da altri classici della cosiddetta *leyenda nera*. Già l'anno dopo la sua prima edizione, cioè nel 1688, fu pubblicata (senza alcun riferimento al luogo di stampa) una traduzione tedesca dell'*Inquisition de Goa* di Charles Dellon; e un suo riassunto fu riportato nei *Freimütige[n], lustige[n] und ernsthafte[n], jedoch vernunftmäßige[n] Gedanken oder Monatsgespräche[n] über allerhand, fürnehmlich aber neue Bücher* di Christian Thomasius. Altre tre edizioni videro la luce entro la fine del secolo. Nell'età dell'Illuminismo alla polemica confessionale si associò anche la critica dei *philosophes*: il trattato di Friedrich Schiller sulla rivolta dei Paesi Bassi, per esempio (*Geschichte*

des Abfalls der Vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung, 1788), fu fortemente influenzato dalle idee dell'*Essai sur les moeurs* di Voltaire. E tuttavia, nel complesso, le attività dell'Inquisizione durante il XVIII secolo tedesco sembrano avere suscitato poco interesse. La scarsa importanza del tema, del resto, non dovrà sorprendere in un contesto nel quale l'Inquisizione era inattiva da secoli; né sorprenderà che proprio grazie a questo tipo di distanza nascessero anche le prime opere che tentavano un accostamento critico alla storia del tribunale; esempi si trovano tra gli allievi della scuola di Göttingen (Ludwig Timotheus von Spittler, *Entwurf der Geschichte der spanischen Inquisition*, del 1788), così come nella corrente dello storicismo (un capitolo nella *Geschichte der Päpste* di Leopold von Ranke tratta di Inquisizione). Maggiore attenzione (e più 'impegnata') vi fu solo in particolari contesti. L'*Ode an die Inquisition* di Andreas Zaupser, per esempio, composta nel 1777, non fu senza rapporto con la situazione politica in Baviera. L'autore del testo, presto vietato, fu subito stigmatizzato dal pubblico più illuminato come una vittima delle oppressioni 'inquisitoriali'.

Tedeschi inquisiti in Italia; le testimonianze negli archivi

Sebbene nel Sacro Romano Impero l'Inquisizione non fosse stata impiantata, il Sant'Uffizio dovette confrontarsi spesso e in modi diversi con faccende tedesche. Ciò accadde prima di tutto per impedire l'ingresso di idee e testi eretici nei paesi controllati dai tribunali dell'Inquisizione. Mentre la Spagna, già a partire dagli anni Cinquanta del XVI secolo, cercò di stabilire una sorta di cordone sanitario per difendere il suo territorio, il papato in Italia seguì una politica simile solo a partire dall'ultimo terzo del Cinquecento. In particolare, i tre tribunali moderni dell'Inquisizione posero attenzione agli stranieri immigrati e sospettati di eresia. In Spagna e in Portogallo si trattava in prevalenza di francesi, di fiamminghi (provenienti dai Paesi Bassi spagnoli) e di rappresentanti delle più grandi nazioni dedite al commercio (l'Inghilterra e l'Olanda). Raramente vi furono vittime provenienti dai territori dell'Impero; e l'esecuzione di uno studente tedesco a Valladolid negli anni Sessanta fu un'eccezione. In Portogallo nel corso del XVI e del XVII secolo sono attestati 38 processi a carico di tedeschi; in Spagna un totale di 87 tra il 1519 e il 1648 (rispettivamente 4% e 3,4 % di tutti gli stranieri contro i quali fu avviato un processo). Bisogna dire che gran parte degli imputati inquisiti in Spagna proveniva sia dai territori confinanti con i Paesi Bassi, ossia dalla costa del Nord della Germania (si trattava spesso di marinai), sia dalla Germania del Sud (probabilmente si trattava di un effetto secondario del forte legame di Carlo V con le case dei Fugger e dei Welsler). Nelle Fiandre invece la locale Inquisizione non sembra avere avuto a che fare con gente che proveniva dall'Impero.

Non esiste una documentazione precisa che riguardi l'Italia; tuttavia è lecito supporre che il numero degli imputati provenienti dalla Germania fosse molto più alto rispetto a quello registrato nella Penisola iberica, trattandosi di un paese dove le case di commercio tedesche avevano sedi importanti: a Lucca, a Pisa, a Genova e a Venezia. Sotto il governo lagunare visse un'intera colonia di tedeschi («in quel fondaco celebre chiamato de' tedeschi», come riferì nel 1580 il nunzio Alberto Bolognetti). Varie università italiane inoltre ospitavano le cosiddette 'Nazioni' tedesche (Padova, Siena) e i tesori d'arte, così come i luoghi sacri della Penisola, attiravano ogni anno numerosi viaggiatori dai territori tedeschi. In base a regole che naturalmente non riguardavano solo la gente proveniente dall'Impero, i tribunali dell'Inquisizione erano costretti a occuparsi, con regolarità, ma senza particolare accanimento, di sospettati di eresia tedeschi; così accadde per esempio nel 1565, quando a Roma si aprì il processo a Philippus Camerarius, poi membro del Consiglio di Nürnberg (Norimberga), il cui caso diventò famoso grazie alla pubblicazione del resoconto della sua prigionia; e così pure nel 1591, quando da Roma fu ordinato al tribunale di Bologna di arrestare a ogni costo il «barone di

Limburgo» Albert Schenk e il figlio, «duca di Sassonia», entrambi luterani «pessimi e ostinati» (CANOSA 1986-1990: V, 187).

Sebbene il culmine della persecuzione antiereticale fosse stato toccato intorno alla metà del XVI secolo, i processi continuarono anche in seguito. Le cause si aprivano quando qualcuno si esprimeva pubblicamente in modo offensivo contro la religione cattolica o quando le convinzioni dell'imputato erano palesemente contrarie alla fede di Roma (nel XVII secolo si aggiunsero, sempre più spesso, anche le opinioni ateistiche e materialistiche). Nel clima assai liberale di Venezia la prassi fu sempre questa, ma era garantita la tolleranza agli stranieri presenti per motivi di lavoro. A partire dalla metà del XVII secolo è attestata addirittura una comunità protestante organizzata «come una stabile istituzione con un proprio ordinamento ecclesiale, un luogo per la cena e un proprio pastore», che, anche se situata nel *fondaco*, veniva nascosta agli occhi della gente (OSWALD 1989).

L'ordine di fermare l'ingresso dell'eresia naturalmente non era rivolto solo alle persone ma anche alla produzione stampata poiché i libri «apportano maggior danno degli huomini» (così il nunzio di Venezia nel 1630 in una lettera alla Congregazione del Sant'Uffizio; in ACDF, S. O., St. St., O 2-c, c. n. n.). Il pericolo era reale, e di libri eretici provenienti dalla Germania continuarono a circolarne anche nel Seicento, e persino nell'Italia del Sud (di duemila esemplari che «si vendono pubblicamente» a Napoli i cardinali inquisitori vennero a conoscenza nel 1618, SCARAMELLA 2002: 461). Luoghi di grande contesa furono poi le zone di frontiera dell'Italia del Nord che confinavano in parte e direttamente con i territori dell'Impero, e dove le opere degli eretici giungevano quasi senza difficoltà per poi essere diffuse, talvolta nascoste insieme ad altre mercanzie. Per comprendere come ciò venisse evitato valga come esempio la condotta seguita dall'Inquisizione della diocesi di Aquileia, che per le zone situate a Nord apparteneva al territorio dell'Austria. Il Sant'Uffizio romano non aveva sulla carta alcuna possibilità di agirvi, ma l'Inquisizione vi operò regolarmente con l'aiuto del nunzio papale di stanza a Graz, e temporaneamente anche tramite un legato apostolico come il padre servita Francesco Benni, residente a Gradisca, che ebbe l'incarico di sorvegliare quella zona nel 1580 e nel 1590. Non sembra che egli abbia condotto processi d'Inquisizione (anche dopo il suo incarico, le cause aperte nella diocesi di Aquileia riguardarono in pratica solo gli austriaci che vivevano in zone che appartenevano alla 'casa d'Austria' e venivano perciò considerati alla stregua di residenti in Italia); ma Benni si impegnò sempre a rintracciare e ad eliminare tutti i libri proibiti. Inoltre egli perseguì con lo stesso impegno chiunque cercasse di sfuggire al potere del Sant'Uffizio lasciando il territorio italiano.

La lotta alle persone e ai libri permise agli inquisitori di espandere la loro opera all'interno dell'Impero. La Congregazione dell'Indice s'informava continuamente su quanto di nuovo venisse pubblicato a Francoforte, e dal 1605 un commissario apostolico dei libri comunicava addirittura una lista dei testi più recenti e meno sicuri sul piano della fede perché i librai non li ordinassero. La persecuzione di persone all'interno dell'Impero ebbe invece due risvolti: da un lato l'Inquisizione non ebbe scrupoli a dare la caccia in tutta Europa ai fuggitivi sospettati (oppure condannati), e riuscì anche a riacciuffarne alcuni. Certi casi divennero molto noti, e si possono ricordare a titolo di esempio quelli di Giacomo Paleologo da Schio (1582), di Francesco Pucci (1594), o – un secolo dopo – di Francesco Giuseppe Borri (1670); tuttavia, come dimostrano le corrispondenze della Nunziatura, i nomi più celebri non furono delle eccezioni: anche in faccende in apparenza meno rilevanti il Sant'Uffizio dimostrò un accanimento degno di nota. In secondo luogo ci fu il significativo fenomeno dei tanti italiani presenti nei territori dell'Impero «non solo per occasione di mercantie o guerre» ma «per sprigionare l'intelletto dal soave carcere dell'ossequio di Christo e finalmente per vivere in libertà di coscienza» (da una lettera del conventuale francescano Marco da Modena alla Con-

gregazione, 1622). L'esistenza di tale fenomeno comportava due difficoltà: da un lato esso forniva a eventuali eretici in patria la speranza di trovare un rifugio in caso di emergenza; dall'altro erano gli stessi emigrati (attraverso le famiglie e il loro andirivieni) a rappresentare un varco per le idee ereticali. Tenendo conto di questo secondo rischio sono comprensibili i provvedimenti più importanti adottati dall'Inquisizione romana contro la mobilità – le bolle *Cum sicut*, 1595, e *Romani Pontificis*, 1622 –, anche se al contempo esse servirono a regolarizzare la presenza degli stranieri in Italia. Il successo di queste norme dovette essere regolamentato, e si stabilì così in modo più severo che agli italiani era proibito il soggiorno nei luoghi dell'Impero che non permettevano la pratica della fede cattolica, come ad esempio nella città commerciale di Norimberga. E non stupisce che sempre nel 1622 Marco da Modena vedesse nell'introduzione di uffici esteri dell'Inquisizione l'unica ed efficace soluzione per impedire ribellioni («sospisce ogni sollevazione che potrebbe fare il popolo») e sortire effetti sul piano della circolazione libraria: «l'altro bon effetto che in poco tempo ne seguirà, sarà il purgare que' paesi da tanta peste di libri diabolici, almeno levar la peste delle cose delli Italiani, sebbene questo effetto a poco a poco s'estenderà a tutti» (in KOLLMANN 1923: 201).

Influenza del Sant'Uffizio sulle aree dell'Impero

Oltre ad adottare queste strategie di difesa, il Sant'Uffizio romano cercò anche di influenzare le procedure giudiziarie che riguardavano i fedeli e i sudditi nei territori cattolici dell'Impero. Poiché il foro inquisitoriale esisteva ormai solo formalmente, si tentavano le vie indirette. Ciò valse soprattutto per la posizione dell'inquisitore di Colonia che, per quasi tutto il corso della prima età moderna, seguendo la tradizione medioevale, continuò a essere scelto da Roma (di solito lo si fece attraverso il priore del convento domenicano della città). Sulle attività di questa istituzione, dopo una breve scomparsa nei primi anni della Riforma e il suo successivo risveglio causato, a quanto pare, dagli appelli da parte del clero locale (capitolo, Ordini, università), ma anche di laici fieramente avversi alla Riforma che invocavano una 'nuova Inquisizione', sono rimaste poche testimonianze. L'inquisitore è ricordato come autorità che partecipava alla censura dei libri, ma egli non poteva minimamente competere né con il locale nunzio papale, né con il principe vescovo di Colonia. E quando, nel 1735, l'inquisitore appena incaricato chiese con forza all'arcivescovo il diritto di partecipare all'elaborazione dei provvedimenti di censura, il principe mise inequivocabilmente in chiaro i limiti di autorità del giudice che, tra l'altro, non manifestò alcuna resistenza. Ugualmente inoperanti, di natura esclusivamente simbolica o ricordati in particolari occasioni, sono anche titoli inquisitoriali come quello che il legato papale Ludovico Madruzzo evocò per sé alla dieta imperiale di Ratisbona (Regensburg) nel 1582.

I mediatori principali tra la Congregazione romana del Sant'Uffizio e l'Impero furono le nunziature locali; a queste si univano i vescovi rimasti fedeli a Roma e altri rappresentanti del clero, almeno quando i loro interessi lo richiedevano, o più semplicemente lo permettevano. Anche a gente di livello inferiore era consentito di rivolgersi direttamente alla Congregazione, sia perché le autorità locali a volte lo pretendevano, sia, al contrario, per scavalcare altre istanze giudiziarie (di solito ecclesiastiche): e ciò, sicuramente, accadde spesso. Un caso drammatico avvenne nel 1630, quando nel corso della caccia alle streghe scatenatasi a Bamberg una imputata si rivolse alla Congregazione per essere difesa. In quell'occasione fu il nunzio stesso a presentare l'istanza, analogamente a quanto avvenne nel 1626, quando, rivolgendosi a Roma, il principe elettore Ferdinand di Colonia riuscì ad appropriarsi delle indagini sui fenomeni di possessione diabolica verificatisi nel convento delle clarisse di Colonia. La pretesa ebbe buon esito contro la volontà dei padri confessori del convento e fu sostenuta dal nunzio Pier Luigi Carafa.

Lo stato attuale della ricerca non permette di ricostruire una

cronologia sicura in grado di dare conto degli esatti impegni dell'Inquisizione. La stessa cosa vale per quanto concerne una analisi quantitativa dei casi. Concordando con il punto di vista di Hermann Schwedt, si può senza dubbio supporre che le materie tedesche non occupassero più dell'1-2% delle attività svolte dall'Inquisizione romana. Si può azzardare anche un quadro dei tipi di materie affrontate. In principio erano, naturalmente, quelle di diretta competenza del Sant'Uffizio (l'eresia, i libri). E in effetti sembra avere influito poco sulla Germania l'allargamento della sfera di competenze che interessava invece quotidianamente i tribunali dell'Inquisizione in Italia o nella Penisola iberica (superstizione di tipo folclorico, magia, falsa santità, bigamia, *solicitatio*). Per questo i due casi citati di possessione e di caccia alle streghe turbarono Roma. Nonostante l'approccio scettico dell'Inquisizione verso le accuse di stregoneria, la Congregazione del Sant'Uffizio non si pronunciò mai sulle massicce attività di persecuzione all'interno dell'Impero; e praticamente non interferì mai nelle singole vicende. L'intervento che meglio conosciamo in occasione dei casi di possessione diabolica a Brakeln e a Paderborn (1654-1656) rappresenta l'eccezione che conferma una regola che naturalmente non riguardava solo l'Inquisizione, ma anche la Curia imperiale. E a Paderborn l'Inquisizione agì soltanto quando il vescovo locale, Dietrich Adolf von der Recke, si rivolse al Sant'Uffizio chiedendo di valutare il caso. In due consulti il perito incaricato, il domenicano Michel Angelo, si dichiarò contro la liceità di ammettere le denunce dei posseduti come indizi probanti contro le presunte streghe. L'indicazione fu approvata, e tuttavia non poté impedire l'esecuzione di altri processi a Paderborn.

La maggior parte dei casi trattati dalla Congregazione si possono assegnare a tre categorie. In primo luogo le dispense e le *facultates*, che l'Inquisizione papale poteva attribuire a quanti erano fedeli a Roma, a cominciare dall'autorizzazione per assolvere dai casi riservati con scomunica *latae sententiae* senza dovere fare appello alla Sede Apostolica. Il problema riguardava, in particolare, l'assoluzione degli apostati. Anche per quanto riguarda le dispense il nodo principale era il contatto 'squalificante' con l'eresia, da eliminare. Era necessaria un'approvazione nel caso in cui una persona i cui genitori erano stati eretici dovesse assumere l'incarico di vescovo. Molto più frequenti erano poi le dispense matrimoniali, e in particolare il permesso di contrarre le nozze tra persone di confessioni diverse, cosa che era giustificata quando erano i nobili a richiederlo, magari tramite i loro mediatori, riscuotendo, a quanto pare, il successo (Roma preferiva dispensare piuttosto che rischiare di perdere una famiglia che avrebbe potuto minacciare di passare al protestantesimo). Tuttavia si trovano anche documenti nei quali un ecclesiastico richiede lo scioglimento dagli Ordini da lui ricevuti in passato.

La seconda categoria riguardava casi ai confini delle confessioni cristiane (oppure, al contrario, la questione del mantenimento dell'identità cattolica). Le situazioni erano le più disparate e Roma fu sempre preoccupata dai rapporti confessionalmente 'misti'. Così accadde, per esempio, quando a Osnabrück, dopo la Guerra dei Trent'anni, si verificò la reggenza a turno di un vescovo cattolico e di uno luterano. A questa sfera appartiene anche la questione riguardante i dogmi, come avvenne nel 1622, quando il Sant'Uffizio – sicuramente non per la prima volta – dovette affrontare il problema che riguardava il permettere o meno alla popolazione cattolica boema di ricevere la comunione sotto entrambe le specie (visto che era la prassi da decenni). Si dovrà infine tenere conto del fenomeno dei convertiti e delle persone disposte a convertirsi che si propose, naturalmente, non solo in Germania, ma anche in Italia. In entrambi gli ambienti – a Roma così come a Colonia – si promosse allora la fondazione di istituti collegiali per convertiti che furono controllati dall'Inquisizione. Essi potevano anche cooperare nella gestione di eventuali *sponte comparentes* italiani. Con la stessa attenzione il Sant'Uffizio seguì, cercando di sfruttarle, le

conversioni politicamente scottanti di principi, personaggi di alto rango e intellettuali, tra i quali vi fu Kaspar Schoppe.

La terza e, per quanto riguarda i numeri, più significativa categoria fu senza dubbio quella della censura. Solo nel periodo tra la Riforma e la fine della Guerra dei Trent'anni, il numero dei libri editi in Germania e vagliati dall'Inquisizione e dalla Congregazione dell'Indice dovette superare il centinaio; si suppone poi che non meno numerose siano state le richieste di permessi di lettura di testi eretici provenienti dalla stessa area. Al di là di alcuni studi specifici, anche in questo campo di ricerca – almeno per quanto riguarda la prima età moderna – molto resta da fare. Esiste tuttavia un consenso di fondo tra gli storici sul relativo successo riscosso dalle Congregazioni con il loro sforzo di censura. Certamente fu possibile condizionare la forma e il contenuto delle opere da pubblicare, come accadde nel caso dello storico domenicano Abraham Bzowski (Bzovius). Ma questo accadde raramente. Non meno difficile fu l'introduzione in area tedesca degli Indici pubblicati da Roma, a partire da quello, molto rigoroso, di Paolo IV. Anche alcuni protagonisti della Controriforma, come Canisius, non videro alcuna possibilità di imporre nei territori cattolici le norme pubblicate, ritenendo invece che le loro regole costituissero più un ostacolo che una facilitazione. Per fare un esempio, come fornire nei collegi gesuitici un'offerta didattica soddisfacente se gran parte delle opere adoperate erano scritte da autori protestanti e dunque erano proibite dall'Indice? Come impedire la lettura della Bibbia in volgare se testi di quel tipo si potevano trovare ovunque? Per questo motivo Canisius fece intendere che l'unico modo intelligente per usare l'Indice di Carafa era quello di non introdurlo in Germania, una valutazione che poi divenne realtà nei territori più importanti. In molti casi invece il più moderato Indice tridentino del 1564 fu accettato con minori resistenze, mentre il terzo Indice (emanato da Clemente VIII nel 1596) ripropose gli antichi problemi a causa del suo carattere rigoroso. Ancora più blando fu l'effetto della censura quando le iniziative superavano il confine delle aree cattoliche. Persino ai tempi dell'Editto di Restituzione il commissario dei libri ebbe grandi difficoltà a rendere accessibili al pubblico della fiera di Francoforte i decreti dell'Indice. Gli ambiziosi tentativi di condizionarla (per esempio quando si tentò di escludere la letteratura calvinista dalla fiera) si rivelarono mere illusioni.

Epilogo

Resta da osservare che l'assenza dell'Inquisizione in Germania naturalmente non giovò ad attenuare la durezza della repressione scatenata sui territori cattolici. I principi infatti non agirono con minore severità, e ciò è vero anche a proposito della censura: in Baviera, già nel 1582, fu pubblicato un Indice che, tenendo conto della produzione dei libri in Germania, cercò di completare quello tridentino del 1564. Resta inoltre difficile stimare quale influenza abbia avuto l'insieme delle norme imposte della Sede Apostolica sugli ambienti cattolici tedeschi. Almeno un fatto sembra chiaro: che mentre durante la Controriforma Roma ebbe almeno l'illusione (e in realtà anche più che l'illusione) di partecipare alla riscossa sulla Germania non cattolica, tale illusione svanì e con il passare del tempo Roma vide declinare la propria influenza dottrinale sui fedeli e soprattutto sui teologi e sul clero, specie a partire dal XIX secolo. La Sede Apostolica reagì a quel punto intensificando il controllo sugli intellettuali e sulle opere, specie tramite l'Indice, con un modo di operare a cui il gruppo di ricercatori che collaborano con Hubert Wolf ha dedicato negli ultimi anni diverse opere. Tale indirizzo si è prolungato ben oltre l'Ottocento e non è stato abbandonato neppure nel Novecento e dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, a lungo diretta dall'attuale pontefice.

(A. BURKARDT-G. SCHWERHOFF)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Germania; Boemia; Bolognetti, Alberto; Borri, Francesco Giuseppe; Camerarius, Philippus; Cata-

ri; Catecumeni; Colonia; Concilio di Costanza; Conrad von Marburg; Ebrei, età medievale; Fiandre; Graz; Gregorio IX, papa; Hus, Jan; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti, Roma; Kramer, Henrich; Martirologi; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Nunziature apostoliche; Omicidio rituale; Paleologo, Giacomo; Permessi di lettura; Pucci, Francesco; Roberto il Bulgaro; Stampatori; Stranieri, Italia; Stranieri, Portogallo; Stranieri, Spagna; Stregoneria, età medievale; *Talmud*; Valdo e valdismi medievali; Venezia

Bibliografia

BECKER 1971, BRAGA 2002(a), BREMER 1989, BREUER 1982, BURKARD-MUHLACK-WOLF 2003, BURKARDT 1997, CANISIUS 1896-1923, CANOSA 1986-1990, CASTRILLO BENITO 1991, DECKER 1995, DECKER 2003, DUHR 1907-1921, FOSI 2001, KIECKHEFER 1979, KOLLMANN 1923, KRAMER 2004, KURZE 1968, KURZE 1975, KURZE 1993, MAZZEI 1999, MAZZEI 2001, MOELLER 1992, OSWALD 1989, PATSCHOVSKY 1979, PATSCHOVSKY 1993, PAULS 1902, PETERSE 1995, RAINER-RAINER 2004, REPGEN 1962-1965, REPGEN 1975, SCARAMELLA 2002, SCHÄFER 1902, SCHARFF 2003, SCHMIDT 2000, SCHMIDT 2001(a), SCHWEDT 1995, SEGL 1984, SEGL 1988, SEGL 1993, SIMONCELLI 1976, THOMAS 2001, WENTZLAFF-EGGEBERT 1989

Geronimiani - I processi scatenati all'interno dell'Ordine di San Girolamo dal 1485 al 1491 rappresentarono una delle prime prove di forza della nuova Inquisizione spagnola, il punto d'arrivo di una lunga lotta tra chi sosteneva la necessità di misure punitive e discriminatorie nei confronti dei nuovi convertiti dall'ebraismo e chi invece vi si opponeva nettamente. All'interno dell'Ordine segnarono il prevalere della fazione anti-*conversos*, l'allineamento di una famiglia religiosa tradizionalmente molto aperta nei confronti dei *conversos* alla politica di chiusura imposta con la nascita dell'Inquisizione e con l'adozione di statuti di *limpieza* che escludono i nuovi convertiti – i primi nella storia spagnola adottati all'interno di un Ordine. Ma tali processi, nella loro ostentata visibilità – in nessun altro Ordine la repressione inquisitoriale fu così volontariamente proiettata all'esterno – diventarono soprattutto il simbolo dell'infiltrazione giudaizzante all'interno degli Ordini religiosi, il segno tangibile di un reale pericolo e quindi della legittimità di una dura repressione inquisitoriale nella società spagnola.

È difficile esagerare la ricaduta socio-politica e l'eco suscitata da quegli 'scandalosi' processi. Ordine nuovo, nato pochi anni prima dei *pogrom* del 1391 e della prima forzata conversione degli ebrei, quello di San Girolamo era allora tra i più prestigiosi e i più potenti di Spagna, favorito dalle grandi famiglie e dai sovrani spagnoli. Tra i suoi membri c'erano state figure chiave della politica di quegli anni: da Alonso de Oropesa, confessore di Enrico IV di Castiglia e mediatore indispensabile negli anni della guerra civile e della farsa di Ávila (la rivolta nobiliare che si concluse con la detronizzazione di un fantoccio che rappresentava il re) al confessore di Isabella Hernando de Talavera. Inoltre quello geronimiano era un Ordine a fortissima presenza ebraica, che aveva mantenuto per tutto il Quattrocento una posizione favorevole ai nuovi convertiti, anche nelle lotte e nella fitta polemica che seguì alla rivolta di Toledo (1449) e all'imposizione dei primi statuti di *limpieza de sangre*. Il lungo generalato di Oropesa, autore di uno dei più importanti trattati del Quattrocento spagnolo stilato per incoraggiare il pieno e completo inserimento dei nuovi convertiti nella società castigliana (PASTORE 2004), aveva imposto una politica di relativa tolleranza che in alcuni casi volle consapevolmente e rumorosamente allontanarsi dalle accese predicazioni antigieudaiche di francescani prima e domenicani poi. Ma proprio negli anni di massima polemica e tensione, quelli che avrebbero portato nel 1478 alla nascita della nuova Inquisizione anti-*conversos*, l'Ordine sembrò spaccarsi. Una ferma opposizione alla politica inquisitoriale dei Re

Cattolici fu apertamente sostenuta da uno dei loro maggiori collaboratori, Talavera, geronimiano, confessore di Isabella e *converso* egli stesso. Ma anche il partito anti-*conversos* stava rapidamente guadagnando terreno, spinto dalla fortissima propaganda esterna. Nel capitolo del 1478 il generale geronimiano Rodrigo de Orenes era dovuto intervenire per sopire i fortissimi contrasti sorti tra cristiani vecchi e cristiani nuovi nel monastero della Sisle, vicino Toledo. Nel 1484 si era tentato di affidare allo stesso Orenes l'incarico di inquisitore di Toledo. Ma il generale, appoggiato dalla maggior parte del capitolo, oppose un fermo rifiuto. Nel diniego di Orenes c'è chi ha voluto vedere una delle cause scatenanti della persecuzione successiva (NETANYAHU 1995: 957). Di certo esso fu un'ulteriore prova della fiducia che l'Ordine riscuoteva per la volontaria e consapevole estraneità che una larga parte dei geronimiani mantenne di fronte alla nuova politica inquisitoriale. Un'estraneità che tuttavia non durò a lungo e che si concluse con la scoperta clamorosa di un vasto focolaio giudaizzante a Guadalupe, in Extremadura. Inutile sottolineare come i severissimi processi scatenati all'interno del monastero furono un'abile mossa propagandistica per dimostrare come l'eresia giudaizzante avesse intaccato anche un Ordine prestigioso, la cui politica di apertura nei confronti dei *conversos* poteva essere, ora a ragion veduta, condannata. Di fronte al monastero di Guadalupe, in sette *autos de fe* celebrati nel giro di un anno, furono bruciati cinquantadue giudaizzanti, tra i quali figura Diego de Marchena, un geronimiano che ricevette il battesimo cristiano – cui, secondo gli inquisitori, non sarebbe mai stato sottoposto – poco prima di morire sul rogo. Il frate non battezzato, che ad ogni messa avrebbe lasciato cadere con noncuranza l'ostia consacrata, che aveva rassicurato i gruppi di *conversos* di Guadalupe spronandoli a non cedere alle pressioni inquisitoriali e a non piegarsi «a quello che succedeva a Siviglia», a volte avvalendosi dell'aiuto spirituale di un rabbino venuto da fuori, entrò così a far parte dell'aneddotica inquisitoriale, come altri suoi confratelli più tardi. I resti di quarantasette defunti furono disotterrati, pubblicamente condannati e bruciati assieme alle statue di altri venticinque giudaizzanti che riuscirono a fuggire. 'Innumerevoli' le condanne minori e i *sambenitos* imposti alla comunità di Guadalupe, mentre altri quattro frati vennero accusati di essere stati i complici di Marchena all'interno del convento. I beni sequestrati ai 'giudaizzanti' condannati furono usati per costruire un sontuoso edificio attiguo, pensato come 'ospedale' per i Re Cattolici e come monito perenne alla comunità *conversa* di Guadalupe. La nuova istituzione inquisitoriale ebbe nel sontuoso edificio un senso tangibile della propria potenza costruito mattone su mattone, e in modo più impalpabile, ma non meno insinuante, la propria celebrazione nel crearsi rapido di una leggenda sul pericolo sventato dal tribunale a Guadalupe. I miracoli tanto attesi dagli inquisitori a conferma della loro sanguinosa repressione non si fecero attendere e superarono, a loro dire, la capacità umana di poterli scrivere tutti.

Il castello di prove radunate dal nuovo inquisitore geronimiano Gonzalo de Toro con l'aiuto di Nuño de Arévalo, priore di Guadalupe e suo massimo collaboratore nelle lotte di potere successive, servì a dimostrare a tutti fino a che punto si fosse spinta l'eresia giudaizzante e quanto fosse auspicabile un fermo intervento inquisitoriale. Ma fu solo la prima tappa di un'offensiva ben più ampia. Nel capitolo dell'aprile 1486, quando i fuochi di Guadalupe si erano appena spenti e lo scandalo che aveva travolto l'Ordine era arrivato al culmine, Gonzalo de Toro, appoggiato dai priori di Guadalupe e di La Sisle, chiese e ottenne l'approvazione di tre provvedimenti: la nascita di una speciale Inquisizione interna all'Ordine che potesse occuparsi dei casi di giudaizzanti, istituzionalizzando in questo modo l'intervento rapsodico di Guadalupe; la nomina propria e del priore di San Jerónimo di Siviglia Hernando de Córdoba a inquisitori generali dell'Ordine; e soprattutto la totale chiusura nei confronti dei nuovi convertiti, che non avrebbero più potuto né essere ricevuti né fare professione all'interno dell'Ordine.

Le decisioni del capitolo, approvate in un primo tempo anche dal generale sull'onda dell'impressione causata dai processi di Guadalupe, furono oggetto di una strenua contestazione da parte dei *conversos* geronimiani. Il generale revocò allora immediatamente lo statuto di *limpieza*, e scomunicò Toro e i priori di Guadalupe e La Sisle (Nuño de Arévalo e Juan del Corrales), che avevano impugnato la revoca. L'Ordine si era ormai spaccato in due: da una parte i *conversos* e i loro sostenitori, capitanati dal generale Orenes e da García de Madrid, dall'altra Gonzalo de Toro, Nuño de Arévalo e il gruppo anti-*conversos* e filo-inquisitoriale. Nel frattempo, a partire dal luglio del 1586, diversi processi ai giudaizzanti erano stati ormai aperti dal nuovo inquisitore generale in tutto l'Ordine. L'Inquisizione avviata all'interno dell'Ordine e in mano a Toro si rivelò – allora come negli anni successivi, all'interno dell'Ordine come in tutta la Castiglia – la chiave di volta delle lotte tra i due gruppi. Orenes fece di tutto per impedire al tribunale di mettersi in moto e avviò, nella suggestiva espressione di José de Sigüenza, una «Reinquisición», cercando di battere Toro con le sue stesse armi e di acquisire, con l'imposizione di un'ulteriore struttura repressiva, il controllo di uno strumento diventato ormai fondamentale e apparentemente imprescindibile (SIGÜENZA 2000: II, 31-38).

In una simile situazione di tensione il capitolo dell'agosto successivo, in cui si sarebbe dovuto eleggere il nuovo generale, e quindi chi avrebbe condizionato le scelte interne per almeno tre anni, assunse un'importanza fondamentale. La lotta scatenata all'interno dell'Ordine di San Girolamo, in quel momento ancora il più prestigioso di Spagna, sembrò una sorta di prova generale del contrasto che, con intensità crescente, stava travolgendo la società castigliana e divenne oggetto di allarmata attenzione da parte di alcune grandi famiglie spagnole e dei gruppi *conversos*. La battaglia combattuta a colpi di scomuniche incrociate si concluse con la vittoria della fazione anti-*conversos*. Il generale, tre ore prima della votazione, dichiarò inabili al voto, perché scomunicati, i tre priori della fazione anti-*conversos*. Ma Toro, che aveva procurato per sé e per i priori di Guadalupe e La Sisle l'assoluzione dalla scomunica, riuscì a prevalere e a farsi eleggere generale. Un rappresentante dei Re Cattolici impedì, dopo un lungo braccio di ferro tra il nuovo generale e i sovrani, che nello stesso capitolo potessero essere reimposti gli statuti di *limpieza* sospesi da Orenes; ma la disfatta del partito pro-*conversos* fu totale. Orenes fu penitenziato pubblicamente, degradato e confinato a Guadalupe, mentre l'Inquisizione geronimiana, definitivamente riannodata da Toro, scatenò una serie di sanguinosi processi ai danni del gruppo di *conversos* e di ogni sacca di opposizione interna. Con la supervisione del nuovo generale vennero così avviati processi nei conventi di Mejorada, Guisando, Salamanca, Espeja, Parral, Lupiana e infine La Sisle.

Sono solo quattro i processi ai geronimiani conservati oggi tra le carte dell'Inquisizione, uno dei quali, quello di Juan de Madrid, solo attraverso la sentenza di condanna. La loro lettura dimostra quanto sia difficile fare un discorso univoco e aprioristico sull'attendibilità delle confessioni inquisitoriali e sulla veridicità delle accuse di giudaismo. Usati da Beinart in una ricostruzione dettagliata, ma volutamente parziale, per dimostrare la reale consistenza del giudaismo dei *conversos* (1961), potrebbero, con altrettanta parzialità, dimostrare il contrario, cioè essere inseriti in una prospettiva come quella di Netanyahu – che però significativamente e con altrettanta faziosità sceglie di non utilizzarli per ricostruire le vicende che portarono all'adozione degli statuti di *limpieza* del 1486, limitandosi alla relazione dello storico dell'Ordine Sigüenza e a discutibili introspezioni psicologiche sul 'razzismo' congenito di Gonzalo de Toro, il nuovo generale (NETANYAHU 1995: 961).

Ripercorrendo le carte dei processi arrivate fino a noi, le pesanti accuse che portarono al rogo molti frati della fazione *conversa* e ne inabilitarono moltissimi altri, spesso si sgretolano, descrivendo comportamenti e abitudini difficili da eliminare o palesando il fine ultimo della repressione inquisitoriale geronimiana. Le accuse appaiono in tutta la loro trita prevedibilità, e in alcuni casi nella

loro sconcertante inconsistenza: esse bollano consuetudini familiari difficili da cancellare e interpretazioni dei rapporti tra ebrei e cristiani non più ammissibili, ma anche un'ostinata resistenza di fronte al nuovo corso di una politica che si era piegata a esiti impensabili. Così *fray* Alonso de Toledo fu accusato di avere detto che gli ebrei avevano in mano la verità ma che non la capivano – in una prospettiva di continuità tra Vecchia e Nuova Legge che molti teologi filo-*conversos*, da Juan de Torquemada in poi, non mancarono di sottolineare – o, di fronte ai roghi sivigliani, di avere sostenuto con rabbia che gli inquisitori «bruciavano i ricchi per rubare loro i beni». Juan de Madrid, uno dei frati condannati al rogo, avrebbe penitenziato a pane e acqua chi osava parlare male dei nuovi cristiani ed elogiare la nuova Inquisizione. Uno dei processi più completi, quello contro Diego de Burgos, del monastero di San Bartolomé de Lupiana, restituisce la sensazione di un mondo improvvisamente venuto a cambiare. Tracce di giudaismo vengono cercate dagli inquisitori nei gesti quotidiani, fatti di riflesso: l'ostia alzata con l'immagine capovolta e poi riaggiustata – *fray* Diego ormai vedeva molto male, come ricordò un testimone, ammettendo che potesse essere quella la causa dell'aver sollevato «baxo por alto» il sacramento; lo schiacciare delle dita incontrollato per scandire il tempo che passava, a volte sfuggito anche durante le preghiere, quando era 'preso da altri pensieri' (così si giustificò il frate). Sviste a cui in altri tempi nessuno avrebbe fatto caso e che, stimolate dagli inquisitori, diventavano ora spie di ricadute giudaizzanti. Le prove di una volontà esplicita di tornare alla fede antica dei genitori furono cercate dagli inquisitori nelle deposizioni e nelle domande ripetute sotto tortura. Diego ammise fin dal primo interrogatorio le sue notorie origini ebraiche. I genitori, appartenenti alla nutrita comunità ebraica di Burgos, si erano convertiti al cristianesimo piuttosto tardi, assieme alle due figlie. I tre figli maschi non li avevano seguiti restando ebrei. Diego, che venne alla luce quando i genitori erano già anziani e gli altri fratelli molto più grandi, era stato battezzato ed era nato e vissuto da cristiano. Quanto ai riti ebraici, non ne ricordava nessuno, se non l'aver mangiato «cohorzuelo» cinquant'anni prima. Una situazione piuttosto consueta, la sua, in famiglie che le conversioni, forzate o spontanee che fossero, avevano diviso tra fede ebraica e fede cristiana, ma che in occasioni di nozze e funerali si ritrovavano a celebrare riti comuni. Di sicuro c'era solo un orgoglio mai sopito della propria condizione di 'convertito'. Diego era vissuto nella Burgos di Pablo de Santa María, il grande rabbino convertito nominato vescovo della città, e di suo figlio Alonso de Cartagena, in un ambiente urbano di cui i *conversos* avevano fortemente condizionato e guidato la vita culturale e spirituale. Aveva deciso di entrare in un Ordine come quello di San Girolamo, a forte presenza *conversa*, che aveva fatto della Scrittura un momento fondamentale della propria spiritualità. E allo studio della Bibbia aveva dedicato gran parte del suo tempo. Un accusatore lo ricordò chiuso nella sua cella, a studiare il libro dei Salmi. Ora anche quella lunga tradizione culturale diventava occasione di sospetto. Sono affermazioni fatte in momenti di ira contro il nuovo corso della politica dei Re Cattolici, o altri scatti incontrollati, le principali accuse contro il gerominiano. Di tale natura erano i commenti fatti contro la nuova Inquisizione sivigliana e i suoi procedimenti, che il monaco considerava come l'ennesimo atto di una faida, quella tra cristiani vecchi e cristiani nuovi, che si trascinava da anni e che ora aveva acquisito un nuovo strumento di lotta; oppure la rabbiosa reazione che aveva avuto quando ai monaci riuniti nel coro era stato comunicato l'arrivo degli inquisitori anche a Lupiana (PASTORE 2003a). Le lotte che avevano travolto la fazione pro-*conversos* in effetti dovevano averlo toccato molto da vicino. E d'altra parte fu proprio lo stretto rapporto che legava Orenes a Burgos a decretare la persecuzione di quest'ultimo. *Fray* Diego, morto durante il processo, fu formalmente riabilitato pochi anni più tardi, il 30 aprile 1491, dietro richiesta di un nipote al tribunale di Toledo.

Lasciando da parte il caso più clamoroso, quello di *fray* García de Zapata, che sarà oggetto di una voce a parte del *Dizionario*, è l'ultimo grande processo aperto nell'ambito di quelli geronimiani, la causa contro *fray* Diego de Zamora, a farci intravedere ciò che il vuoto documentario attorno al caso Zapata permette solo di ipotizzare. Zamora era stato visitatore dell'Ordine e segretario personale del gran cardinale Pedro González de Mendoza. Da una sua testimonianza sappiamo che tra il 1480 e il 1482 aveva portato avanti provvedimenti gravi e impopolari voluti da Mendoza, come la segregazione delle comunità ebraiche di Guadalajara e di Alcalá. Il processo inquisitoriale lo mostra come un personaggio piuttosto noto e stimato, sicuro della propria innocenza ma anche delle amicizie illustri che avrebbero finito per proteggerlo. La prima confessione scritta rilasciata agli inquisitori è quasi una dichiarazione di guerra. Se l'esempio di Cristo, la pazienza evangelica e la sua vocazione al martirio l'avevano portato finora a tacere, ora era il momento di dichiarare di fronte agli inquisitori quale era la verità, perché le sue amicizie altolocate non venissero infagate dai suoi calunniatori e perché questi ultimi non peccassero ulteriormente con i loro spergiuri. Le poche accuse di giudaismo residuale fatte al *converso* Zamora vennero da lui caparbiamente impugnate e confutate, ricordando più volte il ruolo pubblico che aveva avuto alla corte dei Re Cattolici e nell'*entourage* di Mendoza. Ma è a una sorta di contro-inquisizione sui processi fino ad allora condotti che sembrava mirare Zamora. Nel corso degli interrogatori e delle sue deposizioni egli ricordò allora le numerose violazioni del diritto avvenute ai danni di alcuni monaci e lo scandalo dei processi portati avanti nel monastero di La Sisle. Qualsiasi testimonianza raccolta contro di lui da parte di monaci già incarcerati dall'Inquisizione doveva essere considerata non valida, perché estorta tra atroci torture. I giudici non avrebbero potuto trovare contro di lui, dichiarava sicuro Zamora, nessun testimone religioso «tranne che tra quelli imprigionati e torturati»: se qualcuno di loro fosse stato ancora vivo, diceva quasi ironicamente Zamora, avrebbero dovuto reinterrogarli e non avvalersi delle dichiarazioni rese sotto tortura; ma se, come presumeva, i testimoni che avevano deposto contro di lui erano tutti morti, avrebbero dovuto tenere conto del fatto che «prima di morire dichiararono che tutte le accuse nei miei confronti erano falsità ed erano state estorte grazie alle pesanti torture cui furono sottoposti».

Ma fu dopo la consegna della copia processuale con i capi d'accusa che Zamora e il suo avvocato riuscirono a prendere in mano la situazione. Zamora raccolse schiacciati testimonianze che illustrarono il clima di terrore e di ricatti in cui le accuse erano state raccolte. Così il primo inquisitore geronimiano Juan López de Medina, arcidiacono di Almazán, avrebbe confidato in punto di morte al cardinale Mendoza la «manera muy enemigable» con cui aveva attuato le sue inchieste interne, mentre un altro frate di La Sisle aveva consegnato nelle mani sicure di Zamora e del cardinale suo potente protettore la sconcertante verità sui processi di La Sisle che aveva raccolto dall'ultima confessione di uno dei frati condannati a morte. Prima di morire, egli aveva consegnato di nascosto al confratello anche una dichiarazione scritta di quanto avvenuto, finita tra gli atti del processo di Zamora. Vi si raccontava che non solo i testimoni d'accusa erano stati cercati e pagati dagli inquisitori ma che si erano consumate violazioni del diritto processuale di ogni tipo: i testimoni venivano indotti a dichiarare ciò che gli inquisitori volevano sentirsi dire; le deposizioni venivano trascritte in modo del tutto irregolare: «una volta un ebreo interrogato disse che non sapeva più di quanto già aveva detto, e uno dei frati lo portò con sé in una camera e uscì poco dopo dicendo: "ora sa, ora sa". E il priore della Sisle mi raccontò che una volta un ebreo stava testimoniando e i segretari scrivendo, e che quando chiese che leggessero ciò che stavano verbalizzando urlò: "Non sto dicendo questo!"» (PASTORE 2003a). L'ultima dichiarazione resa da Zamora, quando già gli erano state notificate le accuse e i testimoni a discarico avevano dichiarato ciò che sapevano di fronte

agli inquisitori, individuava a colpo sicuro i nomi dei testimoni di accusa. Tutti loro dovevano essere considerati testimoni inattendibili. Erano state le durissime torture a cui erano stati sottoposti – come era ormai cosa pubblica soprattutto per il monastero di La Sisle – a farli testimoniare contro di lui e l'uno contro l'altro. Tutti loro – e anche questa circostanza, secondo Zamora, era notoria – prima di essere bruciati avrebbero ritrattato le false deposizioni rese. Uno di loro, addirittura, lo avrebbe fatto in forma scritta e la preziosa lista stilata prima della morte, in cui dichiarava i nomi di coloro contro cui aveva testimoniato, era dunque nelle mani di Zamora che ora la presentava come ultima carta, dopo le clamorose rivelazioni del primo frate di La Sisle. Nella strisciolina di carta, che fu messa agli atti del processo, vi erano i nomi di Zapata e dello stesso Zamora. La sua arringa difensiva offriva infine agli inquisitori un ultimo, convincente affresco del clima in cui si erano svolti i processi ai geronimiani, restituiva la complessa tessitura che aveva fatto loro da sfondo e ne illuminava scontri, rivalità e personaggi. E se alla base c'erano stati odi e invidie, c'era anche un colpevole che Zamora denunciava ora agli inquisitori: era lo stesso giudice che aveva avviato molti di quei processi, il nuovo generale dell'Ordine Gonzalo de Toro. Zamora affermò di avere contro di lui «muy justas y legítimas causas de sospecha». Le sue accuse, concludeva Zamora, erano un fatto incontestabile e noto ai più.

L'eccezionalità del processo a Zamora, documento in cui per una volta la voce dell'accusato non viene sopraffatta dalle accuse e dalle riletture inquisitoriali, fu completamente ignorata da Beinart, impegnato a filtrare le pratiche giudaiche degli imputati attraverso le dichiarazioni dei soli testimoni d'accusa. Non così dagli inquisitori, che chiusero un processo diventato evidentemente troppo scomodo con una piena assoluzione. Zamora, d'altra parte, nel corso di tutto il suo processo, non aveva risparmiato accenni alle «molte persone di grande reputazione» che avrebbero potuto essere toccate dalla sua condanna. Il suo processo, chiuso ufficialmente nell'aprile del 1491, rappresentò l'ultima, inutile vittoria in una guerra che il gruppo pro-converso aveva già perso, il risultato di un obbligato compromesso del tribunale con una fazione ormai delegittimata. Anche le più pacate storie interne dell'Ordine testimoniano che, a questa data, l'ondata di persecuzioni contro i nuovi convertiti sembrava essere passata. Da allora la situazione andò lentamente normalizzandosi, ma i processi inquisitoriali avevano ormai spostato gli equilibri di potere a favore dei cristiani vecchi che li avevano controllati. I vertici dell'Ordine erano cambiati. Nel capitolo privato del 1491 si decise di mandare emissari a Roma perché fossero accordate le riabilitazioni per alcuni cristiani vecchi che avevano criticato l'operato dell'Inquisizione. Ma contemporaneamente gli inviati avrebbero dovuto sollecitare l'approvazione di statuti di *limpieza* particolarmente rigidi – giustificati dalla campagna di processi che aveva prostrato l'Ordine. Quegli statuti, si legge, avrebbero impedito a «confessos y moriscos» di entrare nell'Ordine di San Girolamo e soprattutto ai nuovi convertiti geronimiani di accedere non solo alle alte cariche di governo, ma ad alcuna funzione pubblica, compresa quella di confessore.

(S. PASTORE)

Vedi anche

Castiglia; *Conversos*, Spagna; Gil, Juan (dottor Egidio); *Limpieza de sangre*, Spagna; Sigüenza, José de; Zapata, García de

Fonti

AHN, *Inq.*, leg. 137, 22, processo di *fray* Diego de Burgos
 AHN, *Inq.*, leg. 164, 3, processo di *fray* Juan de Madrid
 AHN, *Inq.*, leg. 185, 6, processo di *fray* Alonso de Toledo
 AHN, *Inq.*, leg. 188, 13, processo di *fray* Diego de Zamora

Bibliografia

BAER 1929-1936, BEINART 1961, CARRETE PARRONDO 1975, COUSSEMACKER 1991, FITA 1893, LEA 1983-1984, NETANYAHU

1995, PÁRAMO 1598, PASTORE 2003, PASTORE 2003(a), RÁBADE OBRADÓ 1990, SICROFF 1965, SICROFF 1966, SIGÜENZA 2000, STARR-LE BEAU 2002

Gesuitesse - Il termine fece la sua comparsa fin dai tempi di Ignazio di Loyola per indicare le seguaci del santo che avrebbero voluto dedicarsi alla vita apostolica. Più tardi designò specificamente alcune istituzioni, per lo più dedite all'insegnamento per le fanciulle, che traevano ispirazione dalle Costituzioni della Compagnia di Gesù. Dapprima usato senza alcun senso negativo, l'appellativo gesuitesse assunse un'accezione dispregiativa in connessione con l'aumentata influenza dell'Ordine maschile. Nonostante l'immediato successo che la predicazione e l'esempio di vita dei gesuiti ebbero nel campo femminile, il fondatore della Compagnia si oppose risolutamente alla assistenza spirituale continuativa di donne. Nel 1549 anzi, egli ottenne per l'Ordine una dispensa pontificia di esonero dalla cura delle donne e delle monache. Numerose furono tuttavia le Compagnie spirituali e le istituzioni religiose femminili che sorsero per impulso dei gesuiti e che furono guidate dal loro consiglio. Tra le prime possiamo considerare le orsoline di Parma e quelle di Piacenza, che tra la fine del Cinquecento e i primi decenni del Seicento fondarono collegi, direttamente dipendenti dai principi del Ducato farnesiano, per l'educazione delle ragazze nobili. Istituti analoghi furono anche, in Italia, le Figlie della Beata Vergine di Cremona e la Società delle Vergini di Gesù di Castiglione delle Stiviere; negli altri paesi europei, la Compagnia di Maria Nostra Signora, fondata in Francia da Jeanne de Lestonnac e le 'gesuitesse' di Colonia, o 'devotesse', approvate dal vicario generale nel 1612 e dall'arcivescovo nel 1646. Assunsero invece il carattere di una vera e propria Congregazione le Dame Inglesi fondate da Mary Ward (1585-1645), che furono propriamente designate come 'gesuitesse' in quanto si dedicarono non solo all'istruzione, ma anche all'apostolato attivo. Sebbene la Ward avesse aperto diverse case in Inghilterra, in Belgio, nelle terre tedesche, dove le gesuitesse sfidavano apertamente l'opposizione protestante, la Congregazione delle Dame inglesi venne sciolta per disposizione pontificia in quanto non intendeva rispettare l'obbligo della clausura imposto alle religiose dal dettato tridentino e dalle norme canoniche successive. La presenza di fascicoli documentari sulle gesuitesse nell'ACDF lascia intendere che il Sant'Uffizio non fu estraneo alla decisione adottata. In ogni caso, il tentativo per allora fallito di creare un Ordine delle gesuitesse non fu ripetuto nei secoli successivi, anche se diverse congregazioni religiose femminili sorte nell'Ottocento e nel Novecento adottarono costituzioni e statuti direttamente derivati da quelli dei gesuiti.

(G. ZARRI)

Vedi anche

Ignazio di Loyola, santo; Ward, Mary

Bibliografia

CONRAD 1991, GRISAR 1975, PETERS 1970

Gesuiti, Italia - Sin dalla nascita della Congregazione del Sant'Uffizio il rapporto fra i gesuiti e l'Inquisizione romana fu segnato da forti ambiguità. La Compagnia non era sorta in origine per combattere l'eresia, ma l'impegno dell'istituto su quel fronte venne sottolineato nella bolla *Exposcit debitum* (1550), laddove Giulio III mutò la primitiva *Formula* della Compagnia, che parlava di 'propagazione della fede', con la dizione «in difesa e propagazione della fede» (PROSPERI 1996: 569). Sebbene l'agiografia gesuitica abbia insistito sull'immagine dei gesuiti come campioni di ortodossia, inizialmente il generale si mostrò assai cauto nello sposare posizioni oltranziste. Una spia di questo atteggiamento si trova ad esempio nelle istruzioni date da Ignazio di Loyola a Diego Laínez

e Alfonso Salmerón allorché i due padri si apprestavano a recarsi a Trento per il Concilio come teologi pontifici. Ignazio, infatti, raccomandò loro in primo luogo moderazione «procurando de no dexas descontento á ninguno» (MONUMENTA IGNATIANA 1934: I, 387). Un atteggiamento irenista che invitava a salvaguardare la parte di verità contenuta nelle posizioni dell'avversario e rammentava come anche a Trento il primo dovere dei gesuiti avrebbe dovuto essere quello di continuare a svolgere i consueti ministeri. Sono indicazioni apparentemente in contrasto con la più famosa delle *Regole per sentire con la Chiesa*, dove Loyola invitava a «sempre proclamare nero ciò che essa ha definito nero, anche se dovesse apparire bianco ai nostri occhi», ma che mostrano come la Compagnia, sin dalle origini, facesse della duttilità un carattere distintivo. Le situazioni dovevano essere valutate di volta in volta, e anche nei rapporti con gli eretici e con l'Inquisizione l'Ordine seguì il medesimo principio. A spingere in tale direzione fu probabilmente la stessa biografia del fondatore e dei suoi primi seguaci spagnoli che si mossero su quel filo sottile che separava ortodossia ed eterodossia. Nella loro predicazione misero l'accento sull'illuminazione interiore, sulla comunione e confessione frequente, e rischiararono così a più riprese di cadere nelle maglie dell'Inquisizione. Lo stesso Ignazio d'altronde – indicato da una certa agiografia come uno dei più ferventi sostenitori dell'istituzione dell'Inquisizione romana – tra il 1526 e il 1538 subì sette inchieste inquisitoriali intese a valutare la conformità alla dottrina ufficiale della Chiesa degli *Esercizi spirituali* e a stabilire l'esistenza di legami – che indubbiamente ci furono – con gli *alumbrados* e con la scuola di Juan de Ávila. Personaggi come Diego de Guzmán e Andrés de Oviedo – il primo, tra i responsabili della repressione degli eretici senesi (1557-1560), il secondo accusatore di Sisto da Siena – hanno trascorsi inquisitoriali assai ambigui così che – è stato scritto – «come già per Ignazio risulta [...] difficile schierare le nuove reclute al di là o al di qua dei mobili confini dell'ortodossia, considerarli vittime dell'Inquisizione o suoi convinti collaboratori» (PASTORE 2005a: 166).

La scelta di agire nella battaglia antieretica con strumenti autonomi rispetto alla Congregazione del Sant'Uffizio fu espressa chiaramente (ma senza polemica) da Jerónimo Nadal quando scrisse che la confessione era il primo approdo naturale per gli eretici pentiti, e che anche qualora il penitente fosse rimasto sulle sue posizioni, «non per questo dovremo rivolgerci al vescovo, ma riporteremo la questione al nostro superiore e gli faremo giudicare cosa si debba fare e come ancora si possa aiutare la persona» (NADAL 1962: 726). In sostanza, la Compagnia preferì tessere una rete di rapporti che le permettesse di usare «canali alternativi in vista di soluzioni diverse, meno traumatiche e intransigenti» (SCARAMELLA 2005: 141). I gesuiti potevano oltretutto approfittare dei privilegi concessi loro da vari pontefici per assolvere in confessione dai casi riservati (quale appunto l'eresia). E si trattava di un potere per nulla trascurabile: nello scontro tra i diversi 'tribunali della coscienza' – fra la confessione e l'Inquisizione – si giocò infatti una delle battaglie più significative della Controriforma.

Sin dagli anni Quaranta del Cinquecento, tuttavia, i gesuiti si impegnarono in un'opera di delazione che caratterizzò le missioni a Lucca e a Ferrara di Silvestro Landini, così come quella di Nicolás Bobadilla fra i valdesi di Calabria. Come ha sottolineato Scaramella i gesuiti che operarono tra i valdesi in Puglia e in Calabria – a differenza dei domenicani vincolati da ordini e deleghe inquisitoriali – agirono sulla base di facoltà ottenute direttamente dal papa, dai viceré o dai generali dell'Ordine, e fu seguendo tale prassi che riuscirono a riconciliare con la Chiesa di Roma numerosi rei confessi di eresia. La capacità di radicarsi sul territorio e di creare una fitta rete di relazioni consentì alla Compagnia una libertà d'azione inimmaginabile per gli altri Ordini religiosi. L'azione della Compagnia dunque oscillò tra gli estremi della collaborazione attiva con il tribunale romano (sempre mantenendo la propria indipendenza) e la rivendicazione di una sostanziale libertà d'azione. Tali oscillazioni furono spesso determinate da motivi di

opportunità. Se spesso l'opera dei gesuiti servì di sostegno a quella dei tribunali inquisitoriali, vi furono casi in cui prevalse una strategia di contenimento. Le testimonianze di quest'alternanza sono numerose. In Piemonte, Antonio Possevino non esitò ad assumere i metodi inquisitoriali più violenti per combattere i valdesi delle valli; a Siena, al contrario, pur mettendo in piedi una sottile rete di delazioni, l'opera di Manuel Sà mirò a circoscrivere le spinte ereticali dell'ambiente gravitante intorno ai Sozzini e all'Accademia degli Intronati, in aperta opposizione con l'inquisitore e futuro papa Michele Ghislieri. Dai documenti processuali del caso napoletano, che portò nel 1552 all'arresto di fra' Sisto da Siena, emerge con grande evidenza come la denuncia fosse partita proprio dal gruppo di gesuiti napoletani guidati da Bobadilla, desideroso di proporsi come il «garante dell'ortodossia a fronte di un clero diocesano impreparato tecnicamente e teologicamente all'offensiva protestante» (SCARAMELLA 2005: 144). Come è stato dimostrato, molte vittorie contro gli eretici italiani della seconda metà del Cinquecento sono debitorie del «lavorio sotterraneo dei gesuiti [...] vere e proprie indagini sul conto di singoli e gruppi, attività di consulenza esercitate nei tribunali inquisitoriali locali, colloqui in carcere con eretici irriducibili, nel tentativo di piegarne l'ostinazione» (ROMEO 1997: 41).

In un'ottica caratterizzata da un ancor più evidente intento politico, si possono leggere anche le deposizioni di Lafnéz e Alfonso Salmerón nei grandi processi intentati dalla Congregazione del Sant'Uffizio contro Vittore Soranzo (1550-1558) e Giovanni Morone (1555-1557). I due gesuiti, infatti, si allinearono al tribunale inquisitoriale, e se nel caso di Soranzo le accuse furono circostanziate, per quanto concerneva Morone Salmerón precisò che i fatti da lui riferiti risalivano agli anni Quaranta, quando, a Modena, il gesuita «predicava la giustificazione contra il senso luterano»; e tuttavia, aggiunte, dopo poco tempo il cardinale «mostrò di essere del tutto mutato et havere mente ed animo cattolico, et specialmente me domandò perdono dello scandalo et offesa che mi avessi fatta, et diceva che lui aveva avuto torto et io ragione» (cit. in FIRPO-MARCATTO 1981-1995: II, 338). Notevole ambiguità vi fu anche nella posizione assunta nei due grandi processi (spagnolo e romano) contro l'arcivescovo di Toledo Bartolomé de Carranza (1567-1576). Il *Catechismo* di Carranza venne valutato positivamente da Salmerón, convinto della sua conformità all'ortodossia; ma il nuovo generale Lafnéz – con una posizione improntata a un notevole realismo politico – lo giudicò non adatto «per questi tempi», ed evitò di schierare la Compagnia a favore dell'arcivescovo. Nell'affare Carranza fu coinvolto anche Francisco Borja, futuro generale dell'Ordine. Nell'Indice pubblicato nel 1559 dall'Inquisizione spagnola comparve infatti anche un volume attribuito al duca di Gandía dal titolo *Obras del cristiano*. Il fatto che Carranza avesse invocato a propria difesa il nome di Borgia rese ancor più difficile la posizione di quest'ultimo, spingendolo a riparare in Portogallo ospite del cardinale infante Enrico. Proprio con il caso Carranza emerse la questione della validità della *correctio fraterna* in relazione al peccato di eresia. Mentre infatti i tribunali spagnolo e romano – forti anche di quanto si ribadiva nel trattato *De catholicis institutionibus* di Diego de Simancas – sostenevano che l'eretico, anche qualora fosse occulto e anche in caso di pentimento, andasse immediatamente denunciato all'Inquisizione tralasciando i tentativi di correzione prescritti dal Vangelo, i gesuiti avevano una posizione meno rigida che in molti casi riuscirono a far prevalere proprio approfittando del privilegio di assolvere dai casi riservati. Fra gli episodi di riformati che trassero beneficio da una tale prassi si può ricordare quello di Giovanni Battista Scotti, il quale alla fine degli anni Quaranta abiurò a Bologna nelle mani di Salmerón, sfuggendo in tal modo a una sicura condanna a morte come relapso «per la sua spontanea comparizione e per li grandi segni di penitenza che esso diede» (cit. in FIRPO-MARCATTO 1981-1995: VI, 145). Del resto nel 1552 Giulio III aveva esteso i precedenti privilegi all'uso ordinario delle facoltà di assoluzione *in foro conscientiae*

di eretici e lettori di libri proibiti da parte dei gesuiti, suscitando le rimostranze dei vescovi e degli altri Ordini religiosi. Nel 1587 un decreto di Sisto V promulgato dalla Congregazione del Sant'Uffizio vietò ai gesuiti di assolvere gli eretici e li obbligò a rinviarli al tribunale inquisitoriale; ma ciò non impedì loro di continuare a difendere il sigillo sacramentale in opposizione all'Inquisizione che considerava il sacramento della penitenza uno strumento privilegiato di controllo religioso e sociale. Agli occhi dei gesuiti, invece, la confessione doveva guardare più al cristiano che all'eretico e il confessore doveva ritenersi più un medico dell'anima che un giudice. Come ha scritto Prosperi «nel contrasto tra la penitenza come 'conversione', rientro in se stessi, strada verso Dio e la confessione come tribunale delle colpe è racchiuso il più ampio conflitto tra una religione della coscienza e una religione dell'autorità» (PROSPERI 1996: 214); un conflitto che almeno fino alla metà del XVII secolo vide uno spostamento dei rapporti di forza a favore dell'Inquisizione romana. D'altronde, il rafforzamento delle sedi locali della Congregazione del Sant'Uffizio a partire dalla fine degli anni Sessanta del Cinquecento rese sempre più difficile ai gesuiti come confessori di rivendicare quel ruolo di supplenza degli inquisitori esercitato per esempio nei confronti delle comunità valdesi di Calabria e di Puglia.

Altrettanto ambiguo fu l'atteggiamento assunto nei confronti dell'Indice dei libri proibiti. Láinez fu convocato da Paolo IV affinché collaborasse al progetto esaminando gli scritti di Girolamo Savonarola: compito che il generale svolse malvolentieri, con «poca volontà d'impacciarsi [sic] in simili cose» e limitandosi «costretto di tal comandamento» a notare solo «alcune cose, non già opponendo o scrivendo contra di quelle, ma solo significando alcuni luoghi dell'istesso fra Girolamo» meritevoli di essere esaminati (Juan de Polanco a Louis Coudret, 20 agosto 1558, in ARSI, *Epp. Ital.* 61, f. 219v). Ancor prima della pubblicazione del 1559 Jerónimo Nadal era intervenuto sul testo raccomandando all'Inquisizione una certa moderazione (in particolare sugli scritti di Ramon Lull), mentre feroci erano state le critiche di Petrus Canisius, il quale all'indomani della pubblicazione aveva etichettato l'Indice come «intolerabilis» e come vera e propria «petra scandali» (lettera a Láinez, 28 marzo 1559, in CANISIUS 1896-1923: II, 380). I gesuiti paventavano un eccessivo rigore anche per quanto concerneva i testi erasmiani, considerati imprescindibili per l'insegnamento, e a più riprese cercarono di avere il permesso di leggere testi proibiti (1559, 1563). Inoltre furono molti gli autori gesuiti ad incappare nelle maglie dell'Indice: da Juan de Mariana a Luis de Molina, da Francisco Suárez allo stesso Roberto Bellarmino.

Di tutt'altro genere fu il conflitto che negli anni Ottanta del Cinquecento – durante il generalato di Claudio Acquaviva – mise di fronte la Compagnia e il tribunale romano. Il Sant'Uffizio venne individuato da un gruppo consistente di gesuiti italiani come il referente più indicato per muovere accuse contro il governo del generale, accusato di eccessivo autoritarismo. In quella circostanza furono inviati al tribunale una serie di memoriali (ACDF, S. O., St. St., N 3-g) che aggravarono la posizione di Acquaviva, messo in crisi dalle critiche provenienti dalla provincia spagnola. Il generale riuscì però ad uscire sostanzialmente indenne dalla battaglia interna all'Ordine. Anche nei secoli successivi, quando l'emergenza eretica si fece via via meno pressante, i conflitti fra la Compagnia e il tribunale romano continuarono su più fronti, tanto attraverso una serie di piccoli scontri giurisdizionali a livello locale (molto spesso relativi a polemiche librerie e quindi documentati nei fondi della Congregazione dell'Indice), quanto per l'intervento del Sant'Uffizio in alcune grandi questioni che coinvolsero l'Ordine.

A ridosso degli ultimi decenni del XVI secolo esplose la controversia *De auxiliis*, in merito al valore della grazia e del libero arbitrio; un conflitto che vide contrapposti gesuiti e domenicani. La *querelle* prese origine in Spagna allorché nel 1588 venne pubblicata la *Concordia liberi arbitrii* di Louis de Molina, ben presto accusata

dal domenicano Domingo Bañez di contenere proposizioni eretiche. La disputa arrivò fino all'Inquisizione spagnola e nel 1595 venne aperto un processo, ma Clemente VIII chiese che le carte venissero portate a Roma. Non era una novità che un pontefice intervenisse in un simile dibattito. Nella Lovanio degli scontri tra cattolici e protestanti, un altro gesuita, Leonard Leys (Lessius), aveva pubblicato delle *Theses theologices* (1586) contro Michel de Bay (Baius) ed era stato accusato di semipelagianismo. Sisto V aveva rimesso a sé il giudizio, invocando una censura reciproca dei contendenti e mettendo così la sordina al dibattito (ma solo temporaneamente). Due anni dopo, la pubblicazione della *Concordia* cadeva in un clima già surriscaldato non solo in Spagna ma anche negli altri paesi europei. Formalmente a Roma il processo non venne affidato al Sant'Uffizio, anche se le discussioni della speciale commissione voluta dal papa furono presiedute dal cardinale inquisitore Cristoforo Madruzzo. Nel 1598 fu dato un primo parere negativo sul volume di Molina; quindi, a più riprese, il testo venne condannato. Tuttavia nel 1607 Paolo V rimise la decisione a tempi migliori, sostenendo che né i domenicani erano calvinisti, né i gesuiti pelagiani. Nel 1611 si vietarono nuove pubblicazioni sul tema della grazia; un divieto che fu rafforzato da papa Urbano VIII nel 1625 e nel 1641. Peralto la resistenza di entrambi gli schieramenti a obbedire a tali prescrizioni è testimoniata proprio dai ripetuti pronunciamenti del Sant'Uffizio, sostanzialmente inascoltati. Un discorso a sé meriterebbe la lunga attività di Roberto Bellarmino nelle due Congregazioni. Ci limitiamo a ricordare il suo ruolo decisivo nel processo contro Giordano Bruno e in quello contro Galileo Galilei che condusse all'abiura dello scienziato nel 1633.

Un'altra questione che coinvolse la Compagnia nei suoi tormentati rapporti con il Sant'Uffizio fu quella del probabilismo. Il primo a enunciare le basi della dottrina fu il domenicano Bartolomé de Medina; furono tuttavia alcuni gesuiti di fama a sposarne le idee: Francisco Suárez, Gabriel Vázquez, Leonardus Lessius, Juan de Lugo, Francisco de Toledo, Hermann Busenbaum. Ciò che caratterizzò l'interpretazione proposta dai gesuiti fu lo slittamento di una dottrina di teologia morale su un piano eminentemente pratico legato all'esercizio della confessione, che portò alla nascita del casuismo e all'accusa di lassismo morale. Il Sant'Uffizio non assunse una posizione decisa tra probabilisti e probabilioristi: un decreto del 26 giugno 1680 si pronunciava a favore del probabiliorismo ma senza condannare il probabilismo, né invitare a cambiare opinione. Si espresse invece con maggior nettezza contro il lassismo: nel 1676 consegnò al papa una lista d'opinioni lassiste da condannare e il pontefice la ratificò l'anno successivo. Si deve inoltre ricordare che nel 1684 la Congregazione dell'Indice, contro il parere espresso dalla Compagnia, diede parere positivo alla pubblicazione del *Fundamentum Theologiae Moralis* (1673) del generale Tirso González, un fautore del probabiliorismo.

Contestualmente allo scontro sul probabilismo si deve leggere quello relativo all'*Augustinus* di Cornelius Jansen, contro il quale i gesuiti di Lovanio furono tra i primi a sollecitare la condanna. Dall'analisi di corrispondenze inedite Lucien Ceysens ha evinto che già dal 1641 l'assessore del Sant'Uffizio, il cardinale Francesco Albizzi, aveva incaricato dell'esame dell'opera un piccolo gruppo di esperti, fra cui i gesuiti Lugo e Melchior Inchofer, all'insaputa di una parte dei membri della Congregazione. In effetti una prima bolla di quell'anno «proibiva l'opera del Jansenio come rinnovatore delle opinioni di Michel Bajo» (Albizzi a Fabio Chigi, 28 giugno 1642), ma è probabile che il Sant'Uffizio si sarebbe limitato a quell'atto se «l'existence d'un parti 'janséniste' et les résistences opposées aux mesures disciplinaires déjà prises n'avait invités à couper le mal à la racine» (NEVEU 1993). Nel 1651 venne dunque istituita una commissione con il compito di riesaminare l'opera, ma fra gli undici consultori che il 24 settembre 1653 si riunirono in seduta plenaria l'unico gesuita fu Pietro Sforza Pallavicini. Nonostante tale esigua rappresentanza si può parlare di un'influenza dei gesuiti in questa prima fase antigiansenistica; fase

che condusse alla bolla *Cum occasione* (1653) di papa Innocenzo X, che condannava come ereticali cinque proposizioni contenute nell'*Augustinus*. Nei suoi risvolti inquisitoriali lo scontro fra gesuiti e giansenisti fu combattuto però soprattutto sul terreno della censura libraria. Le *Lettres provinciales* di Blaise Pascal (1657) furono messe all'Indice nel 1680, ma già nel 1658 la Congregazione aveva affrontato l'*Apologie pour les casuistes contre les calomnies des jansénistes* (1657) del gesuita George Pirot, che rispondeva tanto alle *Provinciales* quanto ad alcuni opuscoli pubblicati da Antoine Arnauld. Il Sant'Uffizio aveva deciso di intervenire direttamente per impedire di essere scavalcato dalla Sorbonne, e nel 1659 aveva condannato il libro. Come già in occasione della disputa *De auxiliis*, il tribunale sottolineava però che la cosa migliore sarebbe stata quella di evitare scritti sulla materia per evitare 'scandali'.

Alla seconda metà del Seicento risale anche lo scontro tra le Congregazioni romane (*Propaganda Fide* e Sant'Uffizio) e la Compagnia di Gesù in merito ai riti cinesi e malabarici. Nel 1645 il domenicano Juan Bautista Morales si era rivolto alla Congregazione di *Propaganda Fide* affinché essa si pronunciasse sulla liceità di alcune pratiche rituali permesse dai gesuiti ai neofiti. Il missionario esprimeva i suoi dubbi sulla scelta dei termini che Matteo Ricci aveva adottato per indicare il nome di Dio (*Tian*, *Tianzhu* e *Shangdi*) e soprattutto contestava la partecipazione dei convertiti ad alcune cerimonie confuciane come il culto degli antenati. Il *Propaganda Fide* girò il dossier al Sant'Uffizio, il quale a partire da quel momento divenne il principale referente romano tanto per la Compagnia quanto per i suoi detrattori. I decreti che sancirono a più riprese la condanna dei riti cinesi (1645, 1704, 1715, 1742) come di quelli malabarici (1744) furono messi a punto proprio dal tribunale della fede. Anche la controversia sui riti può essere letta come un momento del più ampio scontro fra gesuiti e giansenisti. Non si trattò solo di un'imponente battaglia di scritture, poiché la polemica fu segnata da episodi minuti che videro coinvolto lo stesso Sant'Uffizio, come nel caso di una cassa di libri giansenisti appartenente ad alcuni sacerdoti delle Missioni Estere di Parigi, sequestrata nel 1722 a Canton e immediatamente denunciata alla Congregazione romana dal gesuita portoghese João Mourão. Secondo le Missioni Estere, Mourão si era impadronito della cassa «con un'arroganza e una violenza tale, che gli Europei e i Chinesi ne furono assai scandalizzati e [...] il giorno seguente aveva detto che vi erano nella detta cassa libri li quali meritavano d'esser mandati all'Inquisizione» (ACDF, S. O., St. St., G 1-f, f. 537). Le Missioni dichiararono di non essere a conoscenza del contenuto della cassa, ma è interessante notare come prendessero spunto dall'episodio per protestare obbedienza alla bolla *Unigenitus*.

Ugualmente complesso il discorso che riguarda il misticismo tardosecentesco, inteso soprattutto nella sua deriva quietista. Si può dire che fino alla condanna di Miguel de Molinos la Compagnia esprime posizioni sfaccettate al suo interno; il controverso rapporto con la mistica aveva d'altronde caratterizzato tutta la storia dell'Ordine. Si è già accennato ai rapporti di Loyola con l'*alumbradismo*, ma va detto che gli stessi *Esercizi spirituali* si prestavano a una lettura in chiave quietista e nel 1688 l'inquisitore di Firenze Francesco Antonio Triveri denunciava infatti «il grande e universale sussurro» (ACDF, S. O., CL 1688-1689, fasc. 11) intorno a un libello: i *Barlumi a' direttori negl'esercizi di S. Ignazio Loyola*. Interpretato in tal senso fu anche il *Breve compendio della dottrina cristiana* di Achille Gagliardi (scritto intorno al 1585), sintesi dell'esperienza di direzione spirituale del gesuita con la dama milanese Isabella Berinzaga, nel quale Gagliardi invitava la penitente a spogliarsi del proprio essere per conformarsi passivamente alla volontà di Dio. Sin dalla sua apparizione il testo aveva suscitato notevoli perplessità all'interno della Compagnia; esso fu però messo all'Indice, su sollecitazione dell'inquisitore modenese Vincenzo Maria Ferrero, solo nel 1702, nel pieno della battaglia antiquietistica. Quello stesso *Compendio* – come ha sottolineato Adelisa Malena – fu oltretutto una delle fonti della 'protesta della

volontà' dell'eremita Antonio Mattei, arrestato dal Sant'Uffizio come quietista nel 1687. Curiosamente, l'indagine nei suoi confronti era stata stimolata proprio da un gesuita, Annibale Marchetti, confessore straordinario del Conservatorio delle Vergini Abbandonate di Siena, che aveva ascoltato la 'protesta' da una religiosa sua penitente. Mattei d'altro canto nella sua difesa non mancò di mettere in risalto come nel corso degli anni i suoi scritti fossero passati al vaglio dei suoi direttori spirituali, tutti gesuiti, senza che essi vi avessero riscontrato alcuna infezione quietista. Come è stato rilevato, l'eremita era «evidentemente consapevole di come essere diretto dai gesuiti potesse rappresentare nel suo caso una vera patente di ortodossia» (MALENA 2003: 125). L'episodio mostra inoltre la difficoltà di stabilire un netto confine tra mistica ortodossa e mistica eterodossa. La 'deriva mistica' coinvolse la Compagnia di Gesù anche a Milano, dove alcuni padri mostrarono forti elementi di contiguità con il movimento pelagino fondato da Giacomo Filippo Casolo. Quest'ultimo, condannato dal Sant'Uffizio, era amico di Alberto Alberti, il quale – nel suo *Racconto delle virtuose azioni di Donna Margherita Vasquez Coronado* – affermava di voler rispettare il decreto dell'Indice che vietava la stampa senza approvazione di scritti su persone morte in fama di santità (1625), ma sosteneva al medesimo tempo che non bisognava darne un'interpretazione troppo restrittiva poiché esistevano anche dei 'veri profeti'. Su posizioni assai critiche nei confronti del quietismo si mossero invece Gottardo Bellomo e Paolo Segneri. Prima che Molinos venisse incarcerato dall'Inquisizione (1685) e che i suoi scritti venissero condannati con la bolla *Caelestis pastor* (1687) di Innocenzo XI, sorte analoga toccò del resto a *Il pregio e l'ordine dell'orazioni ordinarie e mistiche* di Bellomo e alla *Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione* di Segneri, entrambi messi all'Indice il 26 novembre 1681. Se il primo volume rimase proibito, quello del nota predicatore venne invece riabilitato nel 1692, segnando un riallineamento fra gesuiti e l'Inquisizione romana nella battaglia contro il quietismo.

Non si può parlare di un intervento diretto del Sant'Uffizio per ciò che concerne l'espulsione dei gesuiti dalle monarchie borboniche. Assai noto è l'episodio che in Portogallo seguì l'arresto per cospirazione antimonarchica di dieci gesuiti (1758): la condanna al rogo del padre Gabriele Malagrida (20 settembre 1761), accusato di eresia dall'Inquisizione lusitana. È però interessante notare come un corposo dossier sugli *Arrets* dei Parlamenti francesi contro la Compagnia fosse stato raccolto dall'assessore della Congregazione, il cardinale Benedetto Veterani. In un biglietto al segretario di stato Luigi Torrigiani, egli sottolineava come gli attacchi alla Compagnia non potessero essere disgiunti «dall'ingiuria, che a quelli è inseparabilmente connessa, dell'autorità del Romano Pontefice, de suoi Decreti, ed Apostoliche Costituzioni, e definizioni de' Concilij» (18 aprile 1762; in ACDF, S. O., St. St., E 2-c, ff. 34-36). Per questo motivo bisognava temerne le conseguenze e seguire attentamente la causa da vicino. Per quanto concerne invece la soppressione della Compagnia di Gesù (1773), se essa venne sollecitata dai sovrani europei che già avevano proceduto all'espulsione, non si deve sottovalutare il ruolo di Clemente XIV, il quale – in veste di consultore del Sant'Uffizio – aveva mostrato in più occasioni il suo sostanziale antigesuitismo. Una ricaduta inquisitoriale dell'evento si ebbe infine nel processo intentato contro le profetesse di Valentano – un caso tardivo di affettata santità – che vide coinvolti Antonio Maria Coltraro e Antonio Venizza, ex-gesuiti, arrestati nel 1774 con l'accusa di essere stati i principali fautori e fomentatori della pretesa santità di suor Maria Teresa del Cuor di Gesù e della contadina Bernardina Renzi. Nelle lettere di Coltraro inviate a Venizza, quest'ultimo risultava infatti «essere stato qui in Roma raccogliitore de' supposti Lumi, e profezie di varie donnuciole spacciate per sante, ch'erano come tante Profetesse a favor della Compagnia, e contra i persecutori della medesima. E si pretende che poi le pubblicasse anche al suo fu Generale, il quale [come si rileva da una lettera] veniva

consolato colle profezie di Bernardina» (6° Ristretto. *Dell'ex gesuita D. Antonio Venizza*, in ACDF, S. O., St. St., S 4-d). Fra le profezie incriminate vi era quella della prossima morte di papa Ganganelli, punito per il suo comportamento nei confronti dei gesuiti, predizione che attecchì pervicacemente nell'immaginario tardosettecentesco.

(S. PAVONE)

Vedi anche

Carranza, Bartolomé de; Casi riservati; Clemente XIV, papa; Concilio di Trento; Correzione fraterna; Disputa *De auxiliis*; Francisco de Borja, santo; Gesuiti, Portogallo; Gesuiti, Spagna; Gian-senismo; Juan de Ávila, santo; Ignazio di Loyola, santo; Malagrida, Gabriele; Molinos, Miguel de; Morone, Giovanni; Pelagini; Possevino, Antonio; Probabilismo; Profetesse di Valentano; Quietismo; Riti cinesi; Riti malabarici; Roberto Bellarmino, santo; Siena; Sisto da Siena; Soranzo, Vittore; Valdesi di Calabria, età moderna; Valdesi di Piemonte

Fonti

ACDF, S. O., St. St., E 2-c (atti sull'abolizione dei gesuiti in Francia, 1761); G 1-f (carte sulla costituzione *Unigenitus*, 1729-1747); N 1-p (scritture in materia di quietismo); N 3-g (miscelanea gesuitica); O 2-a -b (causa relativa al libro *Apologie pour les casuistes contre les calomnies des jansenistes*, 1657-1660); O 5-h, -i (carte sulla disputa *De auxiliis*); R 3 a-h; R 4 a-c (processi ai pelagiani di Milano, 1655-1680); S 4-d (Valentano e Roma: gesuiti e affettata santità, 1776)

Bibliografia

CAFFIERO 2000, CANISIUS 1896-1923, CEYSSENS 1977, FIRPO-MARCATTO 1981-1995, GONZÁLEZ NOVALÍN 1990, GONZÁLEZ NOVALÍN 2001, MALENA 2003, MONUMENTA IGNATIANA 1934, NADAL 1962, NEVEU 1993, O'MALLEY 1993, PASTORE 2003, PASTORE 2005(a), PAVONE 2004, PROSPERI 1996, ROMEO 1997, SCADUTO 1955, SCARAMELLA 2005, SIGNOROTTO 1991

Gesuiti, Portogallo - *I gesuiti e l'Inquisizione: un'immagine sfuocata*. La storia dei rapporti fra il tribunale del Sant'Uffizio portoghese e la Compagnia di Gesù attende ancora una seria ricostruzione d'insieme. Sotto l'influsso di episodi clamorosi come il processo a cui fu sottoposto nella seconda metà del Seicento padre António Vieira, continua ad essere diffusa fra molti studiosi l'opinione che inquisitori e gesuiti abbiano costituito due universi separati nel mondo portoghese di età moderna. Solo di recente alcuni lavori hanno rimesso in discussione un'immagine da tempo cara alla storiografia interna alla Compagnia (RODRIGUES 1931-1950). Così, se ancora fino a qualche anno fa uno dei massimi esperti dell'attività dei gesuiti nel Portogallo moderno poteva insistere sulla tesi di un divaricazione fra le missioni popolari dei padri e le strategie di controllo territoriale dell'Inquisizione (PALOMO 2003: 137-144), in una felice sintesi sulla storia della Controriforma lo stesso autore avrebbe poi indicato in una denuncia sporta nel 1579 da missionari gesuiti al tribunale di Évora contro un fanciullo guaritore e suo padre – incolpato di aver stretto un patto con il demonio – un episodio esemplare di alcuni tratti salienti del mondo lusitano dell'epoca (PALOMO 2006: 9-10). Con il progressivo abbandono di una preoccupazione apologetica verso il passato da parte della storiografia portoghese, avanza anche una conoscenza delle relazioni fra inquisitori e gesuiti più puntuale e attenta al reale andamento dei fatti conservati dalle fonti. Si inizia così a superare una tendenza alla controversia storica in materia, che ha caratterizzato per secoli la cultura lusitana. L'insistenza sulla pressoché totale assenza di legami tra Sant'Uffizio e Compagnia di Gesù – si ammetteva soltanto l'opera di assistenza spirituale dei padri a vantaggio di prigionieri e condannati – ha rappresentato

a lungo una reazione alla violenta campagna di aggressione che precedette e seguì l'espulsione dei gesuiti dai territori della Corona portoghese nel 1759. Quella politica, di consueto associata alla figura del marchese di Pombal, potente ministro del re Giuseppe I, sarebbe stata ripresa ancora nel decreto regio di accompagnamento dell'ultimo Regolamento generale dell'Inquisizione, dato alle stampe nel 1774, dove si attribuiva ai padri della Compagnia la responsabilità della degenerazione del Sant'Uffizio, su cui avrebbero esercitato per due secoli e mezzo un'influenza nefasta, impedendone il legittimo funzionamento come tribunale regio (RÊGO 1971). Se le accuse originate nella seconda metà del Settecento avrebbero alimentato tanta parte degli scritti di storici portoghesi liberali del secolo successivo, dall'inizio del Novecento la risposta di matrice cattolica avrebbe cominciato a imporsi, in un quadro di contrapposizioni viziate, come si vedrà, da forti e reciproci pregiudizi di stampo ideologico.

Prove di intesa (1540-1570)

Negli anni di fondazione della Compagnia di Gesù, il precoce favore che la Corona lusitana concesse a un gruppo di religiosi di cui, prima ancora del riconoscimento ufficiale da parte di papa Paolo III dell'istituto fondato da Ignazio di Loyola, si seppero intuire le potenzialità in campo missionario, rappresentò un contributo decisivo al decollo dell'esperienza storica dei gesuiti. I primi due padri giunsero in Portogallo già nel 1540. Si trattava di Francesco Saverio (Francisco Xavier) e di Simão Rodrigues. Del calore con cui vennero accolti è prova l'immediato coinvolgimento da parte dell'inquisitore generale Enrico nelle attività del Sant'Uffizio, nato meno di quattro anni prima. Nell'estate di quell'anno i due gesuiti vennero impiegati nell'assistenza spirituale dei prigionieri, li consolavano e amministravano loro il sacramento della confessione (una pratica poco chiara, rapidamente caduta in disuso). Nel corso del primo *auto da fé* della storia dell'Inquisizione portoghese, celebrato a Lisbona il 26 settembre 1540, furono ancora i due padri a praticare il conforto spirituale dei condannati a morte Diogo de Montenegro e Menaldo Vesetano. Vi furono problemi, perché entrambi invocarono il perdono nella pubblica piazza e i gesuiti tentarono, invano, di intercedere in loro favore. Nonostante ciò, nelle settimane seguenti i padri continuarono a essere chiamati dagli inquisitori per farsi carico della rieducazione dei penitenti, condannati a un ulteriore supplemento di carcere. Ogni giorno li riunivano e tenevano loro un sermone. Ottenevano risultati soddisfacenti anche impartendo loro gli *Esercizi spirituali* della prima settimana (MARCOCCHI 2007a: 209-210).

A quell'avvio positivo, accompagnato negli anni successivi da una rapida espansione della Compagnia in alcune delle principali città del regno, non risulta aver corrisposto, tuttavia, una continuazione dei rapporti fra gesuiti e Inquisizione. Gli sforzi che videro impegnati i primi padri, rapidamente privati di Saverio (che partì per l'Asia nel 1541), potrebbero spiegare le ragioni del temporaneo abbandono dell'attività di servizio del tribunale. Ma altri fattori lasciano pensare a una progressiva freddezza dell'infante Enrico nei confronti di un nuovo istituto la cui spiritualità era guardata con sospetti sempre più forti nell'Europa cattolica. Di fatto, alla metà degli anni Quaranta il principe inquisitore ordinò indagini sul conto delle forme di preghiera dei gesuiti e in quello stesso periodo si registrò un calo marcato della pratica degli *Esercizi*. Va forse ricondotto al tentativo di superare quel clima di diffidenza l'impegno con cui Ignazio sostenne a Roma la causa del tribunale lusitano, sotto attacco da parte dei procuratori dei nuovi cristiani portoghesi, così come il tentativo – poi rientrato – da parte di Simão Rodrigues, provinciale dal 1546, di introdurre norme restrittive per l'ingresso nella Compagnia, escludendo i discendenti di ebrei e musulmani. Allo stesso tempo, segnali eloquenti giungevano dall'India, dove Saverio non tardò ad avvertire la necessità dell'apertura di un tribunale dell'Inquisizione, avviando una campagna a sostegno di tale proposta nella sua corrispondenza verso

l'Europa. In ogni caso, fu solo dopo la fine della crisi che travolse il provinciale Rodrigues all'inizio degli anni Cinquanta, che Enrico, divenuto nel frattempo cardinale, si sentì sicuro a sufficienza da tornare ad affidare ai padri la delicata opera di assistenza religiosa ai condannati a morte dall'Inquisizione (1553), un rituale dagli evidenti risvolti sul piano giudiziario (*ibid.*: 213-214).

Al cambio di atteggiamento del cardinale infante dovettero contribuire vari aspetti, fra i quali il deciso appoggio dato dal domenicano Luis de Granada, ascoltato maestro spirituale di Enrico, alla Compagnia di Gesù, ma anche le testimonianze rese da alcuni padri ai processi contro i professori del Collegio delle Arti di Coimbra (1550-1551), un istituto regio la cui gestione fu ereditata pochi anni dopo dagli stessi gesuiti (fatto che ha meritato loro l'accusa di aver tramato nell'ombra architettando l'intera vicenda, una versione abbandonata dagli storici dopo la discussione dei fatti di BRANDÃO 1948-1962: II, 4-9). La sostituzione di Rodrigues con un provinciale fieramente anti-*conversos* come Diego Miró dovette infine agevolare una duplice offerta del re Giovanni III ai padri nel 1555: prima chiese loro di occupare un posto di giudice nel tribunale di Lisbona, poi addirittura di occuparsi della riapertura e della gestione dell'ufficio di Coimbra, chiuso nel decennio precedente. Entrambe le proposte, su cui dette parere favorevole anche Roma (dopo una vivace discussione interna dovuta al generale divieto espresso da Ignazio circa un possibile intervento dei gesuiti in attività temporali), non ebbero esito. Alcune fonti insistono su un'opposizione da parte dell'inquisitore generale, forse influenzato dai sospetti messi in giro dai domenicani sul modo spregiudicato di gestire il sacramento della penitenza da parte dei gesuiti. Se i frati sottolineavano il rischio che gli imputati davanti al tribunale accusassero i padri di aver trasformato il racconto dei loro peccati in confessione in una deposizione giudiziaria, Enrico dovette agire anche sotto l'irritazione provocata dall'uso delle ampie facoltà di assoluzione in *foro conscientiae* accordate dai pontefici ai gesuiti, che si configuravano pertanto come agenti in concorrenza con la pretesa dell'Inquisizione di esercitare il monopolio sul controllo dell'eresia. Di fatto, il tribunale di Coimbra rimase inattivo, mentre l'incarico di inquisitore di Lisbona andò al domenicano Jerónimo de Azambuja (MARCOCCI 2004a: 260-269).

Un nuovo clima, in ogni caso, si stava diffondendo, anche grazie all'affermazione all'interno della Compagnia della fazione guidata da Luís Gonçalves da Câmara, antico segretario personale di Ignazio, Leão Henriques, Maurício Serpa, Inácio Martins e Jorge Serrão. Quegli uomini avrebbero saputo stringere una solida alleanza con Enrico e con i settori più duri e intransigenti della Chiesa lusitana, dando a più riprese prova di collaborazione nella repressione dell'eresia. Così, mentre fra gli anni Cinquanta e Sessanta i gesuiti si limitarono a un'azione di sostegno dell'opera di assistenza religiosa che l'Inquisizione intendeva fornire a prigionieri e condannati, l'ascesa al trono come reggente da parte dell'inquisitore generale, a causa della minore età del re Sebastiano, favorì l'affermazione politica dei padri, sempre più influenti a corte, grazie anzitutto al ruolo di confessori della famiglia reale. Simbolo di quell'evoluzione fu l'avanzamento di Martim Gonçalves da Câmara, fratello di Luís (allora confessore e precettore del sovrano), un teologo secolare che accumulò nella seconda metà degli anni Sessanta le due importanti cariche di segretario particolare della Corona (*escrivão da puridade*) e di presidente della *Mesa da Consciência e Ordens*, lo speciale tribunale regio incaricato di dirimere i nodi politici più spinosi per la coscienza del monarca. In un quadro di progressivo rafforzamento del Sant'Uffizio, la posizione di forza che ormai occupavano i *leaders* della Compagnia gettò le basi di una ormai prossima alleanza organica (MARCOCCI 2004: 297-299).

Una stretta alleanza (1570-1600)

Nel corso degli anni Sessanta, la fazione che dominava fra i gesuiti portò avanti un duro attacco contro i nuovi cristiani, sostenne attivamente la riapertura del tribunale di Coimbra

(1565) e vide consolidata la sua intesa con l'Inquisizione dalla nomina di Martim Gonçalves da Câmara nel Consiglio Generale del Sant'Uffizio, al momento della sua creazione ufficiale (1569-1570). Inoltre a Goa, dove dal 1561 prese a funzionare l'unica sede inquisitoriale presente nei territori dell'impero lusitano nel corso dei tre secoli di storia dell'Inquisizione, i gesuiti collaboravano con solerzia con i giudici, anche attraverso il seggio di deputato che da allora fu costantemente occupato da un padre della Compagnia (l'elenco dei titolari si può leggere in BAIÃO 1930-1945: I, 167-178; del tutto fuorviante TAVARES 2004a). Dopo un sospetto coinvolgimento nella genesi del primo tentativo del Sant'Uffizio di annettersi la giurisdizione sul reato di sollecitazione in confessionale tra 1567 e 1570 (MARCOCCI 2004: 311-327), in quest'ultimo anno prese avvio da Porto una visita inquisitoriale condotta nel Nord del Portogallo dal dottor Sebastião Vaz. Nella città di partenza l'agente dell'Inquisizione poté contare sul deciso appoggio dei gesuiti, a partire dal rettore del locale collegio, Rui Vicente, che pubblicò l'editto di fede e recitò un sermone in favore dell'ortodossia (MARCOCCI 2004a: 280-282). Quella presenza ufficiale non era che un'anticipazione della svolta che sarebbe maturata l'anno seguente, quando «su richiesta del cardinale infante», il generale della Compagnia Francisco de Borja «concesse che un padre sedesse nel Consiglio Generale dell'Inquisizione», come scrisse Luis Perpiñan, su incarico del provinciale Jorge Serrão, nella *littera annua* scritta nel gennaio 1572 (*ibid.*: 282). La prima nomina riguardò il confessore di Enrico, padre Leão Henriques, che rivestì con grande impegno l'incarico, dando prova di tutta la sua avversione per i nuovi cristiani (durante la congiura dei falsari di Beja, nell'estate del 1572, si recò addirittura a Évora per istruire gli inquisitori su come condurre i processi). L'ingresso formale e stabile di un gesuita nell'organo supremo del Sant'Uffizio creò una stretta alleanza tra le due istituzioni ecclesiastiche, di cui furono prova le denunce sempre più frequenti che i padri riuscirono a far pervenire al tribunale, svelando casi di eresia attraverso il canale delle missioni popolari che conducevano nelle regioni del Portogallo, ma anche del sacramento della confessione, la cui natura giudiziaria fu talora forzata al punto di giungere alla violazione del sigillo. Fra le vittime di quel sistema integrato non mancarono i nuovi cristiani. Il grado di complicità che l'Inquisizione portoghese aveva raggiunto con la Compagnia era tale che nel regno lusitano giunse solo un'eco smorzata della polemica che nello stesso periodo opponeva le due istituzioni nella vicina Spagna, dove il tribunale combatteva la pratica di rompere il sigillo e di chiedere il nome del complice eretico per applicare la correzione fraterna, la cui liceità era difesa dai gesuiti (MARCOCCI 2004: 259-261).

Senza dubbio, nella seconda metà del Cinquecento le relazioni fra Sant'Uffizio e Compagnia di Gesù in Portogallo furono molto meno turbolente che in Spagna. In generale, come fu evidente sin dalla protezione sempre garantita a Luis de Granada e dall'accoglienza offerta a Borja dopo l'Indice dei libri proibiti spagnolo del 1559, che colpiva duramente la coeva letteratura iberica di spiritualità, l'Inquisizione portoghese, grazie anche alle personali inclinazioni religiose del cardinale infante Enrico, non si preoccupò affatto delle forme di misticismo praticate dai gesuiti. Al contrario, accordò loro una piena fiducia, come fu evidente anche in materia di censura (concesse loro facilmente licenze di lettura e nel 1572 autorizzò i padri attivi nelle due città universitarie di Coimbra ed Évora – dove esisteva un ateneo dal 1559, sotto la completa gestione dei gesuiti – a pubblicare le conclusioni difese a lezione senza dover richiedere il permesso agli inquisitori). Il domenicano Alonso de la Fuente, da tempo impegnato contro gli *alumbrados* in Castiglia, fra i quali comprendeva anche i gesuiti, imparò la lezione a sue spese quando nel 1576 cercò, invano, di incriminare i padri residenti in Portogallo.

Intanto, nel 1573 gli emissari della provincia lusitana, d'intesa con il cardinale infante Enrico, erano riusciti a impedire che la

congregazione della Compagnia, riunita a Roma, eleggesse come nuovo generale Juan Alfonso de Polanco, osteggiato per le sue origini ebraiche, spianando così la strada a Everardo Mercuriano (MARCOCCI 2004a: 286-287). Quell'azione concordata potrebbe lasciar pensare a un comune sentire fra l'inquisitore generale e i gesuiti come base della stretta alleanza allora esistente fra il Sant'Uffizio e la Compagnia. Altri elementi, tuttavia, inducono a ipotizzare che la penetrazione dei padri all'interno degli organi decisionali del tribunale sia avvenuta senza il pieno consenso di Enrico, che a partire dall'inizio degli anni Settanta appare progressivamente isolato in una corte nella quale l'egemonia sul giovane re Sebastiano, entrato in possesso delle piene funzioni di governo nel 1568, era saldamente in mano ai fratelli Gonçalves da Câmara. Di fatto, nel 1574, al momento della prima spedizione militare in Nord Africa guidata dal sovrano, Enrico ottenne ancora una volta la reggenza imponendosi, non senza contrasti, su Martim Gonçalves da Câmara che, secondo una notizia respinta dagli storici moderni, in precedenza avrebbe addirittura chiesto per sé la carica di inquisitore generale (VELOSO 1945: 205). Quello stesso anno il fratello Luís fu deposto dalla funzione di provinciale a vantaggio del rivale Manuel Rodrigues, un gesuita che dava comunque solide garanzie di affinità con i valori principali propugnati dal Sant'Uffizio. L'anno dopo padre Gonçalves da Câmara morì, un avvenimento cui fece seguito, qualche mese più tardi, la caduta politica del fratello Martim. Ciò non solo non modificò l'assetto dei rapporti fra Compagnia e Inquisizione, ma neppure la relativa marginalità di Enrico, che nel 1576 ebbe un violento scontro con il re Sebastiano quando scoprì che questi, in combutta con padre Henriques, lo aveva tenuto all'oscuro delle trattative con i nuovi cristiani per un'esenzione decennale dalla confisca dei beni, poi effettivamente promulgata l'anno dopo (ANTT, CGSO, liv. 301, cc. 14v-16v).

La decisione del 1571 fu confermata anche dopo il passaggio del Portogallo sotto la Corona di Castiglia (1580). Il deputato gesuita nel Consiglio Generale era allora Jorge Serrão, nominato nel 1579 in sostituzione di Henriques (passato ad altri incarichi nella Compagnia). Fino alla morte di Serrão, avvenuta nel 1590, non vi furono sostanziali cambiamenti. Anzi, mentre a Goa, nonostante i malumori espressi da Roma, si faceva sempre più intenso e convinto il servizio di quei gesuiti che sedevano nel locale tribunale, ai quali facevano da contraltare padri più sensibili alle debolezze dei convertiti (fra questi, il mulatto Francisco Dionísio protagonista di un duro scontro con l'Inquisizione), in Portogallo nel 1591 l'ispezione dei tre distretti inquisitoriali fu affidata a Gonçalves da Câmara, ancora profondamente legato alla Compagnia. Al termine della visita, questi tentò di persuadere l'inquisitore generale, il cardinale Alberto, a dare più spazio ai padri all'interno del Sant'Uffizio. Ma le cose stavano ormai cambiando.

Dopo di allora, i gesuiti continuarono a essere attivi nell'assistenza spirituale di penitenti e condannati a morte, nell'opera di interpreti degli imputati stranieri, nel lavoro di revisione dei libri. Svolsero inoltre visite inquisitoriali nei territori dell'impero (dal Brasile all'Africa) e ricevettero numerosi incarichi, ufficiali e non, in Asia, dove molti missionari attivi in regioni remote furono creati commissari. Ma per quanto riguarda il regno la proposta di Gonçalves da Câmara, in un primo tempo accolta dal cardinale Alberto, che nel 1592 richiese sei padri alla casa professa di São Roque a Lisbona per impiegarli nei tre tribunali del regno (perché servissero uno come censore e uno come deputato in ciascuno di essi), finì per non avere seguito. Negli anni successivi vi furono solo nomine di revisori e consultori (*qualificadores*). Al massimo, qualche padre fu scelto come sostituto dell'ordinario in tribunale (così avvenne a Jerónimo Dias a Évora). Dopo Serrão, tuttavia, nessun gesuita sarebbe più tornato a occupare un seggio nel Consiglio Generale. Con la perdita di una posizione di privilegio, la Compagnia iniziò così a vedere sempre più allentarsi la sua alleanza con l'Inquisizione.

Prime tensioni (1600-1650)

La prima metà del Seicento è uno dei periodi storici per cui sono meno studiate le relazioni tra gesuiti e inquisitori in Portogallo. Non vi sono dubbi, però, che mentre nell'impero portoghese la Compagnia continuava ad espandere il proprio raggio di azione, facendone la base di un potere quasi autonomo dalla Corona (questa la tesi centrale di ALDEN 1996), nel regno dovette subire i contraccolpi della freddezza con cui dalla Castiglia, dove dopo la crisi dinastica del 1580 era situato il centro del potere, si guardava ai membri di un istituto che non aveva sostenuto Filippo II al tempo del suo avvento sul trono lusitano.

All'inizio del Seicento, comunque, i gesuiti avevano ancora un ruolo nelle alte sfere del tribunale. La delegazione dei tre arcivescovi di Braga, Évora e Lisbona, che nel 1602 si recò a Valladolid per convincere Filippo III a non concedere un terzo perdono generale ai nuovi cristiani, era accompagnata dall'esperto Gonçalves da Câmara e dal gesuita Francisco Pereira, revisore e consultore dell'Inquisizione. Quest'ultimo proseguì poi per Roma, dove intervenne presso papa Clemente VIII allo scopo di delegittimare la protesta contro le procedure del Sant'Uffizio portoghese sostenuta allora dal cavaliere nuovo cristiano Gastão de Abruñhosa. Quando si presentò al pontefice come un funzionario del tribunale lusitano in missione per conto dell'inquisitore generale Alexandre de Bragança, rivendicò anche di sedere occasionalmente nel Consiglio Generale (MARCOCCI 2007: 806-807). La notizia resta da confermare, ma nel protagonismo di Pereira occorre probabilmente riconoscere un segno della persistenza dei tradizionali rapporti di forza all'interno del regno, a cui si ritenne di fare riferimento in un momento di sostanziale contrasto con la Corona castigliana, attirata allora dalla prospettiva di allargare il suo controllo sull'Inquisizione portoghese, svuotando così l'autonomia di cui godeva in conformità agli accordi contrattati al tempo dell'unione dinastica. Quale fosse l'istituto religioso che doveva godere di un rapporto privilegiato con il Sant'Uffizio il potere castigliano lo avrebbe mostrato chiaramente solo nel 1614, quando estese anche alla provincia lusitana dell'Ordine domenicano il diritto permanente a un seggio nel Consiglio Generale, a imitazione di quanto avvenuto poco prima in Spagna (PAIVA 2006a).

Nei decenni seguenti, la Compagnia di Gesù mantenne un peso importante nella vita religiosa del regno, nonché in campo culturale, grazie anche a una progressiva supremazia negli studi superiori. I padri continuarono a occupare un ruolo di spicco anche nella censura inquisitoriale (gesuita fu il compilatore del monumentale Indice dei libri proibiti del 1624, Baltasar Álvares), collaborando con il Sant'Uffizio pure nell'attività di accompagnamento spirituale dei sentenziati, sia condannati a morte, sia penitenziati da rieducare: divennero così gli esperti di una sfera speciale dell'amministrazione dei sacramenti (confessione e comunione), sempre più delicata per via dei condizionamenti imposti dagli schemi giudiziari dell'Inquisizione. Si può inoltre immaginare, che come la gran parte del corpo ecclesiastico lusitano, ormai avvezzo a uno zelante rispetto dell'autorità degli inquisitori, anche i gesuiti, attraverso il ministero dell'ascolto dei peccati e le missioni popolari nei villaggi rurali, abbiano trasmesso al Sant'Uffizio svariati casi di eresia. La questione, però, attende ancora studi approfonditi per l'epoca. Nei territori imperiali i padri continuarono a essere un punto di riferimento per l'Inquisizione, sebbene la perdita del processo che nel 1618 portò il gesuita portoghese Bartolomeu Cabral ad abiurare *de levi* nella cappella del Sant'Uffizio di Goa per aver favorito un eretico (BNL, cod. 203, c. 205v) non consenta di valutare se in tale episodio si debba o meno cogliere un riflesso delle tensioni latenti nel regno.

I gesuiti accompagnarono il turbolento ritorno all'indipendenza del Portogallo (1640), una complessa vicenda politica in cui, al contrario, rimase coinvolto il Sant'Uffizio, in seguito all'arresto dell'inquisitore generale, Francisco de Castro, implicato nella congiura filocastigliana del 1641 contro il nuovo re Giovanni IV.

Castro rimase in carcere fino al 1643. Fu nel teso periodo in cui il tribunale rimase orfano di guida, esposto a pressioni e accuse di ogni genere, che le non più cordiali relazioni tra due delle principali istituzioni ecclesiastiche di un regno sempre più permeato dai valori di onore e distinzione aristocratica tipici della società iberica del tempo, l'Inquisizione e la Compagnia di Gesù, esplose. Il processo che il Sant'Uffizio di Évora celebrò contro il gesuita Francisco Pinheiro (1642-1644) fu innescato da una questione di etichetta tra il padre e un servitore del tribunale. Fu sufficiente una disputa per la precedenza nell'acquisto di un cesto di mele avvenuto al mercato, nel centro della città universitaria alentejana, una roccaforte dei gesuiti, dove aveva però una sede anche l'Inquisizione. Grazie all'appoggio di Giovanni IV, il Sant'Uffizio ebbe la meglio (AZEVEDO 1916: 320-321; RODRIGUES 1931-1950: III/1, 479-491; CORREIA 1999). Neppure l'intervento di Roma in difesa di Pinheiro (documenti inesplorati in ACDF, S. O., St. St., TT 2-I, cc. 730-743v, 750-805v) alterò quel risultato frutto di una temporanea scomposizione degli equilibri politici e diplomatici allora esistenti. La Sede Apostolica, per esempio, non riconosceva la scissione del Portogallo dalla Castiglia, a differenza dei gesuiti. Al tempo stesso, però, il monarca non ancora legittimato intese tutelare l'autorità del tribunale, sebbene, come detto, l'inquisitore generale, al momento in cui si aprì il processo contro Pinheiro, si trovasse in prigione con l'accusa di alto tradimento. Come che sia, si consumò allora uno strappo fra gesuiti e Inquisizione a cui non si sarebbe più riusciti a porre riparo. Ne fu prova anche il duro processo a cui fu sottoposto padre Manuel de Moraes, condannato nel 1645 dall'Inquisizione di Lisbona per i sospetti di eresia legati al suo tradimento verso la causa portoghese durante la guerra del Pernambuco, quando era passato al servizio degli olandesi (VAINFAS 2008).

António Vieira e l'Inquisizione sotto accusa (1650-1681)

Con la restaurazione di una dinastia autoctona sul trono di Portogallo, emerse sulla scena politica la figura di un brillante predicatore e coraggioso missionario in Brasile, padre António Vieira. Rientrato nel regno dopo una gioventù trascorsa per la maggior parte nella colonia americana, nel 1642 il gesuita entrò al servizio della Corona, impegnandosi attivamente in difesa del nuovo corso politico e della legittimazione di Giovanni IV, che nei suoi sermoni iniziò a identificare il sovrano con il «re nascosto» (*rei encoberto*), recuperando l'interpretazione sebastianista delle strofe profetiche del trovatore cinquecentesco Bandarra. Vieira operò anche come consigliere e diplomatico. Al 1643 risale la prima formulazione di una proposta destinata a provocare dure reazioni da parte inquisitoriale. Per risolvere il grave dissesto finanziario in cui versava la monarchia portoghese, Vieira suggerì di incrementare le attività commerciali lungo le rotte internazionali, creando apposite compagnie. Sottolineò inoltre la necessità di un forte coinvolgimento di banchieri e mercanti nuovi cristiani, i cui capitali erano fondamentali per rilanciare l'economia del regno e dell'impero. L'opposizione del Sant'Uffizio, poco entusiasta verso la dinastia dei Bragança, soprattutto dopo la detenzione dell'inquisitore generale Castro, non si fece attendere. Ma Vieira ribatté colpo su colpo, rinnovando le accuse che già nel decennio precedente il gesuita Gaspar de Miranda aveva iniziato a lanciare contro i metodi dell'Inquisizione. Vieira rispose, da un lato, integrando anche i discendenti degli ebrei nella sua visione profetica della storia imperiale portoghese, dall'altro, avviando una campagna di denuncia del modello di giustizia religiosa incarnato dalle procedure di un tribunale che si fondava sul segreto, su una iniqua discriminazione tra vecchi e nuovi cristiani e sull'abuso della pena della confisca dei beni. Il re domandò al Sant'Uffizio di non perseguitare i maggiori sovvenzionatori delle casse dello Stato, ma i giudici della fede non si fecero intimidire. La frattura tra gesuiti e inquisitori era ormai sempre più forte quando nel 1649 Giovanni IV, in applicazione dei progetti che gli erano stati caldeggiati da

Vieira e da altri padri, creò la *Companha Geral do Comércio do Brasil* (RÉVAH 1975d).

Il gesuita subì forti attacchi. Di lì a poco finì per fare ritorno in Brasile (1652), dove si dedicò alla riorganizzazione dell'opera dei missionari.

Il suo temperamento lo portò a scontrarsi con i coloni per il trattamento riservato agli *indios*, ridotti in condizioni di autentica schiavitù nel Maranhão. Lavorò inoltre ai suoi scritti profetici, sui cui l'Inquisizione, priva di una guida dopo la morte di Castro (1653), iniziò allora a posare il suo sguardo, rilevando elementi eretici nelle idee esposte dall'avversario gesuita. Fu così che, dopo aver fatto ritorno in Portogallo, Vieira fu prima convocato dagli inquisitori (1663) e poi sottoposto a un clamoroso processo (terminato nel 1667), che non tardò a trasformarsi in un caso internazionale, grazie anche all'intervento di Roma (gli atti del processo sono editi quasi integralmente in MUHANA 1995). Dopo la condanna Vieira si trasferì proprio nella città dei papi, dove riprese la sua campagna di attacco contro l'Inquisizione e in difesa dei nuovi cristiani, implicati allora nell'oscuro episodio del sacrilegio di Odivelas (1671). Da Roma, dove rimase dal 1669 al 1675, riscuotendo grande successo come predicatore, contribuì a ottenere la temporanea sospensione del Sant'Uffizio lusitano (1674-1681). Nella seconda metà degli anni Settanta, il gesuita visse a Lisbona, protetto da un breve pontificio che lo esentava dalla giurisdizione inquisitoriale. Il clima di scontro tra la Compagnia e l'Inquisizione era sempre più infuocato (RODRIGUES 1931-1950: III/1, 491-502). Quando il tribunale riaprì i battenti, Vieira fu il principale bersaglio polemico durante i festeggiamenti nelle strade. Nel 1682 il gesuita prese di nuovo la via del Brasile, dove avrebbe trovato la morte quindici anni più tardi (AZEVEDO 1918).

La crisi finale e l'affaire Malagrida (1682-1761)

Nei decenni a cavallo tra la fine del Seicento e il primo Settecento l'Inquisizione rivelò di non essere più in grado di riprendersi completamente dopo la profonda crisi in cui era stata gettata dalla sospensione del 1674-1681. In Portogallo la distanza fra il tribunale della fede e i gesuiti, che continuavano a egemonizzare la vita culturale del regno, restava evidente, mentre nei territori imperiali, soprattutto in Brasile, i missionari della Compagnia non cessavano di prestare servizi al Sant'Uffizio, sia in via formale, sia informale (FEITLER 2007: 88-94, 127-131). Proprio dalla colonia americana, dove i gesuiti esercitavano un potere sempre più esteso, ebbe origine lo scontro risolutivo. Alla metà del secolo, infatti, con l'ascesa al trono di Giuseppe I, si impose sulla scena politica lusitana Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro marchese di Pombal. Il potente ministro del re mise in atto una strategia tesa a ridimensionare l'autorità dei gesuiti in Brasile, attraverso il fratello Francisco Xavier de Mendonça Furtado, nominato a tale scopo governatore generale del Grão Pará. Questi non tardò a entrare in conflitto con il principale missionario allora attivo nella regione, l'italiano Gabriele Malagrida, un religioso che godeva ancora di importanti appoggi a corte. Nel 1754 Malagrida fece ritorno in Portogallo, dove nel volgere di breve tempo l'iniziale freddezza riservatagli da Pombal si trasformò in aperta ostilità. Dopo il terribile terremoto di Lisbona del 1755, i due si scontrarono pubblicamente sulle cause della calamità naturale, che Malagrida imputava a una punizione divina.

Il gesto fu interpretato da Pombal come un attacco politico. Così, quando all'inizio del 1758 fu sventata una congiura ai danni di Giuseppe I organizzata da alcuni esponenti legati alla famiglia nobile dei Távoras, ritenuta vicina a Malagrida e ad altri gesuiti, la Compagnia finì coinvolta nella repressione. Le dimore dei padri furono poste sotto sorveglianza, finché a un anno esatto dalla congiura il sovrano decretò la soppressione della Compagnia e l'espulsione dei padri da tutti i territori del regno e dell'impero. Era il trionfo di Pombal, impegnato allora in un tentativo di pieno assoggettamento della Chiesa lusitana alla Corona, che riguardò anche

l'Inquisizione. Proprio attraverso l'arma del tribunale, il marchese consumò anche la sua vendetta nei confronti di Malagrida, che fu denunciato al Sant'Uffizio di Lisbona come impostore e falso profeta – fra gli accusatori vi fu lo stesso Pombal in persona. Così, mentre sempre più si diffondeva il mito negativo dei gesuiti che per oltre un secolo avrebbe circolato abbondantemente in Portogallo (FRANCO 2006), un cupo processo in cui si fatica a distinguere la religione dalla politica condannò Malagrida a essere l'ultimo imputato giustiziato nella storia dell'Inquisizione portoghese. Condotta in piazza il 20 settembre 1761, il suo corpo fu bruciato sul rogo durante la notte seguente, al termine di un lungo *auto da fé*, che pose fine in modo tragico alla secolare e complessa relazione tra la Compagnia di Gesù e il Sant'Uffizio lusitano.

(G. MARCOCCI)

Vedi anche

Abrunhosa, Gastão de; Alberto, cardinale e arciduca d'Austria; Azambuja, Jerónimo de; Bandarra (Gonçalo Anes); Bragança, Alexandre de; Brasile; Câmara, Martim Gonçalves da; Castro, Francisco de; Collegio delle Arti di Coimbra, processi del; Conforto dei condannati; Congiura di Beja; Congregazione del Sant'Uffizio; Domenicani, Portogallo; Domenicani, Spagna; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Gesuiti, Italia; Gesuiti, Spagna; Giovanni III, re di Portogallo; Giovanni IV, re di Portogallo; Goa; Henriques, Leão; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Inquisizione portoghese; Inquisizione spagnola; Lisbona; Malagrida, Gabriele; Nuovi cristiani, Portogallo; Pombal, marchese di; Sebastianismo; Serrão, Jorge; Sollecitazione in confessionale, Portogallo; Struttura economica: Inquisizione portoghese; Vieira, António

Bibliografia

ALDEN 1996, AZEVEDO 1916(a), AZEVEDO 1918, FEITLER 2007, FRANCO 2006, MARCOCCI 2004, MARCOCCI 2004(a), MARCOCCI 2007, MARCOCCI 2007(a), MUHANA 1995, PAIVA 2006(a), PALOMO 2003, PALOMO 2006, RÊGO 1971, RÉVAH 1975(d), RODRIGUES 1931-1950, TAVARES 2004(a), VAINFAS 2008, VELOSO 1945

Gesuiti, Spagna - I rapporti tra i gesuiti spagnoli e l'Inquisizione furono caratterizzati da una forte ambiguità. Nella lunga storia dell'Ordine in Spagna vi furono momenti in cui la collaborazione tra gesuiti e Inquisizione fu molto stretta, nonostante le direttive del fondatore avessero sempre raccomandato di tenersi a cauta distanza dall'Inquisizione. Altri, che la storiografia trionfante dell'Ordine tentò di cancellare, in cui i gesuiti spagnoli si trasformarono in vittime dell'Inquisizione e i sospetti sulle pratiche spirituali e di governo della Compagnia diedero inizio a processi inquisitoriali spesso allargati a veri e propri processi politici. L'accusa di contiguità con dottrine condannate come l'*alumbradismo*, l'aura di segretezza se non di esoterismo che avvolse la pratica degli *Esercizi spirituali*, la forte compattezza interna di un Ordine che sembrava opporre resistenza a ogni tentativo di ingerenza o di controllo esterno, la secolare rivalità e le divergenze dottrinali con i domenicani sostanziarono le accuse ricorrenti contro la Compagnia, dai primi anni di Ignazio ad Alcalá fino all'espulsione. Il rapporto con l'Inquisizione fu il punto oscuro attorno a cui si affannarono gli sforzi dei primi agiografi della Compagnia e contemporaneamente il nodo che sostanzialmente l'antigesuitismo spagnolo per secoli. E se a inizio Novecento Antonio Astrain si sforzava di scrivere una monumentale storia della Compagnia in cui l'Inquisizione era quasi totalmente messa in ombra (ASTRAIN 1902-1925), suscitando le ironie degli storici domenicani sulle sue amnesie improvvisi, il grande storico Miguel Mir vedeva la propria *Historia interna documentada de la Compañía de Jesús*, in cui invece di Inquisizione si parlava abbondantemente, censurata a Roma dalla Congregazione dell'Indice e sequestrata in patria (MIR 1913).

Del resto la stessa ambiguità aveva accompagnato il fondatore

Íñigo de Loyola nella sua storia europea e nel suo passaggio da *alumbrado* scappato di Spagna con numerosi processi inquisitoriali alle spalle a sentinella dell'ortodossia romana. Come scrisse al re di Portogallo Giovanni III, ripercorrendo i trascorsi spagnoli e scagionandosi dalle accuse di *alumbradismo* che si stava portando dietro in tutta Europa, «se Vostra Altezza volesse sapere perché furono così tante le indagini e l'inquisizione sul mio conto sappia che non fu per cosa alcuna di scismatico, né che riguardasse luterani o *alumbrados*, ché mai parlai né conobbi questi ultimi» (*EPISTULAE ET INSTRUCTIONES S. IGNATII* 1903-1911: I, 297). In realtà il cammino che porta il giovane Íñigo dalla Pamplona della guerra delle *comunidades* ai primi processi inquisitoriali è costellato di incontri possibili, sicuramente probabili, con *alumbrados*. Lo dimostrò Luis Fernández, in un articolo a tutt'oggi fondamentale in cui passava in rassegna gli uomini e gli ambienti profondamente segnati dal fenomeno *alumbrado* in cui il giovane Loyola aveva mosso i primi passi; ricordava il duca di Nájera per cui Íñigo aveva combattuto, protettore di Antonio de Medrano; gli undici anni passati nel palazzo di Arévalo dei Velázquez de Cuellar e l'influenza che ebbe la *alumbrada* più famosa del momento, Francisca Hernández sulla figlia dei Velázquez de Cuellar, Catalina de Velasco, con cui Loyola rimarrà in contatto epistolare anche negli anni romani; i fratelli Pedro e Francisco Ortiz. Era più che probabile che, nonostante la convinta dichiarazione del 1545, Ignazio fosse venuto in contatto con loro. Le forti probabilità diventano quasi certezza se si analizza il periodo passato ad Alcalá de Henares, dove Ignazio e i suoi primi compagni furono in stretto contatto con il circolo *alumbrado* di Bernardino Tovar e Juan del Castillo attraverso figure fortemente compromesse con il movimento *alumbrado*, poi diventate gesuiti, come Manuel Miona, Miguel de Torres o Diego de Eguía, fratello del noto stampatore Miguel de Eguía. Guardando a quei primi anni ci si trova di fronte a personaggi importanti, poi restati in ombra, le cui tracce biografiche compromettenti sono state attutite o addirittura cancellate. Nel mondo variegato attorno a Ignazio compare allora il suo primo confessore Manuel Miona, portoghese, colui che per primo ne avrebbe incanalato gli afflitti devozionali verso quella forma ibrida di erasmismo e *alumbradismo* che stava prosperando allora attorno all'Università di Alcalá e ai circoli illuminati di Toledo e di Guadalajara. Miona sarebbe entrato nella Compagnia solo nel 1545 ma rimase un costante riferimento per Ignazio che, anche dieci anni dopo l'incontro di Alcalá, poteva scrivergli «como hijo a padre espiritual» («come figlio a padre spirituale», BATAILLON 1996: 213). Si affacciano figure ancora più sfumate, come il paggio Pedro Marquina, che ascoltava nel castello di Escalona le prediche del maestro di tutti gli *alumbrados*, Pedro Ruiz de Alcaraz, insieme con Juan de Valdés, e che ritroviamo a Roma, come difensore di Ignazio e poi come fondatore del primo Collegio gesuitico di Cuenca, oppure umanisti come Miguel de Torres, che dismettono i panni di *alumbrados* per diventare integralmente gesuiti (PASTORE 2005a), o Diego de Eguía, che diede pieno appoggio economico a Ignazio e ai suoi compagni, entrando poi nella Compagnia e, mentre ospitava Ignazio a casa propria, prendeva parte attiva all'organizzazione della missione *alumbrada* a Medina de Rioseco, nei territori dell'Ammiraglio di Castiglia Fadrique Enríquez.

Come ha dimostrato in modo più che convincente Milagros Ortega Costa, non c'è dubbio anche che i tre processi spagnoli a Ignazio partano dall'inchiesta condotta tra il 1526 e il 1527 e che «se trovassimo il *Libro de los alumbrados*, troveremmo, oltre a molte altre, tutte le denunce che vennero raccolte in quella *jornada de alumbrados* contro Ignazio di Loyola e il suo gruppo» (ORTEGA COSTA 1980: 173). L'*'alumbradismo'* di Ignazio, attorniato dai gruppi di donne, accompagnato da un apostolato di tipo pratico, sembrava singolarmente vicino alle accuse poi formulate quattro anni dopo dall'Inquisizione di Córdoba contro Juan de Ávila, dove l'idea di missione allargata al popolo, l'importanza della comunione frequente si affiancava alla direzione spirituale

di donne, spesso folgorate da rivelazioni e rapimenti mistici. Del resto quella fra i due sacerdoti, entrambi ad Alcalá fra il 1526 e il 1527, si sarebbe rivelata una consonanza devozionale e spirituale di lunga durata, che soprattutto per la particolare e favorevole posizione nei confronti dei *conversos*, avrebbe causato più di uno scontro, vent'anni dopo, con l'Inquisizione. Le accuse raccolte dal vicario di Alcalá riguardavano soprattutto le pratiche pastorali di Ignazio, la sua contiguità con il movimento *alumbrado* e insinuavano dubbi sulla direzione spirituale troppo stretta verso un gruppo di donne. Accuse simili tornarono in parte nel processo di Salamanca a Ignazio, aperto pochi mesi più tardi, anche se in quel caso le imputazioni, più che l'apostolato, riguardavano la scarsa preparazione teologica di Ignazio e le illuminazioni divine che avrebbero dovuto supplire alla mancanza di studi.

I processi di Alcalá e Salamanca costituirono il nucleo delle accuse successive e dei problemi che avrebbero accompagnato i gesuiti in territorio spagnolo. Forti furono in effetti le opposizioni incontrate dalla Compagnia nella Penisola iberica ai suoi inizi: proprio la fama di *alumbrado* di Ignazio e il mistero che avvolse gli *Esercizi spirituali* attirò l'ostilità dei domenicani e di molti teologi e personalità ecclesiastiche. Le prime incerte uscite dei gesuiti nell'attento e raffinato mondo religioso spagnolo furono accolte con una certa diffidenza. A Salamanca nel 1548 la stessa Compagnia aveva dovuto vietare tra i gesuiti al loro primo ingresso in città espressioni di devozione troppo accese e pubbliche discipline per le vie della città, accompagnate da prediche avventate ed *Esercizi* troppo facilmente spiegati e sciocchini al popolo. Melchor Cano, che aveva più volte ironizzato sulla loro grossolana preparazione teologica, sulle accomodanti vie di perfezione offerte dai gesuiti e sull'inutilità di *Esercizi*, creò una fitta rete di sospetto nei confronti del nuovo Ordine. A Toledo i gesuiti furono così accolti dalla sorda ostilità dell'arcivescovo Juan Martínez Silíceo che non sembrava apprezzare né gli *Esercizi* né la posizione troppo aperta che i gesuiti avrebbero assunto nei confronti dei *conversos*. Silíceo arrivò a convocare una giunta, presieduta dal domenicano Tomás Pedroche, che condannò pubblicamente proposizioni estratte dagli *Esercizi*. Le censure circolarono ampiamente e furono accompagnate da numerose denunce al tribunale del Sant'Uffizio. Non meno contrastato fu l'atteggiamento che la Compagnia avrebbe dovuto assumere nei confronti dei *conversos*: un punto che fece guadagnare ai gesuiti una forte ostilità da parte di importanti settori di corte e della gerarchia ecclesiastica (primo fra tutti lo stesso Silíceo) e fece in modo di spaccare quasi la stessa Compagnia. L'arcivescovo di Toledo Silíceo stava allora imponendo alla cattedrale della città degli statuti di *limpieza de sangre* che suscitarono un'aspra discussione nel mondo spagnolo. Ai gesuiti si chiedeva di schierarsi apertamente e di adottare gli statuti di *limpieza* all'interno della Compagnia. Molti nella Compagnia sarebbero stati a favore dell'adozione, Antonio de Araoz in testa, che vedeva nella presa di posizione a favore degli statuti di *limpieza* di Silíceo la possibilità di acquistare la fiducia e l'appoggio dell'arcivescovo e di importanti personaggi di corte. Ma non fu una posizione univoca: a prendere apertamente posizione contro le discriminazioni e a favore di una Compagnia che rimanesse aperta anche ai discendenti di ebrei convertiti, furono ad esempio Francisco de Villanueva, acerrimo oppositore di Silíceo a Toledo, e Francisco de Borja. Quest'ultimo anzi stava pensando a conquistare l'Andalusia (dove i gesuiti avevano avuto un'accoglienza piuttosto fredda) avvicinando se non fondendo la Compagnia con la cosiddetta 'scuola sacerdotale' di Juan de Ávila. Attorno ad Ávila infatti si era riunito un folto gruppo di sacerdoti e di predicatori, la maggior parte dei quali di origine giudeo-conversa, che aveva fatto della lotta alle discriminazioni imposte ai *conversos* la ragione centrale della propria esistenza, arrivando a scontri molto forti con l'Inquisizione spagnola. La posizione da adottare nei confronti della scuola di Juan de Ávila diventò dunque un punto cruciale di discussione che vide la Compagnia in Spagna vicina

alla frattura. Ignazio tentò una mediazione ma finì per schierarsi a favore del duca di Gandía, contro gli statuti di *limpieza* e caldeggiando una vicinanza con l'antico compagno di Alcalá Juan de Ávila.

Nel 1552, ad Oñate, Borja accolse i primi due sacerdoti della scuola di Ávila all'interno della Compagnia: Gaspar de Loarte, *converso*, e Diego de Guzmán, nobile sivigliano. Entrambi fuggivano dall'Inquisizione di Córdoba, davanti alla quale sarebbero dovuti comparire per difendersi dalle accuse di favoreggiamento di eretici e diffamazione del Sant'Uffizio. Guzmán aveva scritto una veemente lettera alla *Suprema* in cui contestava la correttezza dei comportamenti inquisitoriali nei confronti dei *conversos* spagnoli e, sulla base di informazioni e ritrattazioni raccolte personalmente tra gli imputati, aveva ricusato gli inquisitori di Córdoba nel corso di una serie di complessi processi che coinvolsero le città di Ubeda e Baeza. Nonostante fosse perfettamente al corrente dei suoi problemi con l'Inquisizione, Ignazio lo chiamò in Italia insieme a Loarte. Più tardi Ignazio stesso sarebbe intervenuto di persona nei processi di Ubeda e Baeza: a Napoli avrebbe infatti raccolto la confessione di un novizio, scampato alla repressione, che raccontava di una falsa testimonianza strappatagli dagli inquisitori che avrebbe portato alla condanna di 38 innocenti. Discusso il caso con inquisitori italiani, Ignazio ne aveva raccolto le ritrattazioni e le aveva inviate, assieme a una lettera di proprio pugno, all'inquisitore generale Fernando de Valdés (PASTORE 2001a).

Diego de Guzmán era nipote dell'inquisitore generale Alonso Manrique e fratello di uno dei più famosi eretici spagnoli, Juan Ponce de Leon, conte di Bailén, bruciato a Siviglia nel 1559. Ma una volta in Italia, lusingato dalle attenzioni di Eleonora de Toledo a Firenze, non avrebbe mancato di partecipare alla repressione dei gruppi ereticali senesi. La storia di Diego de Guzmán mostra la difficoltà di dare un giudizio univoco sui rapporti tra gesuiti e tribunali della fede e, come già per Ignazio, su come collocare le nuove reclute al di là o al di qua dei mobili confini dell'ortodossia, se considerarli vittime dell'Inquisizione o suoi convinti collaboratori. Qualcosa di simile avviene anche per Andrés de Oviedo, fondatore del Collegio di Gandía, anima di quello napoletano e infine patriarca di Antiochia. I più recenti studi sulla repressione dell'eterodossia a Napoli lo vogliono convinto collaboratore delle autorità inquisitoriali (PARENTE 1992). Non esattamente ortodossi, nell'accezione più ampia del termine, erano stati invece i suoi esordi nella Compagnia, che lo avevano visto *leader* tra il 1547 e il 1549 di un gruppo cresciuto attorno a Borja, che aveva coniugato profetismo gioachimita, tentazioni millenariste e storia del nuovo Ordine. L'esempio di Oviedo e della sua proposta spirituale riporta direttamente al suo papa-angelico, Borja, un caso sicuramente più noto.

Sarà bene qui ricordare che la storia della Compagnia in Spagna e del suo rapporto con il tribunale della fede spagnolo fu segnata dal fronteggiarsi di due posizioni profondamente diverse: quelle di Araoz e di Borja. Il primo era nipote di Ignazio e del segretario dell'Inquisizione Martínez de la Saa; seppe mantenere ottimi rapporti con il tribunale, con il suo presidente Valdés e con gran parte del suo *entourage* politico. Infiniti furono nel periodo dal 1545 al 1563 gli scontri con l'Inquisizione spagnola e innumerevoli furono gli interventi di Araoz per rimediare a situazioni di tensione con il tribunale della fede e con gli elementi più conservatori dell'*élite* di governo spagnola. Tra il 1545 e il 1553 egli impiegò ogni energia per evitare che i gesuiti, contrariamente agli 'umori' della corte, si schierassero in maniera troppo aperta contro gli *Estatutos de limpieza de sangre*. Araoz lottò per evitare che la Compagnia si avvicinasse alla scuola di Ávila, e intervenne in molte occasioni a sedare i contrasti. Due anni dopo furono sempre i privilegi utilizzati in maniera troppo disinvolta a obbligare Araoz a inviare a Valdés e alla *Suprema* una non meglio precisata lettera di Ignazio in cui si dichiarava che ogni privilegio di assolvere *in foro conscientiae* da eresia era stato sospeso per rispetto all'Inquisi-

zione spagnola, assicurandoli sul fatto che aveva di nuovo fatto circolare la lettera di Ignazio tra i colleghi (PASTORE 2003: 339).

Nei primi anni il «quasi schisma», il forte contrasto che oppose Borja ad Araoz, e che toccava temi cruciali come quelli fin qui illustrati, segnò profondamente la Compagnia, in un continuo altalenarsi di posizioni a favore e contro la politica dell'Inquisizione e la discriminazione dei *conversos*, con posizioni politiche inconciliabili. Esso si sarebbe chiuso con un evento drammatico per la Compagnia in questi anni: la messa all'Indice delle opere di Borja e la sua fuga in Portogallo e poi in Italia. La storia dei rapporti tra Compagnia e Inquisizione spagnola a partire dalla repressione inquisitoriale della seconda metà del Cinquecento (1558-1559) segnò dunque una svolta e i difficili inizi della Compagnia nelle città spagnole furono dimenticati solo grazie a una fitta collaborazione con il nuovo tribunale.

Al loro ingresso nelle principali città spagnole, i gesuiti dovettero scontrarsi con tradizioni devozionali ben avviate, gruppi ecclesiastici forti, canonici che non erano disposti a lasciare da parte il monopolio delle predicazioni. Solo nel 1556 la Compagnia riuscì ad entrare a Siviglia, accolta tra forti malumori. Il suo arrivo, tuonò un domenicano dal pulpito, era il segno del prossimo arrivo dell'Anticristo. In Aragona la Compagnia incontrò fortissime opposizioni, soprattutto da parte dell'arcivescovo di Zaragoza e dell'alto clero. Nel 1558 Valdés dovette rilasciare ai gesuiti un attestato in cui si dichiarava che nessuno di loro era stato coinvolto in processi inquisitoriali. E laddove non era possibile conquistare potere attraverso l'appoggio dell'autorità episcopale si tentò la carta inquisitoriale. L'Inquisizione, come scrisse nel 1556 un inquisitore di Zaragoza a Roma chiedendo l'invio di altri predicatori gesuiti per aiutare il tribunale, serviva a far fronte agli attacchi dei «frati» (PASTORE 2003: 315). Non stupisce dunque che il definitivo assestamento dei gesuiti nella Penisola arrivasse solo con i grandi processi dell'Inquisizione per luteranesimo del 1558-1559. Ancora una volta l'ambiguità fu la chiave del loro successo. Così il gesuita Juan Bautista Ribera commentava la situazione creata a Valladolid: «quanto al fatto che dicano che siamo stati la causa di questi errori, si sbagliano perché avrebbero dovuto dire che [siamo la causa] che si scoprirono questi errori. È grande la soddisfazione che hanno di noi i signori del Sant'Uffizio e l'aiuto che abbiamo dato loro» (FRANCISCO DE BORJA MONUMENTA 1894-1911: III, 297). Pur in una situazione difficile per i gesuiti, che vedeva l'opera del loro più importante rappresentante, Borja, messa all'Indice, le collaborazioni del nuovo Ordine con l'Inquisizione dunque non mancarono. Era stato, pare, il gesuita Juan de Prádanos a permettere agli inquisitori di Valladolid di aprire le prime indagini sul gruppo eterodosso della città, obbligando alcune sue penitenti a dichiarare tutto ciò che sapevano al Sant'Uffizio (GONZÁLEZ NOVALÍN 1990: 32-36).

Lo stesso avvenne a Siviglia, un'altra roccaforte in cui i gesuiti non riuscirono a penetrare se non dopo che la repressione inquisitoriale spazzò via amatissimi predicatori, cui i gesuiti riuscirono a sostituirsi poco a poco. Per questo furono pubblicamente additati come collaboratori dell'Inquisizione. Ma seppero anche fare propria l'eredità di personaggi prima avvicinati e poi respinti come Costantino Ponce de la Fuente e Domingo de Valtanás, adottando e riconvertendo il loro pubblico e anche le ricche nobildonne loro penitenti. Dopo le abiure, i processi, le delazioni, la sfaccettata proposta spirituale ignaziana sembrava poter offrire garanzie di controllo e assicurare ai propri penitenti suggestioni abbastanza vicine alla spiritualità precedente (PASTORE 2001).

Gli anni Sessanta del Cinquecento furono un periodo di tranquillità, di deciso assestamento sul territorio e di grande influenza negli equilibri politici di corte. Ma già a partire dal 1565, nel Sinodo provinciale di Salamanca, riaffioravano le consuete accuse contro i gesuiti, che andavano a toccare sostanzialmente la pratica degli *Esercizi*, con sospetti di *alumbradismo* e di un uso non proprio limpido dei privilegi (PASTORE 2003: 429-430). Proprio i privilegi

apostolici della Compagnia, e l'uso troppo disinvolto che se ne faceva per assolvere i propri penitenti o per nascondere casi di eresia all'interno dell'Ordine, sarebbero diventati un punto di continua conflittualità con il tribunale del Sant'Uffizio, che sarebbe andato ad affiancarsi ai vecchi sospetti di *alumbradismo* e alle consuete animosità con gli altri Ordini, nell'armamentario consueto delle accuse che, a intervalli regolari, riemersero contro la Compagnia in Spagna. Su questi tre fronti – *Esercizi*, *alumbradismo*, privilegi – intimamente connessi tra loro, si sarebbero giocate le accuse dei decenni successivi.

A partire dal 1572 le prime accuse di *alumbradismo* che toccarono l'Università di Baeza e la scuola sacerdotale attorno a Juan de Ávila, coinvolsero alcuni gesuiti. Il più compromesso, Hernando Herrera, arrestato nel 1574, fu immediatamente espulso dalla Compagnia. Ma lo scandalo era ben lungi dall'essersi placato. Le indagini inquisitoriali si estesero dall'area andalusa di Córdoba e Baeza all'Extremadura, e gli inquisitori scoprirono nutriti gruppi di *beatas* e padri spirituali, gruppi a quasi totale maggioranza giudeo-conversa, uniti da vincoli di obbedienza, da un uso molto particolare della confessione e degli *Esercizi* di Ignazio, con pratiche molto vicine a quelle della Compagnia.

L'uso della confessione, gli *Esercizi* e le stesse letture delle *beatas* riportavano a una netta influenza gesuitica. Fu la penna vivace e impetuosa di un domenicano a percepire i tratti di continuità tra nuovi *alumbrados* e gesuiti e a descriverla con dovizia di particolari nei memoriali che tra il 1573 e il 1576 fece arrivare alle Inquisizioni di Spagna e Portogallo e alle autorità politiche. I «teatinos» (così furono sempre chiamati i gesuiti in Spagna dai loro detrattori), le loro discusse pratiche di confessione e di direzione spirituale e soprattutto «el ensayo de arte mágica que llaman Ejercicios», sarebbero stati i principali responsabili del contagio *alumbrado* d'Extremadura. Il memoriale di Alonso de la Fuente non fu senza conseguenze. Un qualificatore della *Suprema*, Hernando del Castillo, affermato teologo domenicano, vi poteva inferire per esempio che proprio le pratiche confessionali dei gesuiti dovevano essere vagliate dall'Inquisizione e poste sotto controllo perché, spiegava, «por esta vía se hacen dueños de todo el lugar y tiranizan las honras, almas y hacienda» («in questo modo si fanno signori di un territorio, e tiranneggiano l'onore, le anime e le coscienze», PASTORE 2003). Su queste prime accuse si sarebbe innestata una lunga polemica tra gesuiti e domenicani i cui echi sarebbero risuonati a lungo nel territorio spagnolo e non solo. Lo spettro di un uso politico della confessione e dei segreti di confessione da parte della Compagnia, insieme con l'accusa di violare il sigillo sacramentale, dava forma alla più nota e pesante accusa del più classico antigesuitismo.

Il rapporto con l'*alumbradismo* di Extremadura costituisce un punto particolarmente delicato nella storia della Compagnia: sempre negato dagli storici della Compagnia sembra invece costituire uno snodo interessante della storia e delle particolari declinazioni spirituali della Compagnia in Spagna e nel Nuovo Mondo. In Extremadura, in particolare, l'uso e la diffusione degli *Esercizi* di Ignazio aveva assunto tratti molto particolari. Nel 1556 Gonzalo Meléndez de Valdés, provvisore del vescovo Cristóbal de Rojas a Badajoz, aveva imposto gli *Esercizi* della Compagnia agli aspiranti sacerdoti che volessero essere ordinati all'interno della diocesi, chiamando a Badajoz alcuni gesuiti sivigliani perché potessero introdurre agli *Esercizi* i sacerdoti della diocesi, e imponendo che una parte di questi ultimi, una ventina, fossero ospitati nella Casa della Compagnia a Siviglia, per perfezionare le proprie tecniche di meditazione e poterle insegnare. Meléndez de Valdés era passato alla Compagnia poco dopo ed era, ai tempi del memoriale di de la Fuente e delle indagini inquisitoriali, rettore del Collegio di gesuiti di Madrid, uno dei principali della Penisola. Era un personaggio di spicco cui, proprio nel 1576, era stata affidata dal nunzio Niccolò Ormaneto una discussa riforma degli Ordini in Castiglia. L'Inquisizione di Llerena aprì nello stesso 1576 un processo per

alumbradismo contro il gesuita e la Compagnia si affrettò a coprire lo scandalo, imponendo a Meléndez de Valdés un trasferimento napoletano che lo salvò da un clamoroso arresto (PASTORE 2003: 424). Nel 1577 intanto veniva pubblicato un secondo editto, che faceva seguito a quello del 1574, in cui si precisavano ulteriormente i tratti della nuova eresia *alumbrada*.

Nel gennaio 1578, a testimonianza di pericoli e contiguità tutt'altro che astratte, il generale Everard Mercurien ordinò un'accurata e sistematica visita alla provincia di Andalusia. Particolare attenzione doveva essere fatta agli scritti spirituali che circolavano all'interno delle Case della Compagnia, che dovevano essere raccolti e censurati, mentre i gesuiti andalusi dovevano essere severamente ammoniti perché facessero attenzione a «improprietà di linguaggio» in «materie che ora sono più pericolose che mai perché si avvicinano al modo di esprimersi degli *alumbrados*, ora resuscitati», evitando ogni «comunicazione o contatto con alcune persone che fanno professione di spirituali chiamati *avilistas* o di Baeza» (PASTORE 2003: 430-432).

L'editto contro gli *alumbrados* del 1577 ebbe una proiezione latinoamericana: la lettura dell'editto a Lima portò alla cattura del gesuita Pedro Miguel de Fuentes, che dirigeva spiritualmente un gruppo di *beatas* significativamente chiamate «las teatinas». Il padre esigeva da loro obbedienza e consigliava come libri per avvicinarsi all'orazione mentale e all'unione con Dio gli scritti di Pedro de Alcántara e le opere di Luis de Granada, nonché gli *Esercizi*. Espressioni e pratiche avvicinavano l'*alumbradismo* di Lima a quello di Extremadura: la richiesta di obbedienza a un unico confessore, il taglio dei capelli e il disprezzo del matrimonio a favore dello stato di *beatas*, la sicurezza che qualsiasi contatto di natura sessuale passasse tra confessore e *beatas* non fosse peccato ma atto di perfezione voluto da Dio. Le prime informazioni contro il gesuita vennero raccolte nel 1576 ma il processo fu ripreso e riattivato nel 1579. Solo un anno prima un altro gesuita, Luis López, giunto in Perù con la prima spedizione voluta da Borja, fu coinvolto nel grande processo contro *fray* Francisco de la Cruz, condannato per *solicitatio ad turpia* e sospetto *alumbradismo* (HUERGA 1978-1994).

Ma le accuse di *alumbradismo* portavano con sé, come dimostrò la censura del domenicano Castillo, sospetti ben più pesanti che andavano a toccare costituzioni e pratiche pastorali della Compagnia. E fu proprio dalla mancata denuncia di un altro caso di *alumbradismo* che si sarebbe sviluppato il più duro attacco inquisitoriale del secondo Cinquecento contro la Compagnia, che avrebbe portato all'arresto di Antonio Marcén (rettore dell'importante Collegio di Valladolid e provinciale di Castiglia), di Jerónimo de Ripalda (teologo di Salamanca e autore di uno dei più noti catechismi gesuitici) e di due gesuiti galiziani accusati di sospette dottrine *alumbrade* e di *solicitatio ad turpia* in confessionale. Le fasi del processo che portò l'Inquisizione a mettere sotto accusa la Compagnia e i suoi statuti sono note. Nel 1586 gli inquisitori di Valladolid decisero di arrestare Marcén, provinciale di Castiglia, e altri tre gesuiti, con l'accusa di non avere denunciato casi di eresia e di *solicitatio* all'interno della Compagnia che sarebbero spettati di diritto alla giurisdizione inquisitoriale. Si faceva riferimento in particolare a un episodio, avvenuto nel Collegio di Monterrey, in Galizia. Un padre gesuita fu accusato di avere sollecitato in confessione un gruppo di donne e di avere loro insegnato dottrine eretiche vicine all'*alumbradismo*. Su ordine del provinciale il presunto colpevole fu inviato in Italia (pratica molto usata per i gesuiti spagnoli, come abbiamo visto) e alla conventicola di donne che lo avevano seguito, una volta assolte dalle censure in cui erano incorse, fu imposto il silenzio. Lo stesso venne fatto con il gesuita che per primo, attraverso la confessione di una donna, era venuto a conoscenza dell'episodio. Marcén gli impose di rispettare il segreto e di non denunciare il caso all'Inquisizione e, di fronte alle sue perplessità e ai ripetuti tentativi di avvisare gli inquisitori, lo isolò nella Casa della Compagnia di Oviedo. Il gesuita riuscì comunque a scrivere al tribunale di Valladolid, dando notizia dell'accaduto.

Fu un processo rumoroso e discusso, che l'abile e implacabile intervento del confessore reale domenicano Diego de Chavez seppe trasformare in un processo all'intera Compagnia e alle sue regole. Da parte della *Suprema* si vagliarono attentamente le costituzioni e i privilegi della Compagnia e si arrivò a censurare anche la *Ratio Studiorum* (PASTORE 2003: 446 sgg.). Qui basti ricordare che solo il deciso intervento del nunzio chiuse quello che fu un vero e proprio processo politico alla Compagnia, ai suoi privilegi e alla sua politica che si temeva ormai lontana dagli interessi spagnoli e troppo orientata in senso romano.

A margine di questo grande processo si consumava intanto la strenua opposizione dei gesuiti spagnoli alla profonda trasformazione in atto nella Compagnia. Nella crisi che accompagnò i generalati del belga Everard Mercurien e dell'italiano Claudio Acquaviva l'Inquisizione spagnola fu chiamata in causa direttamente da alcuni gesuiti. Con l'avvento del primo generale non spagnolo, e il progressivo allontanamento dal potere e dai vertici della Compagnia di molti spagnoli, esplosero nella Penisola una serie di tensioni e di rivendicazioni che testimoniavano la profonda insofferenza nei confronti della perdita di potere spagnolo all'interno della Compagnia. Con il generalato di Mercurian emersero le prime tensioni per una Compagnia in cui l'identità spagnola non era più così forte e ormai lontana da quella dei tempi di Ignazio, Diego Laínez e Borja. Il problema iniziò nel 1577, con la nomina di quattro visitatori per le province spagnole e terminò con l'allontanamento di Fernando de Mendoza, nominato vescovo di Cuzco nel 1607. A capitanare il gruppo 'antiromano' erano Dionisio Vázquez, Diego de Salazar, Francisco Abreo ed Enrique Enríquez, che fecero pervenire all'Inquisizione spagnola una serie di memoriali in cui chiedevano la nomina di un commissario o vicesegretario per la Spagna, che l'Inquisizione visitasse la Compagnia e che i gesuiti potessero collaborare con essa come consultori.

Un capitolo a parte in effetti meriterebbe proprio quest'ultimo punto. Ignazio aveva dato disposizioni chiare perché i gesuiti non si lasciassero coinvolgere, come invece era pratica usuale per i domenicani, in attività di consultori o qualificatori del Sant'Uffizio. Di fatto, se escludiamo le collaborazioni ufficiose con le autorità del tribunale in episodi come quelli ricordati di Siviglia, Valladolid e Zaragoza, i casi di consultori gesuiti sono per lo più eccezioni. Diversa fu realtà nel Nuovo Mondo, dove invece i gesuiti furono non solo consultori e qualificatori ma spesso anche commissari e rappresentanti del tribunale inquisitoriale in molte città dello sterminato impero d'Oltremare. In Perù, alla nascita del tribunale del Sant'Uffizio a Lima, nel 1570, quando ai gesuiti fu chiesto di collaborare attivamente con la nuova Inquisizione, il generale Mercurian diede il suo assenso. Ben presto da qualificatori i gesuiti finirono per diventare rappresentanti dello stesso Sant'Uffizio e per pubblicare gli editti di fede, per raccogliere denunce e imbastire processi da trasferire poi al tribunale di Lima. Lo stesso accadde in Messico, dove la collaborazione con l'Inquisizione fu piuttosto stretta, e i gesuiti furono chiamati ad affiancare Pedro Moya de Contreras, vescovo di Messico e organizzatore della nuova Inquisizione, sin dal 1572, anno del loro arrivo. Il breve di Gregorio XIII che esimeva i gesuiti dall'assumere incarichi inquisitoriali (1584) sembrò spezzare per poco la collaborazione, che riprese a pieno ritmo su richiesta esplicita del visitatore Diego de Avellaneda (1591) e continuò salda per tutto il Seicento.

La politica di non permettere ai teologi gesuiti di esercitare un ruolo all'interno del tribunale e della sua attività censoria ebbe però qualche illustre eccezione anche nella Penisola iberica a partire dagli anni Ottanta del Cinquecento: non tante però da evitare che la richiesta di collaborare ufficialmente con l'Inquisizione fosse portata avanti nei memoriali interni di denuncia. A partire dal 1578, per esempio, Juan de Mariana, che avrebbe avuto parole dure contro l'Inquisizione nella sua *Historia de España*, e ancora più esplicite sul clima di paura creato dai processi ai bibliisti nella sua versione latina del *Pro editione Vulgata*, nonché vittima egli

stesso dell'Inquisizione e della censura nell'ultima fase della sua vita, collaborò attivamente alle censure della Bibbia Poliglotta di Anversa (1578), ed ebbe un ruolo attivo nella stesura dell'Indice espurgatorio del 1584, che seguì l'Indice di Quiroga del 1583, proponendo autori e titoli da espurgare.

L'impressione è che la stretta regola di Ignazio sia stata sempre più disattesa sullo scorcio del Cinquecento e con il coinvolgimento della Compagnia in discussioni e dispute che, come quella sulla confessione e sul sigillo sacramentale con i domenicani, o come la stessa famosa controversia *De auxiliis*, sempre più spesso passavano per il tribunale dell'Inquisizione. La serrata conflittualità con i domenicani – che fino quasi alla fine del Cinquecento detenevano il monopolio della censura inquisitoriale spagnola – e l'avvento al potere di una serie di personaggi strettamente legati all'Ordine di Ignazio determinò una netta svolta e una presenza sempre più frequente dei gesuiti come collaboratori del tribunale della fede spagnolo. Un ruolo assolutamente centrale avrebbe avuto, per esempio, il gesuita sivigliano Juan de Pineda nelle stesure dei due principali Indici seicenteschi. Pineda coordinò per tre anni il gruppo di teologi che avrebbe elaborato l'Indice del 1612 dell'inquisitore generale Bernardo de Sandoval y Rojas. Ben più a lungo, presiedendo una commissione di otto teologi, avrebbe lavorato alla stesura del monumentale Indice successivo, quello del 1632, pubblicato dall'inquisitore generale Antonio Zapata con il titolo di *Novus librorum prohibitorum et expurgandorum Index*. Il catalogo fu fortemente contestato, dato che vedeva all'Indice i libri di autori domenicani, francescani e agostiniani, mentre i gesuiti ne risultavano completamente assenti. Con la nomina a inquisitore generale di Antonio de Sotomayor, domenicano, l'Indice fu rivisto da una speciale commissione, fu sul punto di essere soppresso e venne infine dato alle stampe nel 1640.

La predilezione del conte-duca di Olivares per i gesuiti e i suoi programmi di riforma e di controllo politico dell'Inquisizione fecero in modo che la presenza dei gesuiti all'interno della struttura del Sant'Uffizio aumentasse vertiginosamente: negli anni del suo *valimiento* i qualificatori dell'Inquisizione passarono dai due di inizio Seicento a ventisei. L'ascesa inquisitoriale dei gesuiti, su un terreno che fino ad allora era stato appannaggio quasi esclusivo dei domenicani, e solo in un secondo tempo dei francescani, innescò una battaglia di libelli e di accuse e riaccese il conflitto mai del tutto sopito con l'Ordine domenicano. Nel 1634, anno che coincise con l'apogeo della Compagnia nella struttura inquisitoriale, a Salamanca e poi a Madrid, apparvero dei libelli infamanti che ripresentavano i più classici capi d'accusa della propaganda antigesuitica. I gesuiti spagnoli vennero accusati di forti continguità con l'*alumbradismo* e con fenomeni di falso misticismo e profetismo, nonché di violare il sigillo della confessione. Della propaganda antigesuitica si occupò direttamente l'Inquisizione. Gli autori dei due libelli, il carmelitano Juan de Espino e il consigliere reale Francisco Roales furono duramente ripresi e puniti mentre nel solenne *auto de fe* del 29 giugno 1634 si misero pubblicamente al rogo i due libelli e numerosi altri scritti contro la Compagnia. Qualcosa di molto simile avvenne anche in Messico. Nel violento contrasto che oppose la Compagnia e il vescovo di Puebla Juan de Palafox (1647-1653), la Compagnia fu spalleggiata dall'Inquisizione locale, che decise di celebrare l'*auto de fe* del 1648 nella chiesa della casa professa gesuita.

La caduta di Olivares e la nomina del domenicano Diego Arce Reinoso segnarono una battuta d'arresto nell'egemonia inquisitoriale dei gesuiti. Ma l'influenza della Compagnia sull'Inquisizione spagnola avrebbe raggiunto il suo culmine proprio alla morte di Arce Reinoso, con la clamorosa elezione di un gesuita come inquisitore generale spagnolo. Fu il primo e ultimo caso nella lunga storia della Compagnia di Gesù. Juan Everardo Nithard, nato in Austria nel 1607, fu professore e confessore dei due figli dell'imperatore Ferdinando III, Leopoldo e Mariana, e seguì quest'ultima in Spagna, quando si sposò con il re Filippo IV. Alla morte di

quest'ultimo, negli anni della reggenza di Mariana, Nithard assunse un ruolo sempre più preponderante. Fu naturalizzato spagnolo e nel 1666 fu nominato contemporaneamente consigliere di Stato e inquisitore generale. Mai un gesuita aveva così palesemente scalato i vertici del potere spagnolo né ricoperto un ruolo di tale rilievo politico. L'opposizione fu talmente forte da costringere Mariana ad allontanarlo e a nominarlo ambasciatore a Roma.

Il potere dei gesuiti sulla società spagnola e sui suoi meccanismi di controllo e repressione rimase ben saldo per tutta la prima metà del Settecento, quando ormai le voci della polemica giansenista si intrecciavano con quelle del regalismo, individuando nella tirannia della Compagnia di Gesù e nell'Inquisizione le principali cause della decadenza e dell'arretratezza di Spagna. Il gesuita José Cassani preparò l'importante supplemento del 1739 all'Indice del 1707. Insieme con il padre José Carrasco sarebbe stato poi il principale redattore dell'Indice del 1747, pubblicato dall'inquisitore generale Francisco Pérez de Prado. Ancora una volta l'Indice dei libri proibiti si rivelava una cartina di tornasole dei nuovi nemici dei gesuiti e finiva per riflettere le polemiche e le lotte ideologiche in cui si vide impegnata la Compagnia. L'Indice, in due tomi, raccoglieva la maggior parte delle opere gianseniste scritte direttamente o indirettamente contro il probabilismo gesuita e conteneva anche la *Historia pelagiana* del cardinale Enrico Noris. Ancora una volta le scelte dei censori gesuiti suscitarono numerose proteste e l'inclusione dell'opera del Noris aprì una crisi diplomatica che si risolse solo nel 1758 con la sua riabilitazione. Gesuiti e Inquisizione si presentavano agli occhi dei riformisti settecenteschi come un fronte unico. Non stupisce perciò che della clamorosa decisione di Carlo III di espellere i gesuiti dalla Spagna (1767) – una decisione squisitamente politica – il tribunale della fede spagnolo fosse stato tenuto rigorosamente all'oscuro.

(S. PASTORE)

Vedi anche

Alumbradismo; Arce Reinoso, Diego; Bibliisti, processi ai, Spagna; Cano, Melchor; Castillo, Juan del; Confessione: gli intrecci; Cruz, Francisco de la; Disputa *De auxiliis*; Domenicani, Spagna; Eguía, Miguel de; Francisco de Borja, santo; Gesuiti, Italia; Gesuiti, Portogallo; Giansenismo; Granada, Luis de; Ignazio di Loyola, santo; Illuminismo, Spagna; Indici dei libri proibiti, Spagna; Juan de Ávila, santo; Lima; *Limpieza de sangre*, Spagna; Manrique de Lara, Alonso; Mariana, Juan de; Martínez Siliceo, Juan; Medrano, Antonio de; Messico; *Monita secreta*; Nithard, Juan Everardo; Olivares, conte-duca di; Ortiz, Francisco; Palafox y Mendoza, Juan de; Pineda, Juan de; Ponce de la Fuente, Constantino; Protestantismo, Spagna; Ruiz de Alcaraz, Pedro; Siviglia, processi di; Sollecitazione in confessionale, Spagna; Tovar, Bernardino de; Valdés, Fernando de; Valdés, Juan de; Valladolid, processi ai gesuiti di; Zapata Cisneros, Antonio de

Bibliografia

ASTÁIN 1902-1925, BATAILLON 1996, BORJA MEDINA 1988, CATTO 2009, *EPISTULAE ET INSTRUCTIONES S. IGNATII* 1903-1911, FERNÁNDEZ 1983, FRANCISCO DE BORJA MONUMENTA 1894-1911, GARCÍA CÁRCCEL 1998, GONZÁLEZ NOVALÍN 1990, GONZÁLEZ NOVALÍN 2001, HUERGA 1978-1994, ILI, MILHOU 1994-1995, MILHOU 2001, MIR 1913, MONGINI 2005, O'MALLEY 1993, ORTEGA COSTA 1980, PARENTE 1992, PASTORE 2001, PASTORE 2001(a), Pastore 2003, Pastore 2005(a), Ragazzoni 2006, Ruiz Jurado 1974

Ghetto - Non esiste alcun legame intrinseco tra il ghetto e l'Inquisizione. I ghetti furono istituiti in Italia a cominciare dal 1516. La prima città ad adottarli fu Venezia, anche se la prima istituzione vera e propria deve essere considerata quella del 1555 nello Stato pontificio. Successivamente, i ghetti si diffusero in tutta l'Italia e

l'ultimo fu fondato nel 1736 a Correggio, nell'odierna Emilia Romagna; esso divenne uno spazio chiuso recintato solo nel 1782. I motivi della fondazione dei ghetti erano molti; ma in sostanza quei luoghi recintati rappresentarono una risposta a una situazione divenuta ormai insostenibile dopo undici secoli in cui gli ebrei erano vissuti in mezzo ai cristiani, come inferiori dal punto di vista legale, ma tuttavia dotati di libertà di circolazione (l'inferiorità legale iniziò all'incirca con il Codice Teodosiano del 438 d. C.). Senza dubbio, ciò che fece precipitare la situazione fu la divisione della società cristiana tra cattolici e protestanti, che creò una mentalità che impose la regolazione, la segregazione e un isolamento maggiori di quelli riservati all'eresia protestante.

Gli ebrei non erano eretici e non potevano essere intesi o trattati come tali; ciò era stato già messo in chiaro dallo stesso san Paolo. E tuttavia erano percepiti come pericolosi. Un contatto eccessivo con loro attraverso il servizio domestico, il mangiare in comune e soprattutto i rapporti sessuali era considerato contaminante e rendeva i cristiani inidonei a ricevere l'eucaristia e a beneficiarne pienamente; in più, una volta corrotto, il cristiano trasmetteva tale contaminazione agli altri. Quest'ultima idea risale a Cipriano e alla sua condanna dei lapsi, i preti che partecipavano ai sacrifici idolatrici per evitare le persecuzioni di Decio ma poi tornavano a offrire l'eucaristia. Nel IX secolo Agobardo di Lione, tra altri, estese la condanna al contatto con gli ebrei; egli infatti era particolarmente ossessionato dalla contaminazione che, sosteneva, aveva luogo durante la condivisione della tavola. La sempre crescente enfasi posta sull'eucaristia al Concilio di Trento e negli anni successivi fece in modo che inquietudini come quelle di Agobardo riguadagnassero il centro della scena. Il fatto che gli ebrei romani all'inizio del XVI secolo lavorassero spesso come venditori di generi alimentari all'ingrosso esacerbò la questione. In più, era quasi evidente che, insieme al desiderio di evitare ogni contatto con i protestanti, sarebbe emerso l'impulso a rianimare le vecchie norme, pur non rigorosamente osservate, che promuovevano la segregazione degli ebrei. In un tale contesto, la divisione fra cattolici e protestanti appare più un catalizzatore che non la causa della segregazione – e della nascita del ghetto. Una sempre più severa interpretazione delle leggi che limitavano degli ebrei si era sviluppata in modo autonomo, verso la fine del XV secolo, principalmente nel lavoro di giuristi che insegnavano all'Università di Padova. Furono gli stessi giuristi che si allearono con il vescovo Johannes Hinderbach, che nel 1475 presiedette al rogo dell'intera popolazione ebraica maschile di Trento accusata di aver ucciso Simonino. È interessante notare che Hinderbach e i giuristi che lo appoggiavano erano umanisti; tuttavia agendo in quel modo rispecchiavano il senso comune che trovava la presenza ebraica sempre più difficile da sopportare. Ad esempio, le magistrature cittadine di Udine nel 1556 furono felici di avere trovato una «occasione di discacciare gli ebrei». E non erano i soli. Più tardi, nel XVII secolo, vediamo i rappresentanti delle corporazioni di Modena presentare ripetute petizioni al duca d'Este per istituire un ghetto. E a Venezia, sede del primo ghetto, furono espressi gravi timori che il fatto di permettere agli ebrei di risiedere nella città (dove non avevano mai prima avuto residenza fissa), pur all'interno di una zona chiusa e recintata, potesse dispiacere a Dio e indebolire il *Corpus Christi* civico, rappresentato dalla stessa Repubblica di Venezia.

A sollecitare tali tendenze era una pressione di riforma che cresceva all'interno della Chiesa stessa. La necessità di riforma veniva spesso espressa in termini fortemente messianici: anche teologi e giuristi si univano nell'affermazione che la fine del mondo era vicina. Per definizione, evocando san Paolo, ciò voleva dire che il tempo della conversione degli ebrei a lungo attesa era arrivato. Un accento più forte sulla conversione emerse anche come prodotto dell'ebraismo cristiano, e in particolare del cabalismo cristiano, il quale insegnava che un'adeguata lettura – e predicazione – dei testi rabbinici medievali sarebbe servita quale strumento per incorag-

giare le conversioni. Questo movimento quasi naturalmente portò molti a far rivivere idee risalenti alla fine del XII secolo, secondo le quali la letteratura rabbinica aveva aspetti sia positivi che negativi. Il positivo, che rivelava, presagiva, la verità cristiana; il negativo, che si trattava di un'ispirazione diabolica che, come aveva affermato il domenicano Ramón Martí nel 1278 – le sue parole venivano ripetute da Pietro Galatino nel XVI secolo –, richiedeva l'espurgazione: si diceva che la letteratura rabbinica contenesse blasfemie e che parlasse male del cristianesimo. A lungo andare, dicevano alcuni, la cosa migliore era bruciare il *Talmud*, come era già successo nel XIII secolo e come avvenne di nuovo nel 1553 per ordine della recentemente istituita Inquisizione papale romana (1542). La censura, in linea con la crescita delle liste nell'Indice dei libri proibiti, presto prese di mira anche altri libri ebraici. Il *Talmud* stesso fu perennemente vietato. La questione della censura (e infine dell'espurgazione preventiva) suscitò numerose discussioni e confusioni tra i cristiani, in particolare fra i sostenitori dell'uso della letteratura rabbinica come strumento di conversione. Tuttavia in ambedue i casi l'Inquisizione fu profondamente coinvolta, e avrebbe continuato ad esserlo per centinaia di anni, a volte attraverso l'impiego di censori convertiti dal giudaismo. In altre occasioni, come avvenne a Modena, gli stessi ebrei si assunsero tale incarico sperando di evitare errori, capricci e mala fede (cose tutte che si verificarono).

Per rendere la segregazione una realtà concreta i papi decisero di chiudere gli ebrei in un limbo fisico, specialmente Paolo IV, la cui inclinazione all'ordine e alla precisione sconfinava nell'ossessione. Questo limbo è noto oggi come ghetto: a Roma, durante i primi decenni, esso veniva chiamato il *serraglio degli ebrei*. Tuttavia, una volta che gli ebrei venivano chiusi in quel *serraglio*, chi doveva garantire la disciplina al suo interno? Ufficialmente ciò sarebbe stato per tre secoli il compito dell'Inquisizione romana. Tuttavia, la prima persona nominata per garantire la disciplina fu non un inquisitore, ma il canonista cardinale Guglielmo Sirleto, che era anche bibliotecario della Libreria Vaticana, oltre che un grande esperto in lingue, tra cui, a quanto pare, l'ebraico. In più, Sirleto aveva esperienza nel campo della censura e aveva svolto un ruolo guida in questioni riguardanti il diritto canonico, la stesura del catechismo e la dottrina eucaristica al Concilio di Trento. Nel 1577 Gregorio XIII nominò Sirleto a sovrintendere al Collegio per i neofiti istituito dal pontefice per completare la più ampia *Domus catechumenorum* fondata nel 1543. Sirleto doveva anche garantire il pagamento da parte degli ebrei delle tasse annue a sostegno di quell'istituzione, e gli fu affidato il compito di accertare che frequentassero le prediche missionarie che il papa aveva ordinato di fornire loro nel pomeriggio del sabato. È quasi inutile dire che l'impegno di Sirleto includeva anche il controllo della censura libraria, e che spettava a lui anche di assicurare che gli editti della bolla *Cum nimis absurdum* venissero applicati; fu proprio quella bolla, emessa da Paolo IV nel luglio del 1555, a ordinare la costruzione del ghetto romano, a obbligare gli ebrei a disfarsi di ogni proprietà immobiliare e a limitarli generalmente in campo economico. Sirleto fu poi chiamato a sorvegliare le espulsioni del 1569 che eliminarono gli ebrei da quasi tutte le piccole località dello Stato pontificio (in questi compiti egli era stato preceduto dal cardinale Michele Saraceno, nominato da Pio V nel gennaio del 1567 per imporre le direttive della recente bolla *Cum nos nuper* del 17 gennaio 1567, che rafforzava quelle della *Cum nimis absurdum*; Saraceno aveva anche preceduto Sirleto nella direzione della *Domus catechumenorum*). Ci fu dunque una centralizzazione del potere disciplinare sopra gli ebrei legata fortemente alle speranze di conversione; legame in ordine al quale Paolo IV era stato esplicito. Infatti, Giampaolo Carafa era a capo dell'Inquisizione quando nel 1553 ordinò di bruciare il *Talmud*, come lo fu dopo di lui il domenicano Michele Ghislieri, più tardi papa Pio V. Nella opinione di entrambi una disciplina estrema poteva produrre la conversione. Essi seguivano così il consiglio del gesuita Francisco de Torres, che aveva sostenuto che gli ebrei

si sarebbero potuti convertire in massa se spinti al limite e messi radicalmente alle strette.

Resta tuttavia un dubbio su quanto efficace sia stato in realtà quel programma disciplinare centralizzato. Nella pratica di tutti i giorni, almeno per quanto emerge dai documenti ebraici, il contatto diretto degli ebrei con la burocrazia papale veniva mediato non da Sirleto ma dal Vicario papale, dall'Auditore del governatore, come pure dall'ufficiale civico, il conservatore di Roma: tre giurisdizioni in competizione fra loro. Di conseguenza, c'era una certa vaghezza, se non proprio una confusione, nel governo degli ebrei, la quale aumentò soltanto le loro difficoltà, specie nei casi in cui entrarono in conflitto con tutte e tre le magistrature simultaneamente, cosa che accadde almeno una volta. Tali autorità, tuttavia, non sembra che si siano impegnate regolarmente in questioni come la disciplina del possesso dei libri proibiti o la promozione della conversione. A Roma questo fu il campo d'azione di personaggi come Sirleto, e in ultima istanza della stessa Inquisizione.

Fuori da Roma il Sant'Uffizio era fortemente visibile. Esso premeva per avere sempre più ghetti o una disciplina più rigida finché non fossero istituiti i ghetti. L'Inquisizione modenese, per esempio, contribuì a promuovere gli sforzi che portarono all'istituzione di un ghetto a Modena nel 1638. Trent'anni prima, nel 1608, gli inquisitori fecero forti (seppur vane) pressioni contro la costruzione di una nuova sinagoga a Soliera (nei pressi di Modena), proprio come prescritto nella *Cum nimis absurdum*. Infine, i processi inquisitoriali di Modena hanno goduto di una rinnovata attenzione da parte degli studiosi, e quanto emerge è che nelle cause riguardanti gli ebrei l'Inquisizione seguiva la prassi ordinaria. Essa operava, in generale, in modo conforme alla legge. Ma ciò significava che agiva conformemente alla legge per come la interpretava. Il tribunale infatti ricorse anche all'uso della tortura. Un'altra tattica adottata nei confronti degli ebrei fu quella di trasformare in multe le condanne al carcere. Tali ammende potevano essere legalmente giustificate, in quanto separavano gli ebrei dai patrimoni che altrimenti avrebbero potuto prestare a interesse ai cristiani, divorandoli «come la ruggine divora il ferro» (l'espressione è del frate francescano Fortunato de Copola, 1468). E tuttavia, essa appare tutt'altro che convincente. Trasformando la prigione in multa, l'Inquisizione sembra aver seguito più le proprie necessità economiche, che non la sua missione spirituale – a Modena, tali multe erano usate per aiutare a costruire le sedi dell'Inquisizione.

Un ruolo decisivo, e più insidioso, l'Inquisizione lo giocò grazie alla sua natura di tribunale che applicava il diritto canonico ma anche le politiche centralizzatrici dello Stato pontificio; e anche in questo caso il vicario papale di Roma giocò un ruolo suo personale. Circa un secolo fa, studiando le carte del cardinale Sirleto, Charles Dejob osservò che in materia di trasmissione della proprietà familiare a un neofita le autorità si sentivano libere di «modificare le leggi che governavano la vita familiare degli ebrei» a favore del neofita. Tuttavia questo privilegio della legge papale (o *ius commune*) sulle tradizioni legali ebraiche era paradossale. In effetti, esso faceva in modo di istradare gli ebrei dello Stato pontificio verso la via della modernità politica, conformandoli a uno *standard* giuridico e a una pratica legale applicati a tutti: infatti tale (anche solo teorica) eguaglianza legale sotto un'autorità centralizzata è un segno dello Stato moderno. Una decisione presa dalla Rota romana nel 1621, secondo la quale gli ebrei, da sempre considerati dai giuristi romani dei *cives*, dovevano sottomettersi al *ius comune*, rafforzò questa tendenza verso l'uniformità legale. Infatti, dopo il 1680 vediamo donne ebreë seguire le leggi di trasmissione che vincolavano le donne cristiane, in particolare le vedove, che proibivano loro di gestire personalmente i patrimoni e di impegnarsi in transazioni finanziarie. Le pratiche e le leggi ebraiche interne (*halachah*), che stabilivano il contrario, erano state abolite a favore di quelle statali. Tuttavia, quel processo embrionale non fu mai portato a termine. Per quanto riguarda in particolare l'Inquisizione, malgrado essa abbia

svolto un ruolo in tale processo, non manifestò mai uno spirito 'repubblicano' né la volontà di sviluppare ciò che alla fine sarebbe divenuto noto con il nome di 'contratto sociale', non certo a favore degli ebrei. L'Inquisizione fu mossa dal desiderio di restringere e di riaffermare il controllo su di loro. Così, a una donna neofita fu rifiutato l'appoggio, per lei e per il suo bambino, poiché si era sposata contro la volontà del suo consigliere spirituale. Allo stesso modo i tribunali ecclesiastici rivendicarono una giurisdizione completa sui neofiti, con l'esclusione totale dei tribunali laici. E ci fu anche la questione del tipo di battesimo impartito. Pur se le regole giuridiche venivano teoricamente osservate, e a volte in casi di vero dubbio ci fu una resistenza a sanzionare o ad autorizzare il battesimo, la tendenza più comune fu quella di riconoscere i battesimi effettuati in situazioni di incertezza sulla libera volontà; di conseguenza la volontà del genitore battezzato nei confronti della sorte religiosa del bambino prevaleva sempre su quella del genitore non battezzato. Furono anche elaborate delle norme miranti ad assicurare che gli ebrei battezzati non avessero contatti con i loro vecchi correligionari – norme che di regola fallivano. Infine, a motivare l'attività inquisitoriale furono la preoccupazione di promuovere le conversioni e la volontà di limitare gli ebrei conformemente ai dettami della *Cum nimis absurdum*. L'atteggiamento dello Stato pontificio che favoriva gli obiettivi spirituali e religiosi rispetto a quelli temporali prese il sopravvento sulla tendenza verso una disciplina basata su regole uguali per tutti sotto il *ius commune*.

Durante il XVIII secolo, e specialmente nel 1731, l'Inquisizione di Roma tentò di inserirsi addirittura, di propria iniziativa – e sorprendendo perfino la Camera Apostolica –, nelle questioni finanziarie interne alla comunità ebraica, cosa che fece cercando di gestire il suo grande debito nei confronti dell'amministrazione dello Stato pontificio. Tranne alcune notevoli eccezioni, l'Inquisizione continuò inoltre ad assecondare le pressioni esercitate dalla Casa dei Catecumeni per conversioni praticamente forzate, si dedicò alla censura dei libri e nel 1747 fece un appello per una rinnovata applicazione dei provvedimenti di Paolo IV. Quattro anni dopo, nel 1751, sollecitò Benedetto XIV a richiedere l'applicazione di queste leggi nelle terre cattoliche. Ci fu anche una misura di qualcosa che potrebbe essere definito cinismo. Nel corso dei primi decenni del XVI secolo lo strumento più importante nelle mani dell'amministrazione interna ebraica era stata la promulgazione, o sanzione, di bandi (la *scommunica*) che obbligavano gli individui a testimoniare davanti ai giudici ebrei sotto pena di scomunica. Durante il XVIII secolo il potere della comunità ebraica a Roma fu ridotto al minimo e la proclamazione di questi bandi (non solo degli editti diretti di scomunica, come avveniva in passato) richiese un'autorizzazione esterna. Tuttavia, già in quel periodo l'Inquisizione più volte forzò l'emanazione di tali bandi per i propri scopi. Negli anni Venti del XVIII secolo, per esempio, il Sant'Uffizio insistette affinché il rabbino Tranquillo Corcos emanasse proprio un *bando* nel timore che qualcuno nascondesse informazioni riguardanti Perla, figlia di un tale Raffaele Formello, che, si diceva, fosse scomparsa dopo aver espresso la volontà di convertirsi. E non fu un caso unico. Né l'Inquisizione fu fermata. Nel 1769, Clemente XIV cambiò leggermente direzione, revocando il potere inquisitoriale sugli affari ebraici; papa Ganganelli infatti era ben consapevole che soffocare economicamente gli ebrei poteva nuocere all'economia dello Stato pontificio. E tuttavia questi cambiamenti (come lo stesso papato di Clemente XIV) durarono solo cinque anni. Niente sarebbe cambiato fino in fondo sino alla fine del XIX secolo e alla chiusura dello stesso ghetto con la conquista di Roma da parte delle truppe del Regno d'Italia (1870).

(K. Stow)

Vedi anche

Battesimo forzato, Italia; Benedetto XIV, papa; Bolle e documenti papali; Cabbala; Censura, sequestri e roghi di libri ebraici;

Clemente XIV, papa; Ebrei in Italia; Modena; Neofiti; Omicidio rituale; Paolo IV, papa; Pio V, papa; Roma; Sirleto, Guglielmo; Stato pontificio; *Talmud*; Venezia

Bibliografia

ARON BELLER 2010, BERLINER 1893, DEJOB 1884, FRANCESCONI 2006, FRATTARELLI FISCHER 2008, LUZZATI 1994, MILANO 1964, RAZ-KRAKOTZKIN 2007, ROSA 1989, SIGMUND 2006, STOW 1972, STOW 1977, STOW 2001, VIVANTI 1996

Ghislieri, Antonio (Michele) v. Pio V, papa

Giacomo I, re d'Inghilterra e Scozia - Giacomo Stuart o Stewart (secondo la grafia scozzese), re di Scozia, Inghilterra e Irlanda, nacque a Edimburgo nel 1566, da Mary Stuart regina di Scozia e dal suo secondo marito, Henry Stewart Lord Darnley. Divenne ufficialmente Giacomo VI re di Scozia nel 1567, dopo l'abdicazione della madre, che fu giustiziata da Elisabetta I nel 1586. Nel 1590 sposò Anna, figlia di Federico II re di Danimarca. Nel 1603, alla morte di Elisabetta, ereditò il trono inglese, che conservò fino alla morte, nel 1625.

Il regno di Giacomo in Scozia – in particolare a partire dal 1584, anno in cui uscì dalla minorità –, fu caratterizzato dal tentativo di rinforzare l'autorità centrale del sovrano nei confronti del Parlamento scozzese, che Giacomo non riuscì mai ad assoggettare completamente. La più pericolosa fonte di opposizione al potere regale venne comunque dalla Chiesa scozzese, la *Kirk*, e dalla sua fazione più accesamente presbiteriana. Il dissenso non riguardò solo questioni di ecclesiologia (i presbiteriani premevano per un modello congregazionalista, mentre Giacomo rimase sempre un grande fautore del modello episcopale), ma anche il ruolo e le funzioni dello stesso sovrano, al quale i presbiteriani negavano qualunque autorità nella Chiesa, al contrario di quanto accadeva in Inghilterra. Come avvenne con il Parlamento scozzese, così anche per quanto riguardava la *Kirk* non si può parlare di una vittoria del sovrano; anzi, la dialettica, a tratti violenta, tra Giacomo e la Chiesa scozzese su questioni teologiche e politico-ecclesiologiche rappresentò una costante di rilievo di tutto il regno del primo Stuart. Una delle cause dell'avversione di Giacomo nei confronti dell'ala più dura del protestantesimo fu il suo rifiuto di estirpare il cattolicesimo nel modo deciso che i protestanti scozzesi e inglesi avrebbero voluto. Infatti Giacomo si rifiutò di perseguire i missionari gesuiti (al vescovo di Isles che chiedeva di intervenire contro i missionari infiltrati nelle *highlands* nel Nord della Scozia, Giacomo avrebbe risposto che se qualcuno, anche un cattolico, avesse avuto modo di civilizzare gli *highlanders*, sarebbe stato benvenuto) e accolse a corte e dispensò incarichi importanti a noti cattolici, come Esmé Stuart, duca di Lennox e precettore nel giovane re.

L'ascesa di Giacomo al trono inglese nel 1603 fu accompagnata da grandi speranze da parte di Roma. Data la forte avversione di Giacomo verso i presbiteriani scozzesi e il favore che il re aveva dimostrato nei confronti di alcuni esponenti cattolici a corte, Clemente VIII e altre figure di punta del cattolicesimo romano e inglese speravano nella possibilità che il sovrano si convertisse alla confessione di Roma, che era stata dopo tutto la confessione di sua madre, uccisa dalla protestante Elisabetta. Giacomo tuttavia rimase protestante, e anche se le persecuzioni contro i cattolici non arrivarono agli estremi elisabettiani (durante il regno di Giacomo I in Inghilterra solo 25 cattolici vennero messi a morte, a fronte dei 189 che furono giustiziati dal 1570 alla morte di Elisabetta I), il re si scontrò con le gerarchie romane su fondamentali questioni teologico-politiche. Giacomo infatti mantenne, e anzi rinviò, la politica religiosa messa in pratica in Scozia e intesa come funzione del rafforzamento del

ruolo del sovrano. In questo senso una delle più note opere di Giacomo, il *Basilikon Doron* pubblicato per la prima volta nel 1599 e poi riedito più volte durante il suo regno, rappresenta una delle più interessanti esposizioni sul tema del diritto divino del re nell'Europa moderna. A Roma non sfuggirono le implicazioni dell'affermazione della sovranità *iure divino* del re sulla questione dell'autorità papale, e nel gennaio 1606 il *Basilikon Doron* fu inserito nell'Indice dei libri proibiti. Nello stesso anno scoppiò la congiura delle polveri, e Giacomo promulgò l'*Oath of Allegiance*, che, pur lasciando i cattolici inglesi liberi di professare la propria fede in *foro conscientiae*, imponeva di giurare sulla fedeltà in *temporalibus* al regime inglese e di negare la legittimità dell'autorità del pontefice di deporre un sovrano temporale. Il giuramento del 1606 mise ancora una volta in luce la pericolosità dell'assolutismo del re Stuart per l'autorità pontificia, e questa volta in modo ancora più grave, visto che il giuramento poteva fare – e di fatto fece – presa su una parte dei cattolici inglesi, che vedevano in quell'atto una soluzione al lungo e violento conflitto che li aveva opposti al governo inglese. Lo stesso arciprete George Blackwell, per esempio, accettò di giurare secondo la formula stabilita dal sovrano. Paolo V condannò immediatamente e aspramente il giuramento, e il gesuita Roberto Bellarmino scrisse a Blackwell esortandolo a cambiare opinione, ma senza successo. Ne seguì un'aspra battaglia di libretti tra Giacomo I e la Chiesa cattolica, rappresentata tra gli altri da Bellarmino. Nel 1609 Giacomo compose un'*Apologia* del giuramento di fedeltà. Il libro fu immediatamente esaminato dal Sant'Uffizio e condannato dal papa come eretico, in un momento assai delicato per gli equilibri europei dal punto di vista del papato, che in quegli anni doveva affrontare la spinosa situazione apertasi con l'Interdetto contro Venezia. A Bellarmino fu affidato così l'incarico di redigere una risposta all'*apologia*, che egli pubblicò l'anno seguente.

Giacomo, in definitiva, per un verso si scontrò con le gerarchie cattoliche su questioni teologico-politiche, per l'altro agì tuttavia con mano relativamente leggera nelle persecuzioni contro i cattolici. Un ulteriore livello del rapporto tra Giacomo e il cattolicesimo, e un elemento centrale della politica religiosa del re, riguarda l'aspetto più strettamente dottrinale. Giacomo infatti, che si interessava personalmente di teologia, cercò di costruire la Chiesa d'Inghilterra come una vera alternativa al cattolicesimo in senso etimologico: ai suoi occhi il protestantesimo inglese era la confessione che più di ogni altra poteva rappresentare una religione universale, equidistante, per così dire, dagli estremismi cattolici e da quelli puritani. Da questo punto di vista è interessante notare che Marc'Antonio De Dominis fu uno dei più entusiasti fautori del progetto 'cattolico' di Giacomo e nel 1619 fece anche stampare a Londra un'edizione dell'*Historia del Concilio Tridentino* di Paolo Sarpi, alla quale fece premettere un'epistola dedicatoria indirizzata al sovrano inglese. Le gerarchie cattoliche presero le incursioni del re nel territorio della teologia tanto seriamente quanto le sue affermazioni in materia di giurisdizione: gli altri due libri di Giacomo messi all'Indice, oltre al *Basilikon Doron* e all'*Apologia* del giuramento, furono infatti opere di natura teologica: la *Meditatio in orationem dominicam*, e la *Meditatio in cap. XXVII Evangelii S. Matthaei*, condannate rispettivamente nel 1619 e nel 1620.

La fine del regno di Giacomo dimostrò le difficoltà del suo progetto teologico e politico. Da un lato una nuova ventata di anticattolicesimo percorse il paese durante i progetti per il cosiddetto *Spanish match*, ossia il progettato matrimonio tra l'erede al trono Carlo e l'Infanta di Spagna all'inizio degli anni Venti del Seicento. Dall'altro, l'adesione dei delegati inglesi all'ala antiarminiana durante la Sinodo di Dordrecht mise pesantemente in dubbio il fatto che la Chiesa inglese fosse poi tanto diversa dal calvinismo continentale. Lo schieramento degli inglesi a Dordrecht, per esempio, convinse lo stesso Marc'Antonio De Dominis che le speranze riposte in Giacomo come possibile unificatore della cristianità erano

state disilluse, e spinse perciò l'arcivescovo di Spalato a tornare al cattolicesimo.

Nel 1625, alla morte di Giacomo I, toccò al figlio Carlo fare i conti, e in modo drammatico, con le contraddizioni e le ambiguità della Chiesa e dello Stato inglesi ereditati da suo padre.

(S. TUTINO)

Vedi anche

Bruno, Giordano; Clemente VIII, papa; De Dominis, Marc'Antonio; Gentili, Alberico; Giuramento; Inghilterra, età moderna; Interdetto contro Venezia; Paolo V, papa; Roberto Bellarmino, santo; Sarpi, Paolo

Bibliografia

BURGESS 1996, FINCHAM-LAKE 1985, GODMAN 2000, ILI, PATTERSON 1997, PELLEGRINI 1961, ROTONDÒ 1963(a), SOMMERVILLE 1986, WORMALD 2004

Giacomo della Marca, santo (Domenico Gangala) - v. *Francescani, età medievale*

Giannetti, Guido - Noto anche come Guido da Fano, se ne ignora la data di nascita. Le prime notizie sul suo conto risalgono al 1528; in quell'anno si trovava a Viterbo, come segretario dell'ambasciatore inglese presso Clemente VII, Gregorio Casali. In quell'occasione conobbe Pietro Carnesecchi, allora al servizio del cardinale Pirro Gonzaga. La morte di Casali (1536) e la definitiva rottura delle relazioni diplomatiche tra Enrico VIII e Roma sulla questione del divorzio da Caterina d'Aragona convinsero Giannetti a recarsi in Inghilterra, da dove continuò a trasmettere alla corte notizie di politica internazionale provenienti dall'Italia. È molto probabile che già in quegli anni Giannetti avesse aderito alla Riforma. Al suo ritorno in Italia (è attestata la sua presenza a Roma nel febbraio 1539), svolse la funzione di informatore e agente segreto al servizio di Enrico VIII; uno dei suoi compiti era quello di sorvegliare attentamente i movimenti del cardinale inglese Reginald Pole, oppositore dello scisma anglicano. Alla fine del 1539 incontrò nuovamente Pietro Carnesecchi, che sostò per qualche tempo a Roma in attesa di recarsi a Napoli, dove, di lì a poco, si sarebbe legato al circolo eterodosso riunito attorno a Juan de Valdés. Come lo stesso Carnesecchi riferì agli inquisitori molti anni più tardi, Giannetti sottopose al protonotario fiorentino una copia dei *Loci communes* di Melantone. Nel giugno del 1540 la caduta e la condanna a morte di Thomas Cromwell per alto tradimento coinvolsero anche Giannetti, che per cinque anni non partecipò più attivamente alla politica inglese in Italia. Nella tarda primavera del 1541, nella residenza romana del cardinale Ercole Gonzaga, rivide ancora una volta il suo amico Carnesecchi, che tornava da Napoli; assieme a lui era Marcantonio Flaminio, il celebre umanista da poco conquistato alle dottrine valdesiane. Fu allora che Carnesecchi prestò a Giannetti una copia manoscritta del *Beneficio di Cristo* – il celebre libretto destinato a diventare una delle opere più rappresentative dell'eterodossia religiosa italiana – non ancora completamente rielaborato dal Flaminio. Di lì a poco, Giannetti si mise al servizio di un altro valdesiano, l'arcivescovo di Otranto Pietro Antonio Di Capua, presso il quale rimase fino al 1545. Frequentando i circoli valdesiani, Giannetti entrò in contatto con personaggi come Girolamo Borri, Vittore Soranzo e Giovanni Tommaso Sanfelice. Alla fine del 1545 fu costretto a fuggire da Roma a causa della cattura di due suoi amici luterani di origine spagnola, Diego e Francisco de Enzinas.

In un primo momento Giannetti cercò rifugio a Venezia, da dove il nunzio pontificio Giovanni Della Casa segnalava la sua presenza alle autorità romane nel marzo del 1546. Poco dopo si recò in Germania, allo scopo di contribuire alla formazione di un'alleanza

antimperialista tra l'Inghilterra, la lega protestante di Smalcalda e gli Stati italiani ostili a Carlo V. Il progetto era stato concepito da Enrico VIII, che per la realizzazione si era affidato, oltre a Giannetti, all'avventuriero bolognese Ludovico Dall'Armi e a Baldassarre Altieri. Il 24 giugno 1546 Giannetti scriveva una lunga e appassionata lettera all'elettore Giovanni Federico di Sassonia, nella quale esponeva dettagliatamente il piano e associava l'«antica libertà d'Italia» e «l'antica e giusta dottrina del santo Evangelo» (STELLA 1965: 152). Giannetti tornò a Venezia in ottobre; le sue mosse erano però sorvegliate attentamente dal nunzio, fatto che lo costrinse a fuggire nuovamente, rifugiandosi in Inghilterra. In un breve arco di tempo, la morte di Enrico VIII (gennaio 1547), la scoperta di diverse congiure antimperiali in Italia, il rifiuto dei veneziani di inimicarsi l'imperatore e, infine, la sconfitta militare della Lega di Smalcalda a Mühlberg (aprile 1547) vanificarono tutte le speranze dei filoprotestanti italiani. Tra il 1554 e il 1555, dopo l'ascesa al trono della cattolica Maria Tudor, forse su consiglio di Reginald Pole, Giannetti rientrò in Italia in compagnia degli ambasciatori della regina. Secondo quanto avrebbe dichiarato molto più tardi Pietro Carnesecchi agli inquisitori romani, l'intenzione di Giannetti era di riconciliarsi con la Chiesa cattolica; ma l'elezione dell'intransigente Giampaolo Carafa, papa Paolo IV, lo costrinse a fermarsi a Venezia, dove rimase fino al 1565.

Durante il soggiorno in laguna, dove poté rinsaldare l'antica amicizia con Carnesecchi, Giannetti frequentò assiduamente i circoli eterodossi della città, legandosi a personaggi come Pietro Gelido, Endimio Calandra, Apollonio Merenda e agli ambasciatori francesi Jean Hurault de Boistaillé e Arnauld du Ferrier, di orientamento *politique* e segretamente inclini al calvinismo. Dopo l'ascesa al trono inglese di Elisabetta I, inoltre, Giannetti ricominciò a svolgere le proprie funzioni di informatore, inviando in Inghilterra notizie sulle attività del Sant'Uffizio e sulle vicende del Concilio. La ripresa dei contatti con le autorità britanniche offrì all'italiano un appoggio determinante in occasione del suo arresto da parte del Consiglio dei Dieci (che aveva acconsentito alle richieste in tal senso provenienti da Roma). Imprigionato nel febbraio del 1561, Giannetti venne scarcerato il 19 settembre dello stesso anno, dopo un autorevole intervento del Privy Council. Vane furono le proteste di Roma, espresse all'ambasciatore veneziano dallo stesso Pio IV. Dopo quell'episodio Giannetti riprese a frequentare gli ambienti eterodossi veneziani, sebbene i suoi rapporti con l'Inghilterra si facessero via via più radi. All'inizio dell'anno seguente si trovava a Padova, dove ospitava studenti «a dozzina». Ma l'affievolirsi dei suoi legami con la Corona inglese fece venir meno la protezione del governo veneziano. Giunta da Roma una nuova richiesta di arresto, la Repubblica rispose prontamente: agli inizi di luglio del 1566, dopo un'indagine condotta dal suffraganeo di Padova, Giannetti venne catturato e incarcerato per eresia. Nelle settimane seguenti si svolse un aspro contenzioso tra il Sant'Uffizio romano, che desiderava l'estradizione di Giannetti per estorcergli informazioni riguardanti i movimenti eterodossi della Penisola, e la Repubblica di Venezia, inizialmente arroccata nella difesa della propria giurisdizione. Nel frattempo, il sequestro dei libri trovati in possesso di Giannetti rivelava la complessità dei suoi interessi culturali: nella sua ricchissima biblioteca trovavano posto non solo l'edizione erasmiana del Nuovo Testamento, gli *Adagia*, scritti di Joachim Vadian e di Antonio Brucioli, ma anche varie opere di Lorenzo Valla e Nicolò Machiavelli. Non mancava poi una copia del Corano, indizio, forse, di una tendenza eterodossa volta a mettere sullo stesso piano le tre grandi religioni monoteistiche, in ossequio alla tradizione – di cui erano espressione, tra gli altri, gli ambasciatori francesi frequentati da Giannetti – destinata a sfociare nel *Colloquium Heptaplo-meres* di Jean Bodin. Ma Venezia dovette cedere all'inflessibilità di Pio V: Giannetti giunse a Roma alla fine di agosto del 1566. Il suo processo fu lunghissimo e gli vennero strappate confessioni su molti personaggi vivi e morti, variamente compromessi con le vicende ereticali italiane, da Pietro Carnesecchi, a Vittoria Colonna, Alvi-

se Priuli e Reginald Pole. I suoi costituti vennero usati per accusare il Carnesecchi, che nel frattempo era stato consegnato al Sant'Uffizio dal suo antico protettore Cosimo I dei Medici. A differenza del protonotario fiorentino, Giannetti, non essendo relapso, riuscì ad avere salva la vita: nel maggio del 1569 abiurò a Roma trentotto «articoli» eretici e venne condannato al carcere perpetuo. Questa è l'ultima notizia che possediamo su Giannetti.

(G. DALL'OLIO)

Vedi anche

Borri, Girolamo; Brucioli, Antonio; Calandra, Endimio; Carnesecchi, Pietro; Colonna, Vittoria; Di Capua, Pietro Antonio; Enzinas, Francisco de; Estradizione, Inquisizione romana; Inghilterra, età moderna; Paolo, IV, papa; Pole, Reginald; Sanfelice, Giovanni Tommaso; Soranzo, Vittore; Valdesianesimo; Venezia

Fonti

ACDF, S. O., St. St., S 5-c, cc. 25r-v, 32v-33r

Bibliografia

FIRPO 2006, FIRPO-MARCATTO 1981-1995, FIRPO-MARCATTO 1998-2000, FIRPO-PAGANO 2004, PAGANO 1991, STELLA 1959, STELLA 1963, STELLA 1965

Giannone, Pietro - Le vicende inquisitoriali di Pietro Giannone (1676-1748), note da una quarantina d'anni grazie al codice *Rossiano* 1180 della BAV e ora meglio ricostruibili sulla base dei documenti conservati nell'ACDF, sono state finora male interpretate e meritano di essere debitamente riviste, restituendo dignità e riconoscendo notevole abilità giuridica a Giannone. Laureatosi nel 1698, dotato di una vasta e aggiornata cultura in campo giuridico, storico, filosofico, letterario e scientifico, egli divenne un famoso avvocato del foro napoletano e frequentò anche l'Accademia di Medinaceli, promossa da Luis de la Cerda, viceré di Napoli. In quel circolo aderì alla filosofia cartesiana e conobbe le personalità culturali più in vista della città, che avevano adottato il nuovo spirito di ricerca che stava investendo tutti i settori dello scibile. Nella sua attività forense Giannone toccò spesso questioni giurisdizionali e fece riferimenti alla storia del vicereame. Finalmente nel 1723 pubblicò la *Istoria civile del Regno di Napoli*, in cui difese le prerogative autonome dello Stato contro le pretese della Chiesa e mostrò gli sviluppi dello strapotere ecclesiastico dalla fine dell'Impero romano fino ai suoi tempi, ispirandosi a Francesco Guicciardini, a Paolo Sarpi, a Niccolò Machiavelli, soprattutto, ma anche a Jacques-Auguste de Thou e a Ugo Grozio. L'opera, priva della licenza ecclesiastica, fu apprezzata ma anche molto criticata. Due mesi dopo la sua pubblicazione Giannone decise di lasciare momentaneamente la città e si stabilì a Vienna, dove lo raggiunse la notizia della sua scomunica come eretico da parte dell'arcivescovo di Napoli e della velocissima condanna del libro da parte della Congregazione del Sant'Uffizio. A Vienna egli continuò a scrivere, riprese l'attività forense, ottenne fama europea con la traduzione inglese dell'*Istoria civile*, conobbe esponenti della cultura tedesca e inglese, e cominciò la stesura del *Triregno*, la sua opera più matura, rimasta inedita, nella quale trattò la questione delle origini del potere ecclesiastico nella storia del cristianesimo occidentale, mostrandone i risvolti più terreni.

Passato il Regno di Napoli nelle mani di Carlo VII di Borbone, Giannone decise di ritornarvi per controllare la propria situazione economica, ma non ottenne il passaporto. Nel settembre del 1735 si fermò a Venezia. Qui fu protetto da alcuni patrizi, ma fu accusato e screditato dal nunzio, che cercò di farlo consegnare alle autorità pontificie, le quali volevano interrompere a tutti i costi l'attività di un autore così dannoso per la Chiesa. La notte del 13 settembre 1735 l'avvocato fu proditoriamente preso da agenti del Sant'Uffizio e portato nel territorio di Ferrara, nello Stato pontificio. Gian-

none tuttavia riuscì a fuggire a Modena, e di lì a Milano, Torino, fino ad approdare a Ginevra. Durante questi spostamenti, alla ricerca di protezioni altolocate, egli divenne materia di scambio tra il marchese d'Ormea, ministro di Carlo Emanuele III di Savoia e il cardinale Alessandro Albani: il ministro si impegnò a consegnare il fuggiasco per facilitare la conclusione di un concordato con la Santa Sede che fosse favorevole al suo re. L'ordine di arresto comunicato al governatore della Savoia non poté ovviamente essere eseguito, fino a quando Pietro e il figlio Giovanni non furono attirati con un tranello da un doganiere sabaudo nella propria casa a Vésenaz (24 marzo 1736), arrestati e consegnati a Chambéry al governatore. All'inizio padre e figlio vennero rinchiusi nella fortezza di Miolans, poi Giovanni fu liberato e Pietro fu spostato in prigione a Torino a metà settembre del 1737, perché il signore sabaudo non lo volle consegnare al papa. A Miolans Giannone compose l'autobiografia, iniziò un'altra opera e, dopo aver compreso che l'arresto dipendeva da questioni religiose, cercò in tutti i modi di venirne a capo, scrivendo due memoriali al re e chiedendo anche di essere processato per eresia, ma senza ottenere alcuna risposta.

A Torino il prigioniero riuscì finalmente a sfruttare la propria cultura giuridica per cercare la libertà, e lo si ricava da un fascicolo della Congregazione del Sant'Uffizio. Nel gennaio del 1738 egli infatti si rivolse al confessore del carcere dichiarandosi pentito delle proprie eresie. Il confessore, non potendo assolverlo per le norme fissate da Paolo IV nei casi riservati di fede, riferì la cosa al vicario inquisitoriale, il domenicano fra' Giovanni Alberto Alfieri da Magliano. Secondo le norme il giudice doveva ricevere la spontanea comparizione dell'eretico e trattarlo misericordiosamente ricorrendo alla procedura sommaria: a fronte del riconoscimento e descrizione dei propri errori e della rivelazione dei complici, il reo avrebbe fatto un'abiura in forma privata, sarebbe stato assolto dalla scomunica *latae sententiae* in cui era incorso, avrebbe ricevuto delle penitenze salutari, una pena obbligatoriamente mite, e sarebbe così risultato perfettamente ortodosso, con l'unico, temibile rischio della condanna capitale nel caso di un secondo processo. La Congregazione, debitamente informata, il 15 marzo inviò subito al vicario inquisitoriale un memoriale sulle opere proibite e sulle eresie di Giannone, con istruzioni particolari per l'interrogatorio sull'intenzione eretica, in modo da facilitare il giudice locale e suggerirgli discretamente l'opportunità di alcune domande sui punti cruciali. Nella procedura sommaria, infatti, non erano previste testimonianze d'altri e non si svolgeva un vero interrogatorio dell'interessato, ma si dovevano porre domande al solo scopo di aiutare il pentito a meglio confessare (questo in teoria, perché nella pratica la faccenda era diversa). Il memoriale di Roma doveva essere consegnato anche al confessore, l'oratoriano Giovan Battista Prever, perché questi potesse dare gli appropriati consigli al penitente.

Alfieri ricevette la lettera il 21 marzo, non afferrò il suggerimento implicito di approfondire l'affare prima di ricevere la comparizione di Giannone e applicò in modo meccanico le norme. Anche Prever non fu molto abile. Il 4 aprile il vicario inquisitoriale si recò in carcere con il confessore in funzione di notaio, ricevette la spontanea comparizione, basata su 6 fogli autografi presentati dall'imputato, e interrogò Giannone sulle intenzioni. Appurato che non vi era eresia, promulgò seduta stante la sentenza di assoluzione dalla scomunica nel foro esterno e l'imputato recitò un'abiura *de vehementi*, il cui contenuto corrispondeva alla sentenza e rispecchiava le semplici deposizioni del reo. Le pene assegnate furono unicamente spirituali: recita del rosario ogni settimana per un anno, confessione e comunione nelle feste di precetto per tre anni. Il padre confessore assolse subito Giannone nel foro interno. Fu lo stesso interessato a raccontare per filo e per segno le vicende inquisitoriali in un'aggiunta all'autobiografia: «15 marzo. — Precedente informo del suddetto padre e lettera del re a Roma, fu spedita dalla Sacra Congregazione del Santo Ufficio commissione al padre maestro fra' Giovanni Alberto Alfieri, vicario generale del Santo Ufficio di Torino, di ricevere la mia retrattazione, con

istruzioni per sé ed il padre Prever, mio confessore e direttore di mia coscienza; il quale, portatosi in dette carceri col detto padre, a' 4 aprile ricevè la mia deposizione, ed in conseguenza la retrattazione, secondo l'istruzione mandata sopra i punti in essa prescritti. In esecuzione di detta commissione fummi data assoluzione di tutte le censure, interdetti, etc., e data licenza al detto padre Prever di ricevere la mia confessione, ed assolvermi di tutti i peccati e casi riserbati in Roma alla Sacra Congregazione del Santo Ufficio» (GIANNONE 1970: 338). A quel punto Giannone aveva raggiunto il suo obiettivo: essendo stato assolto giudiziariamente dalla scomunica e sacramentalmente in confessione, non era più possibile considerarlo eretico da nessun punto di vista e quindi non esisteva più il motivo che lo aveva fatto rinchiusere in prigione.

Secondo le norme giuridiche egli avrebbe dovuto essere messo in libertà, ma le autorità romane agirono diversamente. Il 5 maggio la Congregazione, contrariata, vista l'abiura preparata e pronunciata a Torino, dovette digerire il fatto malamente compiuto e decise come riprendere in mano la situazione per non ridare voce ad un uomo molto scomodo. Stabili così che l'imputato dovesse preparare una ritrattazione più ampia da pubblicare a stampa per riparare il «gravissimo scandalo che ha fatto a tutto il mondo», in modo da tenerlo impegnato e illuderlo ancora dell'imminente liberazione, e ordinò che il testo dell'abiura ufficiale non dovesse assolutamente essere reso pubblico, come aveva cominciato invece a fare il vice inquisitore, mandandone copia al re e all'arcivescovo di Torino. Infine attraverso il cardinale Alessandro Albani, Roma chiese al re di confermare la carcerazione di un eretico così pericoloso, passando ovviamente sopra al fatto che era stato assolto. Subito dopo, il 15 giugno 1738, Giannone venne spostato nella fortezza di Ceva, ai confini dello Stato, a circa 70 km in linea d'aria e a due giorni di viaggio da Torino. Non si sa attraverso quali vie e per quali motivi avvenne l'improvviso trasferimento, ma è evidente che solo in questo modo gli effetti che la notizia dell'abiura avrebbe potuto produrre potevano essere sterilizzati: il vicario inquisitoriale e il confessore erano tenuti al segreto d'ufficio, e in un posto così lontano Giannone ebbe facoltà di parlare esclusivamente con il governatore e con il confessore. In tal modo l'abiura rimase coperta da un segreto molto più facile da mantenere e di fatto ben mantenuto, al punto che neppure gli storici che hanno scoperto il relativo fascicolo della Congregazione del Sant'Uffizio hanno capito cosa volle fare Giannone e quali furono le scelte dei cardinali inquisitori, e hanno attribuito l'iniziativa giudiziaria (considerandola erroneamente un processo formale) a una decisione ecclesiastica, accettata dall'interessato solo per opportunismo, per machiavellismo o per grande disperazione. La dichiarazione di pentimento fu invece un'abile mossa dell'avvocato per ottenere la liberazione dal carcere, mandata a monte dai cardinali del Sant'Uffizio.

Al di là del completo isolamento dagli altri prigionieri, a Ceva Giannone ebbe delle condizioni 'favorevoli' di detenzione: continuò a scrivere e compose altre quattro opere, fu in contatto con personalità italiane e straniere, la sua fama si diffuse ulteriormente in Europa. Riportato nella cittadella di Torino nel 1744 in seguito all'avanzata delle truppe nemiche durante la Guerra di Successione austriaca, patì condizioni molto dure e restrittive per intervento del nunzio, fino a quando non si rivolse direttamente al re con un disperato memoriale. Poté quindi riprendere i contatti con uomini della corte e del mondo culturale, ricevere libri e continuare a scrivere, tanto che il nunzio se ne lamentò vivamente. Il grande avvocato e uomo di cultura capì forse che era inutile richiamare l'avvenuta assoluzione dall'eresia e morì recluso il 17 marzo 1748.

(A. DEL COL)

Vedi anche

Abiura; Casi riservati; De Thou, Jacques Auguste; Grozio, Ugo; Illuminismo; Machiavelli, Niccolò; Napoli; Sarpi, Paolo; Spontanea comparizione (Procedura sommaria); Torino

Fonti

ACDF, S. O., St. St., I 5-d (n. 125); N 5 -a, -b, -c, -d (Censure)

Bibliografia

BERTELLI 1968, DEL COL 2006, GIANNONE 1960, MERLOTTI 2000, RICUPERATI 1970, RICUPERATI 2001

Giansenismo - «L'Inquisizione e la Compagnia [di Gesù], i due flagelli della verità»: lo notava Blaise Pascal nei *Pensées* (n. 920 dell'edizione di Leon Brunschvicg). I giansenisti – il passo è un'eloquente testimonianza – detestavano l'Inquisizione; e tuttavia è possibile sostenere che 'giansenismo' e 'Inquisizione romana' formano per certi aspetti una coppia modello. Infatti i neologismi 'giansenista' (1641), per designare un partigiano di Cornelius Jansen, detto Giansenio, dottore in Teologia a Lovanio, e 'giansenismo' (1649), non appaiono che in seguito ad alcune condanne romane dell'*Augustinus* di Jansen e nel corso della polemica da esse scatenata in Francia. Indirettamente, e per il tramite dei libelli polemici dei gesuiti, essi sono stati così in qualche modo generati dall'Inquisizione. Il Sant'Uffizio romano, del resto, riservò un trattamento privilegiato al giansenismo. Secondo una procedura all'origine eccezionale e che sarebbe diventata ordinaria a partire dal 1651, l'esame delle proposizioni sospette d'eresia fu affidato sempre meno al personale abituale e completo della Congregazione del Sant'Uffizio e sempre più ai membri, poco numerosi e scelti a livello istituzionale, di una commissione specifica, straordinaria o generale: in sostanza di una Congregazione dell'Inquisizione istituita *ad hoc*, come era già successo nel caso delle questione *de auxiliis gratiae*.

La longevità di questa relazione è notevole: essa prende le mosse dal Concilio di Trento passando per le premesse della Rivoluzione francese e ha il suo epilogo nel periodo che va dalla condanna di Michael Baius per opera di Pio V nel 1567 alla bolla *Auctorem Fidei*, emessa nel 1794 contro gli atti del Concilio di Pistoia. Anche la fertilità dei rapporti è considerevole. Nella seconda metà del XVII secolo e nella prima metà del secolo XVIII i libri giansenisti (specie di autori francesi) rappresentano una percentuale significativa dell'insieme di opere messe all'Indice in quel periodo: intorno al 10% tra il 1641 e il 1712, e intorno al 30% tra il 1713 e il 1750. A partire dalla seconda metà del secolo dei Lumi, essa si riduce sensibilmente, ma la provenienza delle opere si amplia investendo oltre al Belgio o alla Francia anche altri paesi: l'Italia in primo luogo, ma pure la Spagna, il Portogallo, l'Austria e la Germania.

Come in molte coppie 'passionali', le dispute tra Inquisizione e giansenisti sono assai esemplari. Esse permettono di illustrare tutte le modalità, le difficoltà e le sottigliezze con le quali si scontrano, in epoca moderna, la definizione dell'eresia e il giudizio su di un testo il cui *status* si trova a metà strada tra la teologia, la polemica e la storia, e cioè dell'*Augustinus*, pubblicato per la prima volta a Lovanio nel 1641. In realtà, questi tre volumi *in folio* sono una tardiva risposta agostiniana alle questioni riguardanti la grazia sollevate durante le controversie precedenti *De auxiliis*. Controversie le quali avevano diviso i domenicani spagnoli e i gesuiti e che il papa, al termine dei lavori delle numerose congregazioni incaricate di esaminare la disputa, non aveva voluto risolvere altrimenti che imponendo il silenzio ai due Ordini nel 1625. Senza dubbio, la morte di Jansen, avvenuta il 6 maggio 1638 – l'autore ormai non poteva più difendersi o ritrattare secondo la procedura normale –, non è estranea alla riduzione dei problemi di senso che ha caratterizzato la nuova vertenza: senso delle proposizioni, senso del libro, senso dell'autore, autenticità materiale e formale (proposizione in rapporto al libro e viceversa), autenticità nominale (libro in rapporto all'autore), autenticità dottrinale (autore in rapporto alla tradizione agostiniana e dogmatica), come ha mostrato la ricerca di Bruno Neveu. Infine, giunto l'esito del divorzio, l'evoluzione delle dispute si è conclusa nel tempo con un rafforzamento e una

chiarificazione delle posizioni rimaste vaghe ed empiriche fino al XVII secolo: da parte dell'Inquisizione (autorità che afferma la sua natura infallibile e la sua dimensione universale sotto la sovranità del papa); e da parte dei giansenisti (la loro resistenza rigetta precisamente tale autorità confondendosi sempre più con le forze anticuriali). La lunga sequela di condanne elaborate dall'Inquisizione romana permette dunque di seguire le 'tribolazioni di senso' secondo cui deve essere intesa 'l'eresia giansenista'. Il filo conduttore, come hanno dimostrato Neveu, Lucien Ceyssens o Jean Orcibal, è il punto dell'obbedienza ai decreti dell'autorità inquisitoriale, e non una definizione teologica e canonica dell'eresia nel senso più rigoroso del termine (accanimento nel difendere una proposizione in contraddizione con la verità rivelata).

La scena originaria dell'incontro tra l'Inquisizione romana e il giansenismo durante la sequenza di anni che va dal 1641 al 1643 è fondamentale poiché determina in gran parte l'ingranaggio della successione delle procedure. Essa non si situa sul terreno dogmatico, e questo è il punto essenziale da sottolineare. Le bolle e i brevi di Urbano VIII infatti non fanno che ripetere le decisioni pontificie degli anni 1607-1625, proibendo di trattare delle questioni di *auxilium gratiae*. Quel confronto, in realtà, non è nemmeno veramente il primo, poiché la bolla *In eminenti* poggia sulle precedenti condanne di Baius, difensore dell'onnipotenza di Dio e decano dell'Università di Lovanio, pronunciate da Pio V nel 1567 e da Gregorio XIII nel 1579. Queste ultime avevano la particolarità di essere rimaste astratte, prive di riferimento a opere precise e al loro vero autore, che aveva assistito alle ultime sedute del Concilio di Trento e aveva, del resto, finito per ritrattare. La polemica si infiamma attorno all'*Augustinus* dopo l'uscita dei primi fogli di prova e spinge Urbano VIII a fare esaminare l'opera del defunto vescovo d'Ypres, accusato dai gesuiti, in particolare nelle loro tesi del 22 marzo 1641, di essere un eretico più pericoloso di Lutero e di Calvino messi insieme. Per porre fine all'agitazione, il Sant'Uffizio il 1 agosto 1641 pubblica un decreto che proibisce l'*Augustinus* e tutte le opere scritte sia per combatterlo sia per difenderlo, con la duplice motivazione della violazione dei decreti di Paolo V e di Urbano VIII che proibivano le dispute sulla grazia e dello 'scandal pubblico'.

L'inefficacia del nuovo decreto, in particolare di fronte alla resistenza dei Consigli di Bruxelles che ne impediscono l'applicazione, impone fra i membri del Sant'Uffizio romano l'idea della necessità di una bolla dogmatica, soprattutto sotto la spinta dell'assessore Francesco Albizzi, giurista legato alla Compagnia di Gesù e al Collegio romano. L'esame dei teologi porta alla condanna in *globo* dell'*Augustinus*, in quanto contenente e rinnovare parecchi errori di Baius, senza alcuna precisione sui punti fondamentali né alcun criterio dogmatico. Pubblicata ufficialmente a Roma il 19 giugno 1643, la bolla *In eminenti* riprende, nel suo primo paragrafo, il testo della costituzione promulgata da Pio V nel 1567 contro 79 proposizioni, senza fare menzione esplicita di Baius o delle sue opere. Essa riassume anche la sua conferma da parte di Gregorio XIII, richiama i decreti di Paolo V e di Urbano VIII che proibiscono di trattare «dei soccorsi della grazia», rinnova il decreto del 1 agosto 1641 e infine proibisce numerose opere sorte dalla rinascente polemica.

A partire dal 1643, poco dopo la pubblicazione della *Fréquente Communion* di Antoine Arnauld, discepolo dell'abate di Saint-Cyran, e amico egli stesso di Jansen, la disputa si sposta in Francia. Questa si rivelerà una terra d'accoglienza particolarmente fertile in cui gemmerà un'intensificazione dei rapporti fra il giansenismo e l'Inquisizione romana. Attorno al 1649, in seguito alle accese discussioni tra dottori giansenisti e antigiansenisti condotte nella facoltà di Teologia di Parigi riguardo alle proposizioni formulate sulla base dell'*Augustinus*, cinque di queste proposizioni, scelte dal *syndic* Nicolas Cornet, considerate in astratto e senza alcun riferimento all'autore, vengono sottoposte all'esame dell'assessore Albizzi a Roma. La bolla *Cum occasione* di Innocenzo X le condanne-

rà tutte il 31 maggio 1653. Tuttavia, essa non le ricollega all'opera di Jansen se non attraverso un riferimento molto vago contenuto nell'*incipit* della bolla: «Cum occasione libri Cornelii Jansenii». La commissione del Sant'Uffizio formata da Albizzi nell'aprile del 1651 ha elaborato una costituzione che si presenta come dogmatica, suggerisce discretamente l'infallibilità del documento ma nel fondo resta del tutto vacua. Come ha dimostrato definitivamente Toon Quaghebeur sulla base delle differenti versioni del testo, «da nessuna parte la bolla dice che le cinque proposizioni si trovano nel libro di Jansen, da nessuna parte afferma che esse sono di Jansen, da nessuna parte conferma che le *opiniones libri Jansenii* sono condannate». Innocenzo X accompagna la bolla con un breve diretto a Luigi XIV e con un altro breve diretto ai vescovi di Francia, i quali ordinano la firma di un formulario a tutto il clero, obbligandolo a condannare *in cuore e per bocca* la 'dottrina' delle cinque proposizioni. Il senso in cui esse sono condannate resta così del tutto enigmatico. Ma sarà questa la fonte della famosa controversia durata più di mezzo secolo, contro la quale l'Inquisizione romana sceglie di reagire con la forza riaffermando la sua competenza di giudice e reclamando l'esecuzione della sentenza. Di fronte alla resistenza dei giansenisti che rifiutano di attribuire le proposizioni a Jansenius, Alessandro VII, nella bolla *Ad sacram beati Petri sedem* del 16 ottobre 1656, dichiara che «le cinque proposizioni sono state tratte dal libro dello stesso Cornelius Jansenius, vescovo di Ypres, intitolato *Augustinus*, e ch'esse sono state condannate nel senso in cui l'autore le ha spiegate». Ma per quanto riguarda la definizione del loro carattere, la bolla rimane ferma al tono della costituzione del suo predecessore Innocenzo X; insomma si torna a eludere ancora una volta il nodo del contenuto dogmatico.

Questa nuova costituzione dogmaticamente vuota segna la nascita dell'eresia giansenista', secondo l'espressione usata da Alessandro VII nel suo breve ai vescovi del 1663. Essa implica pure delle conseguenze pratiche (la necessità di eliminare «tutti i sotterfugi e i pretesti di disobbedienza») e porta così a esigere obbedienza dal clero, tanto secolare quanto regolare, comprese le religiose, attraverso la firma di un formulario papale. Quest'ultimo prevede una condanna «sincera» delle cinque proposizioni «nel senso inteso dall'autore». Il giuramento si riferisce dunque prima di tutto a dei dati interiori sottratti a una valutazione oggettiva. E ciò provoca una tale resistenza che Luigi XIV, pur avendolo atteso con impazienza, finì per richiedere il suo abbandono a Clemente IX nel 1668.

La pace all'interno della Chiesa si ristabilirà nel 1669 solo grazie al ritorno tacito alla distinzione tra il 'fatto' (provenienza e autore) e il 'diritto' (senso inteso dall'autore). I giansenisti manterranno un silenzio rispettoso riguardo al 'fatto' così distinto dal 'diritto', poiché difendono la tesi che le cinque proposizioni non si trovano nell'*Augustinus*. Ma la calma non dura a lungo, specie a seguito degli sviluppi della controversia sulla morale pratica, sul rigorismo e sul lassismo a Lovanio. Queste dispute, che si aggravano con il volgere del secolo, passano in Francia da una sorda battaglia di storici intorno alla memoria delle lotte religiose del Grande Secolo, a una crisi del 'caso di coscienza'. Questa è scatenata dal problema concreto della condotta da tenere di fronte a un penitente che abbia un'attitudine giansenista ben definita; questione che viene sottoposta ai teologi della facoltà di Teologia di Parigi e poi rimessa al Sant'Uffizio. Infine, è lo stesso principio del 'silenzio rispettoso' che verrà rigettato con la bolla *Vineam Domini* nel 1705, ma senza che sia precisato se l'assenso dovuto riguarda solo il 'diritto' oppure il 'diritto' e il 'fatto'. Infatti solo la sottomissione personale al formulario è richiesta in nome delle precedenti costituzioni apostoliche e delle «leggi della Chiesa e dello Stato», così come Clemente XI ha stabilito nel suo breve a Luigi XIV del febbraio 1703. La rivendicazione da parte dei giansenisti della validità della distinzione li trasformerà, agli occhi dei teologi dell'Inquisizione romana, in una specie di ribelli particolarmente pericolosa perché inafferrabile. In effetti, essi sono capaci di darsi fedeli «nei termini

propri di questo Formulario, come fa la Chiesa, senza tuttavia pensare come pensa lei; facendo voto di sottomettersi alle costituzioni apostoliche, ma contraddicendole nel fondo del loro cuore».

Di fronte a così tante ambiguità i contrasti, ben lungi dal calmarsi, non potevano che accendersi ulteriormente. Nel corso della polemica l'oratoriano Pasquier Quesnel, di cui molte opere sono già state messe all'Indice, diventa il successore designato del grande Arnauld alla guida del partito 'giansenista' e ciò con tanta più evidenza in quanto egli ha raggiunto il maestro nell'esilio a Utrecht e si è distinto nella difesa della sua memoria. Le sue *Réflexions morales* sul *Nouveau Testament en français*, di cui egli ha intrapreso l'edizione a partire dal 1678, sono denunciate due volte al Sant'Uffizio, nel 1692-1693 e nel 1699. L'opera viene condannata con un breve del 13 luglio 1708, ma Luigi XIV fa pressione per avere una costituzione chiara e definitiva contro il libro che egli teme espressamente possa riaccendere la secessione giansenista. Il 1 febbraio 1712 il cardinale Carlo Agostino Fabroni istituisce una nuova commissione speciale (composta da otto teologi e da cinque cardinali) per esaminare 155 proposizioni. Fino a dicembre i teologi si riuniscono 22 volte nel convento della Minerva, sede ordinaria del Sant'Uffizio. Seguono altre 23 sedute cardinalizie in cui il papa svolge un ruolo preponderante, davanti a un uditorio composto da tutto il personale dell'Inquisizione romana. Attraverso le sue direttive redatte a nome dei vescovi di Francia, il padre gesuita Guillaume Daubenton sembra avere esercitato una certa influenza sulla redazione della bolla *Unigenitus* (in *BULLARIUM TAURINENSE* 1857-1872). Finalmente, l'8 settembre 1713 viene pronunciata la condanna contro 101 proposizioni. Esse sono citate in latino, senza alcun riferimento e, cosa ancora più sorprendente, senza la censura relativa a ciascuna. Se la prima parte dogmatica riguardante le questioni della grazia e della predestinazione resta importante (I-XLIV), tre nuovi temi sono apparsi: la morale (XLV-LXXI), la pratica religiosa (LXXII-LXXXIX) e infine la disciplina ecclesiastica (XC-CI). La bolla *Unigenitus* si spinge fino a dichiarare l'eresia 'formale', ma si accontenta di una censura globale: «condanniamo tutte e ciascuna delle proposizioni qui sopra riportate in quanto rispettivamente: false, capziose, disdicevoli, capaci di ferire le orecchie pie, scandalose, perniciose, temerarie, ingiuriose nei confronti della Chiesa e dei costumi, oltraggiose, non solamente per la Chiesa stessa ma anche per le potenze secolari, sediziose, empie, bestemmiatrici, sospette di eresie, in odore d'eresia, favorevoli agli eretici, alle eresie e allo scisma, erronee, vicine all'eresia e spesso condannate, infine come eretiche e come rinnovanti diverse eresie, principalmente quelle che sono contenute nelle famose proposizioni di Giansenio, prese nel senso in cui esse sono state condannate». Fatto nuovo, i paragrafi introduttivi demonizzano al contempo l'autore, qualificato in particolare come «falso profeta» o «seduttore pieno d'artifici», e il libro, al quale viene attribuito un veleno «ben celato» sotto la copertura dell'autorità della parola di Dio. La difficoltà di stanare l'eresia giansenista dietro le apparenze di una pietà perfettamente ortodossa è spiegata tautologicamente attraverso la sua «dottrina artificiosa». Una forma amabile nasconde un fondo segretamente pernicioso: «lo stile di quest'opera è più dolce e più fluido dell'olio, ma le sue espressioni sono come delle frecce pronte a partire da un arco teso solo per ferire impercettibilmente coloro che hanno il cuore retto». Tutto avviene come se in qualche modo ci fosse una presa di coscienza della difficoltà ermeneutica che bisognava negare relegandola nell'ambito dell'eresia. Numerose proposizioni riportate senza commento paiono, infatti, pure citazioni delle Scritture, della liturgia, dei Padri, e in particolare di Agostino. Le ultime riguardano dei punti di disciplina essenziali per la libertà della Chiesa gallicana, che fino a quel momento non erano mai stati proibiti da una costituzione papale.

La prima misura di resistenza dei giansenisti sarà quella di tradurre, di commentare e di diffondere massicciamente l'*Unigenitus* al fine di appellarsi al giudizio del pubblico, in particolare nello scritto intitolato gli *Hexaples* che fa riferimento all'*Écrit à trois*

colonnes pubblicato all'epoca della precedente questione delle 'cinque proposizioni'. In una scala più modesta, questa strategia d'appello al tribunale del pubblico era già stata usata nel XVII secolo, specie per mezzo del *Journal de Monsieur de Saint-Amour* interamente dedicato alle trattazioni romane attorno alla bolla *Cum occasione*.

Il rifiuto da parte dell'Inquisizione di dare delle spiegazioni, peraltro richieste dall'Assemblea del clero di Francia, riguardo alla bolla *Unigenitus* provocherà la più formidabile crisi mai prodotta dalla ricezione e dall'applicazione di una costituzione romana, suscitando una valanga di scritti polemici che saranno a loro volta messi all'Indice, soprattutto nella prima metà del XVIII secolo, e anche dopo, principalmente in lingua italiana. Tra le opere condannate più tardi bisogna menzionare almeno il libro dell'abate François-Philippe Mésenguy, *Exposition de la doctrine chrétienne*, apparso nel 1744 e messo all'Indice nel 1755. La traduzione italiana sarà ancora oggetto di una congregazione generale riunitasi il 28 maggio 1761. Dopo moltissime deliberazioni, i cardinali inquisitori generali condanneranno e reprimeranno l'opera in quanto contenente delle proposizioni rispettivamente «false, capziose, disdicevoli, scandalose, pericolose, sospette, temerarie ai decreti apostolici e alla pratica della Chiesa, e simili a delle proposizioni già condannate e sanzionate dalla Chiesa»; e tuttavia, la cosa è significativa, non si evocava l'eresia giansenista. In quel contesto è il partito giansenista che s'incaricherà di rendere pubblica la procedura attraverso una *Mémoire justificatif* del 1763, sottomettendo al giudizio del pubblico, secondo la prassi divenuta abituale, le 45 proposizioni distribuite ai consultori, e spingendosi fino a pronunciare delle osservazioni sul breve del papa. E certo bisognerebbe mettere questo episodio in relazione con la censura, accuratamente preparata dal Sant'Uffizio ma mai promulgata, del breviario parigino del 1736 redatto da Mésenguy, François-Nicolas Vigier e Charles Coffin e accusato di favorire gli errori di Baius, Jansen e Quesnel. Ironia della sorte, monsignor Charles de Vintimille, che aveva sponsorizzato il breviario, verrà ricordato per la sua azione antigiansenista nella diocesi di Parigi!

Il pontificato di Benedetto XIV è segnato da un'attitudine di prudente liberalità nei confronti di ciò che egli chiama «le differenti opinioni» delle scuole – i tomisti, gli agostiniani e i molinisti, tre modi di accordare la libertà dell'uomo con l'onnipotenza di Dio. Tale politica lo spinge nel 1748 a «interpellare e ammonire» pubblicamente il grande inquisitore di Spagna a proposito della messa all'Indice, avvenuta l'anno precedente, di due vecchie opere del cardinale Enrico Noris, dell'Ordine degli eremiti di Sant'Agostino, malgrado costui fosse stato liberato dal sospetto di baianismo e di giansenismo poiché collocato da Innocenzo XII al vertice del tribunale dell'Inquisizione romana. La contesa giansenista finì così per raggiungere il cuore stesso dell'Inquisizione e per introdurvi il veleno delle tensioni.

La bolla *Auctorem fidei* contro gli atti del Sinodo di Pistoia riunito dal vescovo Scipione de' Ricci nel settembre del 1786 (firmata da Pio VI il 28 agosto del 1794, giorno di sant'Agostino) è generalmente considerata l'ultimo atto con il quale si chiude la disputa giansenista. Se è vero che il Sinodo ha riaperto un punto essenziale dell'imbroglio giansenista, riaffermando la fondatezza del silenzio rispettoso e della distinzione tra il 'fatto' e il 'diritto', la bolla tratta molto di più di questioni ecclesiologiche e giurisdizionali. Essa le mescola agli errori dogmatici classicamente condannati in Baius, Jansen e Quesnel ma anche, va rilevato, alle eresie protestanti. Attribuita soprattutto alla mano del cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil, peraltro considerato un moderato, il documento rappresenta la costituzione antigiansenista più precisa e tagliente – essendo le censure riferite a ciascuna delle proposizioni e non *in globo*. Ma essa assimila ormai il giansenismo alle forze riformatrici anticuriali. Nel 1794 l'eresia priva di contenuto si è riempita così di un'altra eresia ricca di sottintesi elementi storici. E come le «Nouvelles ecclésiastiques» del 28 gennaio 1796 sottolineano per

farne beffe, questa censura cardinalizia si prolunga per tre anni e mezzo. Ci è voluto in effetti un lento lavoro di tre congregazioni specifiche, tra il febbraio del 1789 e il maggio del 1793, per arrivare a un testo finale di 85 articoli concernenti l'autorità e la costituzione della Chiesa (1-15), la teologia dogmatica (16-26), la dottrina dei sacramenti (27-60), la pastorale (61-79), le riforme degli Ordini religiosi (80-85), la convocazione di un Sinodo nazionale (85). La seconda congregazione si è svolta in contemporanea con la congregazione specifica per gli affari di Francia istituita per giudicare le risposte da fornire alla corte di Francia riguardo alla Costituzione Civile del Clero. Così il Sinodo di Pistoia è giudicato, a monte, secondo il metro delle condanne dell'eresia giansenista, e a valle in funzione dell'attualità delle riforme ecclesiastiche della Costituente rivoluzionaria francese. Se ammettiamo che il testo della bolla procede secondo un crescendo che va dalla prima proposizione tipicamente giansenista sull'«oscuramento della verità nella Chiesa» alla condanna, nella conclusione degli atti, dell'Assemblea gallicana del 1682, è la minaccia reale della modernità politica, quella della subordinazione della Chiesa allo Stato, di cui la dichiarazione del 1682 era la prefigurazione, che si è fatta prioritaria agli occhi dei cardinali inquisitori. L'accettazione dei principi gallicani del 1682 da parte del Concilio di Pistoia non è certamente qualificata come eresia, ma essa è riprovata e condannata come «temeraria» e «scandalosa» e, ancor più precisamente, come «sovranamente ingiuriosa» per la Sede Apostolica. Il grave problema non riguarda più tanto le materie della fede quanto il posto della Chiesa cattolica rispetto all'autorità politica. Alla copia 'giansenismo' e 'Inquisizione' si sostituirà così nel XIX secolo quella di 'gallicanesimo' e 'ultramontanismo'.

(C. MAIRE)

Vedi anche

Albizzi, Francesco; Bolle e documenti papali; Disputa *De auxiliis*; Francia, età moderna; Gallicanesimo; Illuminismo, Spagna; Lassismo; Probabilismo; Rivoluzione francese

Bibliografia

BULLARIUM TAURINENSE 1857-1872, CEYSSENS 1971, CEYSSENS 1974, CEYSSENS 1977, CEYSSENS-TANS 1987, DIEUDONNÉ 2003, ILLI, LAMBERIGTS 1992, MAIRE 1998, NEVEU 1993, NEVEU 1994, NEVEU 1994(a), ORCIBAL 1962, ORCIBAL 1977, ORCIBAL 1989, PELLETIER 2004, QUAGHEBEUR 2005, STELLA 1982, STELLA 1995, STELLA 2006

Gibbon, Edward v. Illuminismo

Gil, Juan (dottor Egidio) - Nacque a Olvés (Zaragoza) e morì a Siviglia il 22 novembre 1555. Nel 1525 entrò all'Università di Alcalá come collegiale di San Ildefonso. In quell'ambiente vivace ebbe come maestro Domingo de Soto e si avvicinò a Constantino Ponce de la Fuente, che avrebbe ritrovato a Siviglia molti anni più tardi. Nel 1526 insegnò per alcuni mesi Matematica. Nell'estate 1527 sostituì Miguel Carrasco nella cattedra di Prima di San Tommaso e poi ne ottenne una di Arti. La sua pareva una carriera fulminante: divenne dottore di Teologia, nel 1531 ottenne la cattedra Prima di Teologia e diventò rettore del collegio di San Ildefonso. Ma si interrompeva in modo improvviso tra il 1531 e 1532, quando Gil lasciò Alcalá. Sappiamo che in quello stesso anno fu multato per avere tollerato indisciplinatezze, ma è più probabile che ad allontanarlo, come capitò a molti altri professori e personaggi di spicco, fosse la paura dei processi inquisitoriali che, con accuse che spaziavano dall'erasmismo all'*alumbradismo* al luteranesimo, stavano colpendo il vivace ambiente intellettuale di Alcalá. Lo ritroviamo per breve periodo a Sigüenza, fino a che Alonso Manrique, inquisitore generale e arcivescovo di Siviglia, non gli offrì la carica

di canonico magistrale della chiesa metropolitana di Siviglia, che ottenne nel novembre del 1534 e ricoprì fino alla morte nel 1555.

Secondo il primo martirologio dell'Inquisizione spagnola, le *Artes aliquot*, che ne fecero il corifeo della riforma a Siviglia insieme con Ponce de la Fuente e Francisco Vargas e ne diedero uno dei ritratti più intensi, fu l'incontro con Rodrigo de Valer a trasformare Gil da freddo e insensibile teologo scolastico a predicatore ispirato da Dio. Valer, laico, di «famiglia onorata», sarebbe stato preso da un «divinus quidam furor» che lo avrebbe portato a riprendere in mano le Scritture, con le poche conoscenze di latino che aveva racimolato nella sua educazione di laico e, imparandole a memoria, a farne il punto centrale di un processo di radicale conversione a Dio. Sulla base dei pochi documenti inquisitoriali rimasti il ruolo di Valer appare invece lontano da quello delineato dalle *Artes aliquot*, ma piuttosto significativo nella storia di Gil, perlomeno nella coraggiosa difesa che quest'ultimo ne fece contro il Sant'Uffizio. Con l'aiuto di teologi venuti da fuori gli inquisitori avrebbero escluso la pazzia di Valer, condannandolo a una pena lieve per alcuni errori e per il fatto di avere pesantemente contestato il tribunale dell'Inquisizione. In una lettera successiva i consiglieri della *Suprema* segnarono che il problema semmai era che il comportamento di Valer e la sua aperta contestazione del Sant'Uffizio era stata sostenuta da personaggi importanti come Gil e Vargas che avrebbero «approvato e autorizzato le orrende calunnie che aveva detto contro i ministri del Sant'Uffizio» (REDONDO 2001: 584).

Proprio in quel 1542 l'Inquisizione di Siviglia dovette aprire contro Gil un processo o quanto meno una sommaria «información»: nulla rispetto a ciò che l'avrebbe travolto sette anni più tardi. Di Gil non è rimasto scritto alcuno. Dai documenti inquisitoriali superstiti sappiamo che i suoi discepoli ne raccolsero gelosamente prediche e sermoni, spesso trascrivendoli spontaneamente e facendoli circolare, ma molte furono anche le lettere spirituali attraverso le quali Gil, anche dopo la sentenza del 1552 che lo obbligava a non predicare, aveva continuato ad alimentare la fede dei suoi adepti. L'abiura, letta alla fine di un difficile processo durato dal 1549 al 1552, in cui ricusò più volte i propri giudici e reclamò la presenza a Siviglia di teologi all'altezza delle proposizioni che avrebbero dovuto censurare, offre un quadro sufficientemente chiaro della sua posizione (REDONDO 2001). Carlo V, che nello stesso 1549 e con la mediazione di Soto, lo aveva eletto vescovo di Tortosa, intervenne più volte nel corso del processo per assicurare a quel predicatore tanto ammirato le maggiori garanzie possibili. Dopo l'analisi di una prima commissione di teologi formata da Soto, Bartolomé de Carranza, Juan de Muñatones, il maestro Garcí Arias, il maestro Juan Gil de Nava, il maestro Gurrión, *fray* Juan de Robles, *fray* Alonso de Castro, e il dottor Oncala, il caso fu affidato a Soto, antico maestro di Gil ad Alcalá.

La prima proposizione – «che per la sola fede siamo giustificati» – inseriva con chiarezza Gil nel grande dibattito europeo sulla giustificazione. Ma altre erano le mediazioni che avrebbero dovuto aggiungersi per arrivare al perdono, come precisò Gil: il battesimo dei bambini, la «speranza» e la «penitenza». A questa prima proposizione era legata anche la sesta, che ribadiva che «solo Gesù Cristo toglie la colpa e paga la pena». Le altre andavano invece sfumando e precisando la posizione del canonico sivigliano verso una dottrina del tutto particolare in cui sembravano confluire anche alcune suggestioni *alumbrade*, parte della lezione di Juan de Valdés e un fervido spiritualismo sostanziato dalla lettura di san Paolo, dall'idea, anch'essa paolina, di una fede accesa dall'amore e dalla riflessione sul valore supremo della carità. La seconda e la quarta proposizione entravano nel vivo dei rapporti che legavano fede e carità nel cristiano e costituivano il fulcro della dottrina di Gil. Per Gil fede e carità erano così intimamente connesse che, spiegava abiurando la quarta proposizione, una non poteva stare senza l'altra. Gil aveva tratto però da quella dottrina conseguenze radicali: «che la fede si perde per qualsiasi peccato mortale»; una proposizione che aveva sostenuto «sapendola contraria alle deci-

sioni del Santo Concilio [di Trento] che la condanna». «Da questa – disse – consegue la seconda proposizione che ho sopra condannato, che la fede e la carità sono tanto necessariamente unite che l'una non può stare senza l'altra». Era un punto che era stato alla base delle posizioni di alcuni *alumbrados* come Juan del Castillo ma che era anche stata recentemente discussa a Trento e contestata al benedettino Luciano degli Ottoni, dando origine al primo trattato, il *De iustificatione*, di una delle personalità più misteriose e più importanti del Cinquecento religioso italiano, condannato a morte per eresia solo un anno prima dell'abiura di Gil: il benedettino Giorgio Siculo (PROSPERI 2000).

Il nocciolo della dottrina del canonico sivigliano era evidentemente il primato della carità: da ciò avrebbe derivato tutte le altre sue convinzioni, anche la certezza della grazia. Ma, come già aveva suggerito la lettura di Giorgio Siculo, il punto d'arrivo di quella dottrina poteva essere l'impeccabilità. Se chi peccava perdeva la fede, allora chi possedeva la vera fede non avrebbe potuto commettere peccato alcuno. Ed era estremamente significativo che il *sola fide* della dottrina luterana venisse ricondotto, nella Spagna degli *alumbrados*, anche in tempi così lontani, a un primato della carità, ribaltando le posizioni luterane in modo così radicale da sostenere l'impeccabilità dell'uomo giustificato dalla fede: «Dissi con parole che andavano a sostegno di un condannato dell'Inquisizione che è possibile per un uomo in questa vita essere liberato dalla tirannia del peccato, secondo la legge della grazia di Gesù Cristo e san Paolo» (REDONDO 2001: 596). Gil aveva con questo voluto «spiegare che un uomo poteva essere impeccabile anche in questa vita». Il suo atto di abiura si chiudeva con la confessione di «aver dato un cattivo esempio in tempi passati appoggiando Rodrigo de Valer, condannato del Sant'Uffizio e nel parlare bene di Filippo Melantone». Il voler legare l'impeccabilità a un condannato dall'Inquisizione aveva una forza evocativa che andava al di là del caso singolo. La lunga controversia dei *conversos* spagnoli sui condannati del Sant'Uffizio che «morivano martiri» trovava nella radicale visione paolina del canonico sivigliano nuova linfa, così come la polemica tutta spagnola sul tribunale della fede. Gil offriva una particolare visione del mondo in cui tutto questo veniva riletto e ricomposto in un quadro unico. San Paolo poteva insegnare che la fede senza carità non valeva nulla, che la vera fede portava a uno stato di grazia facilmente riconoscibile in cui l'uomo non poteva peccare, ma anche che le leggi della grazia sfuggivano a ogni tribunale umano, anche a quelle del più velleitario di tutti, che avrebbe dovuto giudicare la fede di ognuno. Il radicalismo evangelico del *Nolite iudicare* si intrecciava a san Paolo con una fortissima carica di contestazione (PASTORE 2004).

La costruzione teologica del dottor Egidio racchiudeva e riportava ogni tratto della vita cristiana al mistero del sacrificio di Cristo. Di fronte a quest'ultima verità cadevano ritualità e vuote superstizioni. Gil si era scagliato contro il culto dei santi, contro digiuni, elemosine e devozioni alle immagini e, come Juan de Valdés, aveva insegnato ai propri discepoli a lasciare da parte le false devozioni dei cristiani «cerimoniatos», stazioni, digiuni, croci e immagini soggette a culti idolatri e quel proliferare di santi 'privati' scelti perché «sanano denti od occhi». Nulla dell'apparato dogmatico della Chiesa doveva essere considerato valido ai fini della salvezza. Non esistevano norme, né leggi, né consigli. Solo Dio e il suo spirito avrebbero guidato l'uomo ispirato dalla grazia alla vera comprensione delle Scritture.

Con l'abiura di Gil era ben lontana dal chiudersi la sua avventura ereticale. La sua influenza sulla comunità eterodossa sivigliana infatti continuò a esercitarsi nonostante la condanna e la proibizione di predicare. Gil morì nel 1555, dopo una missione ufficiale per il capitolo della città a Valladolid, in cui prese contatto con il gruppo eterodosso del luogo. Pochi anni dopo gli inquisitori avrebbero scoperto quanto le sue dottrine fossero penetrate a fondo nella città andalusa, condizionandone per anni la vita religiosa e spirituale. Ampi settori della società sivigliana le avevano accet-

tate e fatte proprie: dal capitolo cittadino a interi Ordini come quello dei geronimiani riformati del monastero di San Ysidro e del convento di Santa Paula, da alcuni dei più importanti esponenti dell'alta nobiltà andalusa a rappresentanti del patriziato urbano sivigliano e dell'*élite* municipale, a semplici artigiani e «oficiales». Era stata un'irradiazione che era partita dall'alto, che aveva coinvolto personaggi importanti poi accuratamente tenuti fuori dai processi, come la duchessa di Béjar o la marchesa di Villanueva, María Enríquez, sorella dell'allora viceré di Catalogna, passato poi a Napoli, Juan Perefán de Ribera o Juan Ponce de León, primogenito di Rodrigo Ponce de León, primo duca di Bailén, uno dei capi riconosciuti del movimento eterodosso sivigliano. Il caso più clamoroso, quello che la società spagnola continuò a ricordare per molto tempo, era stato indubbiamente quello dei monaci di San Ysidro al Campo, una comunità di geronimiani riformati poco fuori Siviglia. Il monastero sivigliano era stato allora un centro di incontro e di scambio, forse il più importante in città prima che la fuga di dodici monaci portasse allo scoperto la sua vocazione ereticale. Il priore Garci Arias, condannato a morte nel 1560, aveva saputo tenere i contatti non solo con Gil e Ponce de la Fuente, ma anche con personaggi come Juan de Ávila e il gruppo di spirituali di Valladolid inizialmente raccolti attorno a Carranza e a *fray* Luis de Granada. Da San Ysidro passava per poi essere ridistribuita la letteratura ereticale che arrivava da Ginevra, e monaci come Casiodoro de Reina o Antonio del Corro erano personaggi stimati e conosciuti in ogni circolo intellettuale cittadino. Gran parte degli 'isidri' rimasti a Siviglia comparvero come protagonisti principali degli *autos de fe* di quegli anni, i pochi monaci non direttamente coinvolti furono affidati alla Compagnia di Gesù, incaricata di controllarne nel tempo l'ortodossia (PASTORE 2001a). Era stato il caso più evidente, ma non l'unico di un convento che quasi nella sua interezza aveva fatto propria una dottrina poi bollata come ereticale: analogo fu quello delle monache di Santa Paula, il ramo femminile dei geronimiani riformati, o quello del convento di Santa Isabel, cui faceva parte Francisca de Chaves, condannata a morte nel 1559. Su questi due conventi si appuntarono le indagini degli inquisitori durante la repressione del 1558-1559. Attorno a Juan Gil si era radunato un cospicuo circolo femminile, che comprendeva nomi noti in città come quelli di Maria e Luisa Manuel, figlie di un noto «cavallero» di Siviglia, che avevano nascosto e conservato le numerose lettere spirituali che il canonico magistrale aveva fatto arrivare loro, erano riuscite a visitarlo durante il processo e avevano festeggiato la fine della sua avventura inquisitoriale facendo scrivere un sonetto in suo onore; o come Ana de Yllescas, vicina a Francisca de Chaves. In Gil avevano trovato un direttore spirituale d'eccezione che aveva avviato a una religione di perfezione giovani donne, monache e aristocratiche dame sivigliane che a Santa Paula si davano appuntamento. Una monaca ricordava come per più di vent'anni Gil le avesse guidate a una «legge così dolce» che tutto il convento ne era rimasto affascinato. Le sue prediche a Santa Paula attiravano un gran numero di sivigliani che affollavano l'esterno del convento, sempre pieno di gente. Nel dicembre del 1559, quando le prime dichiarazioni delle monache vennero strappate quasi a forza dagli inquisitori, il vescovo di Tarazona denunciava tutta la difficoltà di penetrare in quel mondo, che per tanto tempo aveva saputo conservare i segreti di quell'«excelente dottor» (PASTORE 2004: 240).

Il dottor Gil venne condannato «in effigie» nell'*auto de fe* del dicembre 1560. La sua fama avrebbe travalicato i confini spagnoli nel sentito ritratto che ne diedero le *Artes aliquot*; e Antonio del Corro, Casiodoro de Reina e Cipriano de Valera, dall'esilio europeo, avrebbero continuato a riconoscere a lungo Gil come l'autorità che avrebbe aperto loro gli occhi verso la vera dottrina cristiana. (S. PASTORE)

Vedi anche

Alcalá de Henares; *Alumbradismo*; Castillo, Juan del; Corro, Antonio del, il giovane; Corro, Antonio del, il vecchio; Effigie;

Giorgio Siculo; González de Montes, Reginaldo; Ponce de la Fuente, Constantino; Protestantesimo, Spagna; Reina, Casiodoro de; Siviglia; Siviglia, processi di; Valer Marmolejo, Rodrigo de

Fonti

AHN, Inq, lib. 1254, ff. 72-75

Bibliografia

BATAILLON 1950, BELTRÁN DE HEREDIA 1960, BOEGLIN 2003, DOMINGO DE SANTA TERESA 1957, PASTORE 2001, PASTORE 2004, PROSPERI 2000, REDONDO 2001, SPACH 1995

Ginammi, Marco - Editore veneziano del XVII secolo, Marco Ginammi pubblicò le opere di Pietro Aretino e di Niccolò Machiavelli, messe all'Indice. Nacque a Venezia nel 1590, figlio primogenito di un tipografo e l'unico che continuò l'attività paterna. Da giovane Ginammi visitò le fiere librerie dell'Europa settentrionale e amministrò gli affari di famiglia a Ragusa (Dubrovnik). Il suo nome apparve per la prima volta su una pubblicazione del 1605, a cui sarebbero seguite circa 170 altre edizioni in italiano e in latino, oltre a quelle in lingua slava. La sua tipografia era una piccola impresa: scriveva prefazioni a molte delle opere pubblicate e si occupava personalmente della correzione delle bozze, mentre i suoi tre figli aiutavano in diverse attività. Ginammi realizzò probabilmente la maggior parte delle stampe con la propria macchina e, come quasi tutti gli editori veneziani, nella sua bottega vendeva anche i libri di altri editori. La sua ultima pubblicazione è del 1653, poco prima della morte, avvenuta nel 1654.

Ginammi pubblicò un'ampia varietà di libri, per la maggior parte in italiano. Circa il 38% era di letteratura italiana, il 31% era costituito da trattati e commenti sugli eventi recenti e sulla storia, mentre il 27% era fatto di opere teologiche e di devozione. Pubblicò diversi libri sulla Guerra dei Trent'anni, spesso venati da un afflato filofrancese. Per i suoi tipi furono edite le traduzioni italiane di Bartolomé de Las Casas e quelle degli *Essais* e dell'*Apoloogie de Raimond Sebond* di Michel de Montaigne.

Tra il 1627 e il 1651, sotto lo pseudonimo di Partenio Etiro, dai suoi torchi uscirono ventidue edizioni di undici diverse opere di Pietro Aretino, otto delle quali di argomento religioso. Nel 1637 pubblicò un volume di lettere di Aretino; nel 1650 e 1651 *Le carte parlanti*, dialoghi satirici che celebravano la signoria della Fortuna contro la Chiesa e la nobiltà.

In precedenza, nel 1630, avevano visto la luce *La sirena Marfisa e Angelica*, frammenti di poesie cavalleresche di Aretino rimaste incompiute, e, sotto il titolo *De' discorsi politici e militari libri tre, scelti fra gravissimi scrittori da Amadio Niccolucci Toscano*, i *Discorsi* di Machiavelli con la sola omissione delle introduzioni ai tre libri originali. Nella sua lettera dedicatoria del 10 maggio 1630 ad Agostino Dolce, segretario del Consiglio dei Dieci, Ginammi fa riferimento a «questi famosi, desiderati Discorsi del Niccolucci [...] tutti ingemmati di precetti politici, e tutti risplendenti di sentenze, d'esempi, e di ragioni, ch'insegnano a ben regger gli Stati» ([MACHIARELLI] 1630: a2 r-v). L'opera fu ristampata con una dedica a un diverso patrono nel 1648. Per quanto ne sappiamo, queste furono le uniche edizioni seicentesche delle opere di Aretino e Machiavelli in Italia. Non si ha notizia di alcuna difficoltà avuta da Ginammi con l'Inquisizione di Venezia a tale proposito.

Mancando testimonianze circa le opinioni politiche e religiose di Ginammi, si possono fare solo congetture sui motivi per cui pubblicò questi libri. Farlo poteva esprimere la sua opposizione personale nei confronti della censura, anche se non va certo accantonato il profitto che da essi si poteva ricavare. È possibile infine che lo stampatore avesse pubblicato Aretino e Machiavelli su ordine di altri che li volevano in circolazione. Le numerose lettere dedicatorie ai nobili veneziani scritte da Ginammi suggeriscono che egli fosse in buoni rapporti con parecchi di loro. Forse un

gruppo di nobili antipapali e antispannoli lo convinse a imboccare quella strada, proteggendolo in seguito dall'intervento inquisitoriale. Ma questa non può che restare una pura congettura.

(P.F. GRENDLER)

Vedi anche

Aretino, Pietro; Indici dei libri proibiti, Roma; Machiavelli, Niccolò, e machiavellismo; Venezia

Bibliografia

[MACHIARELLI] 1630, NAPOLI 1990, SPERA 2000

Ginocchio, Giovanni Maria - Poeta ligure che meritò una menzione nell'*Allgemeines Gelehrten-Lexicon* di Christian Gottlieb Jöcher (1751), nacque a Chiavari tra il 1586 e il 1587 e con il nome di fra' Bonaventura entrò giovanissimo nel chiostro del Carmine di Genova. Nel 1608 si fermò per un breve soggiorno nel convento napoletano del Carmine Maggiore, dove compose due *carmina latina* per il *Tempio Eremitano* di Ambrogio Staibano da Taranto e si legò d'amicizia con il filosofo salentino Giulio Cesare Vanini. Risiedeva con lui nel convento del Carmine di Padova allorché il 28 gennaio 1612 fu colpito da un provvedimento disciplinare del generale dell'Ordine carmelitano Enrico Silvio, che gli ingiunse di ritirarsi in un convento pisano. Seguendo le medesime sorti di Vanini, fuggì in Inghilterra, dove, pronunciata l'abiura del cattolicesimo, fu ospitato dall'arcivescovo di York, Tobias Matthew (1546-1628), apprezzato da Giordano Bruno e padre del più noto Tobie Matthew, amico di Francis Bacon. A Londra si segnalò per le doti versificatorie, dando alle stampe con lo pseudonimo di Johannes Maria De Franchis un epitalamio per le nozze della principessa Elisabetta con il Palsgravi (14 febbraio 1613), in cui attaccò il primato pontificio e trattò il papa come Anticristo. Appena un mese più tardi si associò a Vanini nel tentativo di rientrare nel mondo cattolico con il permesso di indossare l'abito secolare. Arrestato il 2 febbraio 1614 dal Primate d'Inghilterra, George Abbot, riuscì ad effettuare una rocambolesca fuga da Palazzo Lambeth nella notte tra il 13 e il 14 febbraio.

Presentatosi a Bruxelles alla nunziatura di Guido Bentivoglio, il 22 marzo 1614 si rifiutò, come Vanini, di sottoporsi all'abiura della religione anglicana, adducendo a propria discolpa il pretesto di non avere offeso la verità della religione cattolica. Dopo aver comunicato alla Segreteria di Stato e al cardinale Giovanni Garzia Millini la loro posizione, il nunzio spedì i due frati in Italia.

Tornato nella natia Chiavari, Ginocchio è costretto a prendere atto che il perdono pontificio è solo di facciata. Tra la fine del 1614 e gli inizi del 1615 giungono all'inquisitore genovese alcune delazioni contro di lui. La prima, del 19 dicembre, è sottoscritta a Sestri Levante da un cappuccino, frate Angelo da Sestri. Segue a distanza di pochi giorni, il 2 gennaio, la deposizione di un tal Pietro Maria Ripetti di Chiavari. Non conosciamo il tono e il contenuto di tali deposizioni, ma è certo che esse inducono l'inquisitore ad informare della vicenda la Congregazione del Sant'Uffizio e a chiedere l'intervento del braccio secolare (il capitano di Chiavari) per arrestare e processare Ginocchio (19 gennaio 1615). Nelle sedute del 5 e 26 marzo e del 21 luglio 1615 la Congregazione conferma le decisioni dell'inquisitore genovese. Dai *decreta* si evince che egli fu trattenuto in carcere per almeno un triennio, sottoposto a tortura, obbligato ad abiurare *de vehementi* l'eresia anglicana e fu forse liberato a causa delle precarie condizioni di salute.

Oltre ai due *carmina latina*, all'epitalamio londinese e ai *Cento cantici spirituali* forse perduti, della sua produzione letteraria ci rimangono otto sonetti scritti in occasione dell'incoronazione del doge Giorgio Centurione. Non si hanno notizie di lui dopo il 1622.

(F.P. RAIMONDI)

Vedi anche

Bruno, Giordano; Libertinismo; Millini, Giovanni Garzia; Vanini, Giulio Cesare

Fonti

ACDF, S. O., *Decreta* 1615-1618

Bibliografia

JÖCHER 1751, RAIMONDI 2005

Gioacchino da Fiore, e gioachimismo - La fama di Gioacchino da Fiore (Celico, ca. 1135-San Martino di Canale, 30 marzo 1202), sin dal periodo in cui era ancora in vita, fu duplice: da un lato, godette di una vasta notorietà quale profeta ed esegeta dell'Apocalisse; dall'altro, già alla fine del XII secolo, fu accusato di diffondere «novità blasfeme» (*blasfemas novitates*). Il *gioachimismo* fu spesso incluso tra queste (cattive) novità.

La prima accusa contro Gioacchino da Fiore e la sua opera fu scagliata verso il 1190 dall'abate cistercense Geoffroy d'Auxerre, compagno e biografo di Bernardo di Clairvaux. Geoffroy intendeva colpire la complessa teologia della storia dell'abate calabrese: secondo Gioacchino, nella storia del popolo di Dio, dopo il primo *status* (corrispondente con il tempo dell'Antico Testamento) e il secondo *status* (tempo del Nuovo Testamento e della storia della Chiesa fino al XII secolo), sarebbe seguito un terzo *status* (chiamato anche *septima aetas*, successiva alle sei età della tradizione agostiniana), non escatologico ma ancora pienamente terreno, in cui il popolo di Dio avrebbe conosciuto una perfezione maggiore, grazie ad un'ulteriore dispensazione di grazia da parte dello Spirito Santo. A giudizio di Geoffroy, suo confratello (solo in seguito Gioacchino lasciò l'Ordine cistercense), con tali affermazioni egli predicava il prossimo instaurarsi di un regno di Dio in terra («de adventu regni Dei») e una sorta di *prima resurrectio*, grazie alla quale alcuni avrebbero goduto appunto di una condizione di piena perfezione ancora in questo mondo. Fraintendendo le parole di Paolo nella prima lettera ai Tessalonicesi (1 Th 4, 16-17) e dell'Apocalisse (Ap 20, 4-5), che la tradizione interpretava come testi riferiti alla condizione ultraterrena successiva al giudizio finale, Gioacchino avrebbe invece sostenuto che la *prima resurrectio* e la predizione di un regno di Dio ormai prossimo (che per l'abate calabrese, contrariamente alle tesi del millenarismo vero e proprio, non sarebbe durato affatto mille anni e non avrebbe visto alcun godimento carnale, ma solo spirituale) avrebbero segnato un periodo della storia umana anteriore all'ultima persecuzione dell'Anticristo e al giudizio finale.

Tale accusa non pare aver avuto alcun esito ufficiale. Tuttavia tra le motivazioni implicite di un formale richiamo da parte del capitolo generale cistercense del 1192, vi furono probabilmente anche tali questioni dottrinali. Il problema in seguito non fu più sollevato, se non a partire dai decenni seguenti, intorno alla metà del XIII secolo, quando i giudizi contro tale aspetto del gioachimismo si sovrapposero alla questione dello scontro tra Ordini mendicanti e secolari. Ma di ciò oltre.

Nel corso del Concilio Laterano IV (1215), le opinioni di Gioacchino furono inserite in una discussione più ampia che riguardava la professione di fede cattolica (*De fide catholica*), la condanna di opinioni teologiche in materia trinitaria (*De errore abbatis Ioachim*) e degli eretici (*De haereticis*). Conseguentemente alla retta professione di fede, fu condannato un *libellum seu tractatum*, oggi perduto, di Gioacchino contro Pietro Lombardo. Secondo le parole della costituzione conciliare, in questo scritto Gioacchino aveva definito Pietro Lombardo «eretico ed insano» per la sua idea di una 'quaternità' divina. Tale accusa di 'quaternità' nei confronti di Pietro Lombardo è rintracciabile anche in altri scritti dell'abate, come nell'*Expositio vite et regule beati Benedicti*, nello *Psalterium decem chordarum* e nell'*Expositio in Apocalypsim* (in cui, pur senza

nominare il maestro parigino, egli respinse ancora la *quaternitas* genericamente professata da alcuni); anche in una delle tavole del famoso *Liber figurarum* (la cosiddetta 'tavola delle figure contro le eresie trinitarie') si trovano illustrate simbolicamente tre dottrine trinitarie considerate eretiche, nella terza delle quali (pur anonima) si riconosce facilmente un'accusa contro il Lombardo. Il Concilio condannò infine il metodo simbolico-figurativo e il linguaggio di Gioacchino. Tale metodo e tale linguaggio apparivano ormai inadeguati a fronteggiare le nuove esigenze intellettuali proprie delle grandi scuole di teologia e della nascente università: proprio per questa ragione la condanna di Gioacchino fu parziale, limitata al metodo e agli strumenti. Innocenzo III specificò che non si voleva affatto colpire la figura dell'abate e del fondatore: Gioacchino era considerato a tutti gli effetti un *vir catholicus* e l'Ordine da lui fondato una «regularis institutio [...] et observantia salutaris» (CCED). I distinguo innocenziani sono di per sé significativi. Sono un indizio non solo delle pressioni che una parte dei padri conciliari potrebbe aver esercitato sul pontefice in modo che il giudizio relativo all'abate non fosse troppo netto (al Lateranense IV furono presenti Matteo di Fiore, successore di Gioacchino alla guida dell'abbazia silana, e Luca, arcivescovo di Cosenza, legato da personale amicizia ad Innocenzo III e grande estimatore dell'abate calabrese), ma anche del fatto che in ogni caso papa Innocenzo doveva stimare Gioacchino. Tra i motivi di tale stima, vi era il legame che aveva unito il calabrese a un personaggio assai vicino alla Curia e a Innocenzo stesso, tanto da figurare in alcune fonti come suo confessore, ossia il monaco cistercense Raniero da Ponzano. I contatti e l'amicizia personale che legava Innocenzo a Raniero potrebbero essere alla base delle lunghe citazioni di testi di Gioacchino rintracciabili all'interno di alcune importanti lettere del pontefice.

In ogni caso, ripercussioni della parziale condanna vi furono, soprattutto in Calabria, negli ambienti frequentati in vita dall'abate e all'interno dell'Ordine da lui fondato. Si cercò di reagire, raccogliendo un consistente materiale che potesse costituire il *dossier* per l'apertura di un processo di canonizzazione. L'operazione non andò a buon fine, ma a Cosenza, grazie anche all'opera dell'arcivescovo Luca, Gioacchino fu considerato beato e fu venerato almeno fino al XVIII secolo, tanto che i bollandisti inserirono la figura del calabrese negli *Acta Sanctorum*.

Dopo le significative citazioni da parte di Innocenzo III, gli scritti dell'abate furono ancora utilizzati in Curia, probabilmente grazie alla presenza, nella cancelleria di papa Gregorio IX, di un monaco di San Giovanni in Fiore, Giuseppe, che rivestì la carica di *notarius papae* nei primi anni Trenta del XIII secolo. Già nel maggio del 1220, Giuseppe doveva essere un personaggio di un certo rilievo in Curia, se papa Onorio III, probabilmente su suggerimento del cardinale di Ostia Ugolino, poi papa Gregorio IX, lo associò a Domenico, priore dei frati predicatori, per svolgere una campagna di predicazione nell'Italia centro-settentrionale. Come notaio papale si devono a lui i riferimenti all'esegesi gioachimita presenti in una serie di importanti epistole redatte tra il 1232 e il 1234, a riprova del fatto che, al di là del giudizio espresso nel Concilio, l'ermeneutica gioachimita era guardata con notevole interesse negli ambienti della Curia pontificia e che essa era utilizzata per motivare la nuova, complessa presenza degli Ordini mendicanti all'interno della Chiesa romana. Secondo la visione gioachimita, minori e predicatori ricoprivano un ruolo escatologico di estrema importanza in quanto massimi oppositori all'Anticristo, come venne messo in luce nel testo della bolla di canonizzazione di Domenico, *institutor* dei frati predicatori (3 luglio 1234), nella cui stesura è ipotizzabile un intervento diretto di Giuseppe di Fiore.

La Curia pontificia non fu l'unico ambiente che utilizzò gli scritti di Gioacchino per giustificare la nuova, massiccia presenza degli Ordini mendicanti. Gli stessi vertici dei due Ordini fecero dell'abate calabrese e della sua complessa esegesi biblica i riferimenti teorici più significativi della loro identità. Esempio in que-

sto senso la lettera che Giovanni di Parma, ministro generale dei minori, e Umberto di Romans, maestro generale dei predicatori, scrissero congiuntamente esaltando il ruolo divinamente riservato ai loro due Ordini nel tempo delle tribolazioni escatologiche finali, ormai imminenti.

La lettera risale al 2 febbraio del 1255. Nel medesimo anno scoppiò il cosiddetto 'scandalo del Vangelo eterno', episodio rilevante dello scontro tra i maestri secolari e mendicanti dell'Università di Parigi. Il frate minore Gerardo da Borgo San Donnino, lettore in Teologia all'Università di Parigi, secondo la *Cronaca* di Salimbene di Adam convinto gioachimita da diverso tempo, nel 1254 aveva diffuso nella città transalpina un suo scritto, l'*Introducorius in Evangelium aeternum*, in cui sosteneva che le tre opere principali di Gioacchino (la *Concordia*, l'*Expositio in Apocalypsim* e lo *Psalterium decem chordarum*) avrebbero sostituito la Sacra Scrittura in vigore fino ad allora, costituendo appunto il Vangelo eterno di cui parla l'Apocalisse. Nella sua *Introduzione* a una sintesi delle tre opere egli, oltre ad esaltare la figura del calabrese, difese il proprio Ordine ed enfatizzò la figura del fondatore Francesco, secondo le linee già delineate nell'apocrifo *Super Hieremiam*, sostenendo che nei frati minori andava riconosciuto uno degli Ordini profetizzati da Gioacchino e che l'Assisiata andava identificato con l'angelo con il sigillo del Dio vivente (*Apc* 7, 2). Grazie a Francesco, Dio aveva rinnovato la vita apostolica ed egli aveva ricoperto, in rapporto al terzo *status* gioachimita, il posto che Cristo ebbe nel secondo *status*. Motivi non certo secondari dello scritto erano poi le aperte e radicali critiche contro i prelati ecclesiastici e il clero secolare nel suo complesso.

Era ovvio che, nel più vasto contesto dello scontro tra maestri secolari e mendicanti per il controllo delle cariche universitarie, contro l'opera di Gerardo si scagliassero gli strali dei secolari. Essi denunciarono al pontefice Alessandro IV l'opera di Gerardo. Il papa insediò ad Anagni una commissione cardinalizia, di cui facevano parte Hugue di Saint-Cher, Odon de Châteauroux e Stefan di Vancsa, a cui si aggiunse in un secondo tempo il vescovo di Acri Fiorenzo. La commissione condannò l'*Introducorius* di Gerardo, per la presenza continua di *errores et fatuitates*. Due anni più tardi, nel 1257, anche il nuovo generale dell'Ordine dei minori, frate Bonaventura da Bagnoregio, intervenne nella vicenda, privando Gerardo dell'incarico di *lector* e della facoltà di predicare e di confessare. La sua opera fu distrutta e Gerardo, non accettando di riconoscere i suoi errori e di pentirsi, fu condannato al carcere a vita.

La commissione di Anagni non si limitò all'esame dell'*Introducorius* del *lector* dei minori, ma analizzò anche le diverse opere di Gioacchino, sia le principali, sia le minori (*De articulis fidei*, *Liber figurarum*). Non si giunse a una condanna, ma solo a una presa di distanza: secondo i cardinali della commissione, in esse vi erano «plurima curiosa, inutilia et inepta», ma non veri e propri errori. Ad una condanna formale e decisa si giunse solo qualche anno più tardi, in un Concilio tenuto nell'arcidiocesi di Arles dall'arcivescovo Fiorenzo, che come vescovo di Acri aveva partecipato alla commissione di Anagni. Egli, nel 1263, sottopose al Concilio riunito nella sua diocesi i passi condannabili delle opere di Gioacchino e ne proibì la lettura e la diffusione sotto pena di scomunica.

Anche al di là del giudizio negativo espresso nel Concilio di Arles, la commissione di Anagni e la condanna di Gerardo di Borgo San Donnino segnarono una netta svolta nell'atteggiamento dei minori nei confronti di Gioacchino e del gioachimismo. Sotto la guida di Bonaventura da Bagnoregio furono sradicati le idee e gli orientamenti gioachimiti diffusi al vertice e alla base dell'Ordine, che erano tra i motivi delle critiche da parte dei secolari. Lo stesso Giovanni da Parma, indicato da Salimbene da Parma come *maximus ioachita*, fu duramente colpito. Nel 1262 Bonaventura – che peraltro nelle sue opere utilizzò egli stesso elementi della teologia di Gioacchino – lo convocò presso Città di Castello, per sottoporlo a un esame di tipo inquisitoriale che terminò con la

sua condanna al carcere perpetuo, approvata anche da Giovanni Gaetano Orsini, nuovo cardinale protettore dell'Ordine – futuro papa Niccolò III. Solo l'intervento del cardinale Ottobono Fieschi – futuro papa Adriano V – fece sì che Giovanni potesse ritirarsi presso l'eremo di Greccio, dove morì nel 1289.

A partire dagli anni immediatamente successivi, si aprì una nuova e diversa fase del gioachimismo. Di essa fu interprete in particolare l'ala radicale dell'Ordine dei minori, i cosiddetti 'spirituali', tra i quali figuravano come elementi di spicco il teologo Pietro di Giovanni Olivi, un suo allievo, Ubertino da Casale, e Angelo Clareno. Il gioachimismo divenne una delle armi utilizzate nella lotta contro la dirigenza dell'Ordine, il fondamento teorico tramite cui giustificare teologicamente la propria sofferenza e persecuzione da parte dei frati della comunità e la chiave esegetica per fondare l'attesa di una nuova età. Protagonista di questa nuova fase fu Pietro di Giovanni Olivi. Attraverso la scansione della storia presentata dall'abate calabrese, l'Olivi rilesse le vicende storiche più recenti, e in particolare il percorso compiuto dall'Ordine minoritico nel corso del secolo. Nell'ambito dello scontro che si apriva, a partire dal secondo Concilio di Lione (1274), tra le due ali dell'Ordine, quella della comunità e quella degli 'spirituali', le suggestive visioni dell'Apocalisse e la loro interpretazione gioachimita rappresentarono lo strumento teologico che permise agli 'spirituali' di dare un senso alle proprie sofferenze di minoranza perseguitata. Nel contempo, esse fornirono le ragioni per una fiduciosa attesa di rinnovamento. Nel descrivere la situazione della Chiesa alla fine del quinto *status* della storia (il sesto era quello aperto da Francesco d'Assisi), Olivi utilizzò espressioni delle opere di Gioacchino, diffuse poi anche attraverso gli scritti pseudo-gioachimiti. Circa i mali che avevano colpito la Chiesa in quel periodo (*laxatio*, movimenti ereticali, ipocrisia), egli sottolineò in particolare i guasti all'interno del clero e del mondo monastico, al punto che l'*ecclesia* andava ormai designata più come Babilonia che come Gerusalemme, più come *synagoga reproborum* che come *Ecclesia Christi*. Per effetto del prevalere del male, la Chiesa del tempo poteva essere caratterizzata come *Babylon meretrix* o *ecclesia carnalis*.

Nonostante una visione così negativa, Olivi si sforzò di mantenere le sue concezioni in linea con l'ortodossia romana. Egli non aderì mai alle posizioni di coloro che accusavano la Chiesa romana di essere la grande meretrice descritta nell'Apocalisse, e non contestò mai la legittimità delle istituzioni ecclesiastiche. Esempio è, in questo senso, il suo atteggiamento nei confronti di Bonifacio VIII, riconosciuto sempre come papa legittimo, al contrario di altri 'spirituali'. Ciononostante, a partire dal 1282, tra i frati della cosiddetta comunità si cominciò a discutere del fatto che Olivi potesse essere considerato eretico. Una commissione di sette frati dell'Università di Parigi condannò come eterodosse trentaquattro sue affermazioni. Il capitolo generale dei minori, convocato a Montpellier nella Pentecoste del 1287, ascoltò la difesa dell'Olivi e lo sciolse da ogni accusa. Olivi morì nel 1298 e ben presto la sua tomba divenne meta di pellegrinaggi e luogo in cui si diceva avvenissero miracoli. Le sue opere cominciarono a circolare anche in volgare. Il 6 maggio 1312 il Concilio di Vienne promulgò il decreto *Fidei catholicae fundamentum*, in cui furono esaminate tre tesi teologiche sostenute dall'Olivi, ma non si giunse ancora a una condanna esplicita. Tale condanna giunse con papa Giovanni XXII (1316-1334), quando ormai Olivi era diventato una delle autorità a cui si rifacevano non solo gli 'spirituali', ma anche i sostenitori dell'imperatore Ludovico il Bavaro, in contrapposizione alle posizioni del papato. La tomba dell'Olivi fu distrutta nel 1318 e i suoi resti furono dispersi per evitare qualsiasi forma di culto; ancora nel 1326, diverse posizioni espresse nella *Lectura super Apocalypsim* vennero condannate come eretiche.

Tra i più attenti discepoli dell'Olivi, nel periodo in cui egli insegnò Teologia nello *Studium* di Firenze, vi fu Ubertino da Casale (Casale Monferrato, 1259-ca. 1330). Ubertino giunse ad essere convocato direttamente da papa Benedetto XI, gli fu proibito

to di predicare e ordinato di ritirarsi sulla Verna. Qui, nel corso del 1305, scrisse la sua opera più nota, l'*Arbor vitae crucifixae Jesu Christi*, nella quale espose la sua interpretazione apocalittica della storia della Chiesa, ricalcata sulla scansione della storia propria di Gioacchino e influenzata dalla teologia e dalla spiritualità di Olivi. Ubertino intese richiamare i suoi lettori sull'avvento di una ormai prossima età di pace, durante la quale la Chiesa sarebbe stata finalmente guidata da un pastore povero e umile (il cosiddetto papa 'angelico'), che avrebbe restituito alla sede pontificia quella autorevolezza che la condotta corrotta dei papi del tempo aveva minato. La sua visione gioachimita si dimostrò assai più radicale rispetto a quella di Olivi, a cui pure si riferiva puntualmente. Il diverso atteggiamento di Ubertino rispetto al suo maestro circa la gerarchia ecclesiastica è evidente nel fatto che egli arrivò a identificare le due incarnazioni dell'Anticristo – la *bestia ascendens de mari* e la *bestia ascendens de terra* di *Apc* 13, 1-2 e *Apc* 13, 10 sgg. – con i due ultimi pontefici, Bonifacio VIII e Benedetto XI. Al pari di altri 'spirituali', egli rifiutò apertamente l'obbedienza a questi due papi. Solo un papa esemplare, rappresentato simbolicamente dall'angelo che annuncia la caduta di *Babylon* (*Apc* 18, 1-2), avrebbe colmato il vuoto apertosi con la rinuncia di Celestino V e l'elezione di papa Bonifacio. L'opera di Ubertino sollevò scandalo e il suo autore fu scomunicato, non prima tuttavia di ricoprire (1307) la funzione di inquisitore e in tale veste di condannare frate Bentivenga da Gubbio, a capo della corrente italiana del Libero Spirito. Consultato più volte dai pontefici per la questione della povertà mendicante, prima da Clemente V, poi da Giovanni XXII, nel 1309-1310 Ubertino si schierò su posizioni favorevoli all'assoluta povertà di Cristo, a cui dovevano essere vincolati i minori, e per questa sua posizione, non gradita al pontefice, fu affidato alla custodia del cardinale Giacomo Colonna. Nel 1317 Giovanni XXII lo convocò nuovamente, e dapprima gli impose di ritirarsi nel convento di Liegi, poi di lasciare l'Ordine dei minori e di entrare tra i benedettini. Nel 1322 infine, ancora di fronte al pontefice ad Avignone, si schierò su posizioni più morbide, che tuttavia furono rifiutate dal capitolo generale convocato da Michele da Cesena, che prese invece posizione a favore della assoluta povertà di Cristo e degli Apostoli. Per Ubertino tuttavia, i problemi con l'autorità del pontefice non erano ancora finiti, dal momento che nel 1325 egli fu nuovamente scomunicato per la sua difesa del pensiero dell'antico maestro, Pietro di Giovanni Olivi. Rientrò in Italia al seguito di Ludovico il Bavaro e morì, forse assassinato, nel 1330.

La linea di pensiero apertasi con Gioacchino non esaurì la sua carica nel XIV secolo. Diversi gruppi si rifecero al suo pensiero, ma il contatto con le opere autentiche o attribuite all'abate calabrese si fece sempre più inconsistente. Il nesso genetico con Gioacchino era costituito dalle opere di Pietro di Giovanni Olivi, l'autore verso i cui scritti (in latino in volgare) guardarono sia gli 'spirituali' sia i fraticelli, nel Sud della Francia, in Catalogna e in diverse zone della Spagna.

(V. DE FRAJA)

Vedi anche

Benedetto XI, papa; Bonifacio VIII, papa; Clemente V, papa; Concilio di Vienne; Concilio Laterano IV; Francescani, età medievale; Fraticelli; Gerardo da Borgo San Donnino; Giovanni XXII, papa

Bibliografia

CCED, DE FRAJA 1999, DE FRAJA 2006, DENIFLE 1885, GRUNDMANN 1997, MCGINN 1985, PAOLINI 1998, POTESTÀ 1991, POTESTÀ 2004, POTESTÀ 2004(a), REEVES 1969, RUSCONI 2001, TÖPFER 1964.

Gioberti, Vincenzo - *La formazione cattolica, le 'tentazioni settarie' e il ritorno all'ortodossia*. Vincenzo Gioberti nacque a Torino il

5 aprile 1801. Compì gli studi presso gli Oratoriani e si iscrisse alla facoltà di Teologia dell'Università di Torino. Si laureò in Teologia nel 1823 e fu ordinato sacerdote nel 1825. Conseguì l'aggregazione alla facoltà teologica torinese con una dissertazione dal titolo *De Deo et naturali religione* e nel 1826 fu nominato cappellano alla corte di re Carlo Felice, a Torino. Il periodo che va dal 1826 alla condanna all'esilio appare agli studiosi piuttosto confuso. Gioberti elaborò un pensiero indipendente e fu tentato dalla prospettiva panteistica. Aderì segretamente a una setta di tipo carbonaro, e successivamente simpatizzò per il movimento della Giovane Italia di Giuseppe Mazzini. Il gusto per le posizioni esegetiche e teologiche personali, o meglio per ardite interpretazioni della religione cristiana al limite dell'eterodossia, lo posero ben presto in una posizione di emarginazione. Quando re Carlo Alberto scatenò una persecuzione contro gli aderenti alle società segrete, Gioberti venne arrestato, privato della carica di cappellano e mandato in esilio. Si rifugiò a Parigi e poi a Bruxelles. Nel primo periodo dell'esilio, con lo pseudonimo di Demofilo, inviò a Mazzini una lettera aperta nella quale dimostrava piena adesione alle idee repubblicane, deistiche e anche forse panteistiche. Il documento gli fu sempre rinfacciato come prova di un atteggiamento di fondo eterodosso e rivoluzionario.

Divenuto docente di Filosofia presso un Istituto privato retto dall'italiano Pietro Gaggia a Bruxelles, rimase in quella posizione subordinata e modesta fino al 1845. Accontentandosi di uno stipendio decisamente piccolo, e compiendo qua e là lavori legati alla sua attività letteraria, Gioberti condusse un'esistenza nascosta, lavorando a delineare un suo sistema filosofico. Esso fu abbozzato dallo scritto *Teorica del sovrannaturale* (1838), ed approfondito nell'altra opera più ampia, *L'introduzione allo studio della filosofia* (1840). Rivedendo le sue posizioni panteistiche, in questi due lavori fondamentali Gioberti asseriva una filosofia della creazione e dell'intuito da parte dell'uomo del Dio creatore. Tale posizione ontologista combatteva tanto il soggettivismo quanto il sensismo e riteneva di fondare in modo indubitabile la filosofia della trascendenza. Una parte dell'umanità nei tempi antichi aveva misconosciuto il messaggio divino della creazione e della rivelazione: soprattutto il pensiero orientale aveva preferito la 'scorciatoia' del panteismo e del monismo acosmico a un armonico rapporto tra creatura e creatore. Gioberti polemizzò contro Rosmini per interposta persona, accusando il pensatore di Rovereto di soggettivismo, nell'opera *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini* (1841, in un vol.; 1843, in tre voll.). Una serie di scritti che sviluppavano le sue tesi principali (*Del Bello; Del Buono*; scritti su Félicité Robert de Lamennais e Victor Cousin), in francese e in italiano, resero Gioberti noto in Italia e in Francia.

Approfondendo la sua filosofia della creazione, Gioberti cercò di giustificare il primato del pensiero cattolico in un'opera nella quale esaltava il ruolo centrale della nazione italiana nel rispetto e nella divulgazione della concezione della trascendenza divina e della creazione. Il popolo italiano aveva sempre concepito una posizione ortodossa verso il cristianesimo, anzi aveva favorito lo sviluppo del cattolicesimo. In questo senso Gioberti parlava di un primato morale e civile della nazione italiana. La tesi fu divulgata nel lavoro *Del primato morale e civile degli italiani* (Bruxelles 1843) con un importante corollario politico: visto che il primato dell'Italia sulle altre nazioni del mondo si era esercitato in diversi campi rilevanti, come la teologia, la filosofia, le lettere e le scienze, il diritto e la storiografia, non era per nulla velleitario parlare della necessità di unire le forze morali e politiche degli italiani nel nome della loro visione cattolica, e tentare l'unificazione statale, nel segno di un accordo federale tra i diversi Stati, sotto l'egida del papa di Roma, autorità morale indiscutibile.

La tesi del *Primato* fu condivisa da parecchi esponenti del movimento moderato, di impronta cattolica, che si stava delineando in Italia dopo il 1840, il quale auspicava una sorta di concordia sulle idee dell'indipendenza e delle libertà politiche. Gioberti coagulò

queste forze e provocò un ampio dibattito intorno alla proposta di realizzare un'Italia federale sotto l'egida del papa. Le rivendicazioni di libertà non erano prudentemente avanzate, ma si capiva che l'iniziativa dei principi italiani non poteva bastare nell'unificazione degli italiani anche nel pensiero. Gioberti meditò di fare un passo avanti: nello scritto che avrebbe dovuto essere una sorta di introduzione al *Primato*, i *Prolegomeni al Primato*, si preoccupò di analizzare le forze che avrebbero dovuto favorire e quelle che avrebbero potuto contrastare il movimento verso un'indipendenza che non andava disgiunta dalle libertà politiche e di coscienza. Gioberti criticò ampiamente il comportamento della Compagnia di Gesù la quale, nonostante avesse subito nel 1773 un provvedimento di soppressione, si era ripresentata dopo la ricostituzione del 1814 professando posizioni egualmente autoritarie come in passato, le quali frenavano le aspirazioni dei popoli all'indipendenza nazionale. La causa di questa sordità verso il pensiero liberale si poteva compendiare nel difetto che aveva sempre accompagnato la storia di questo grande Ordine religioso: la ricerca di una potenza tutta propria, di un dominio sulle coscienze nella Chiesa. Gioberti considerava il 'gesuitismo' come uno dei mali più gravi della Chiesa, e auspicava una correzione di rotta.

La polemica contro i gesuiti colse nel segno: parecchi in Italia ed all'estero si chiedevano come avrebbe potuto reagire il potente Ordine di fronte al tentativo dei cattolici liberali di coniugare libertà politica e civile e fede religiosa assoluta. Le reazioni dei gesuiti furono risentite; il padre napoletano Carlo Maria Curci, ad esempio, rispose a Gioberti rivendicando nel lavoro *Fatti e argomenti in risposta alle molte parole di Vincenzo Gioberti intorno ai Gesuiti nei Prolegomeni del Primato* (Napoli, 1845, poi Modena, 1846, e Imola, 1847) la correttezza del comportamento della Compagnia dalla sua fondazione al tempo presente, e accusando Gioberti di aver mistificato molti fatti. Gioberti preparò una risposta compiuta, considerando che Curci, all'apparire del *Primato*, era parso favorevole al testo (ne aveva promosso un'edizione a Benevento nel 1844), mentre in seguito si era mostrato succube alla parte più retriva del suo Ordine. La reazione crebbe smisuratamente e così tra il 1846 ed il 1847 Gioberti pubblicò a Losanna un'opera di cinque volumi impegnata a mostrare che esisteva nel cattolicesimo una tendenza invincibile contro il progresso e contro una visione di libertà, incarnata dal 'gesuitismo'. Nel *Gesuita moderno* egli esaltava le forze che avevano pensato alla Chiesa nei termini di una comunità favorevole al progresso umano e religioso.

Lo scritto fu accolto con un certo favore, essendo salito sul trono pontificio Pio IX (1846), che aveva avviato caute riforme politiche negli Stati della Chiesa. Si sapeva dell'ostilità di molti gesuiti alle idee liberali e si pensava che una requisitoria così decisa contro la Compagnia avrebbe ridimensionato il suo potere. Di tale convincimento furono coloro i quali, pur non approvando le esagerazioni dell'opera giobertiana, ritenevano indispensabile che nel momento delicato delle riforme il giudizio dei conservatori venisse ridimensionato: l'opera in tal modo poté circolare anche a Roma.

L'impegno del biennio 1848-1849 e l'espansione del neoguelfismo

Il partito gesuitico in ambito cattolico reagì con preoccupazione agli attacchi giobertiani. Pervennero al Sant'Uffizio diverse denunce, di privati e di vescovi, e segnalazioni di malcontento: di fronte a questi elementi prevalse nelle riunioni della Congregazione una linea prudente, in quanto non appariva conveniente condannare l'autore, popolarissimo soprattutto tra il basso clero. Tuttavia venne investita la Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari al fine di ottenere da Gioberti una sorta di ritrattazione dei punti più offensivi del *Gesuita*. Tale Congregazione, una *task force* della Chiesa romana per i problemi legati ai rapporti con gli Stati, fu convocata in via straordinaria dal suo prefetto, il cardinale Luigi Lambruschini, persona dotata di grande esperienza, ma ostile alla politica papale delle riforme, che riteneva utile in quel momento cercare di smorzare gli effetti della popolarità

di Gioberti. Nella riunione del 5 febbraio 1848 i cardinali Lambruschini, Pietro Ostini, Antonio Francesco Orioli, Angelo Mai e il segretario della Congregazione, monsignor Giovanni Corboli Bussi, noto come diplomatico prudente ed aperto alle problematiche dell'unificazione italiana, convennero che alcune parti del *Gesuita* non erano accettabili, e che vi erano punti piuttosto dubbi sotto il profilo dell'ortodossia. Furono d'accordo nell'inviare una lettera all'autore in Francia, dove si diceva trovarsi, e incaricarono l'arcivescovo di Cambrai, il cardinale Pierre Giraud, di contattare Gioberti per ottenere, se possibile, una ritrattazione sui punti controversi del libro. L'incarico si risolse in un fallimento, in quanto Gioberti nella primavera del 1848 era partito per l'Italia, e stava compiendo un giro trionfale nelle diverse regioni della Penisola. La notizia di Parigi comunicò di non poter compiere quanto era stato richiesto ed inviò il plico alla Segreteria di Stato vaticana. Nel corso di un'udienza presso Pio IX, il 25 maggio 1848, Gioberti venne avvisato del fatto che erano stati formulati rilievi al *Gesuita* e che era stato invitato a una ritrattazione dalla Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari. La raccomandazione restò lettera morta; Gioberti era impegnato in altre incombenze e il papa non riteneva di forzarlo a qualcosa che poteva suonare come una sconfessione da parte della Chiesa delle sue prospettive. In quella primavera agitata, tra Gioberti e i gesuiti, Pio IX mostrò di preferire Gioberti, anche per il fatto che il cappuccino Giusto da Camerino, su suo mandato, aveva steso un giudizio sul *Gesuita* dal quale traspariva una valutazione abbastanza positiva (pur con parecchi 'distinguo').

Durante l'esilio di Gaeta Pio IX mutò parere su Gioberti e sul libro. Egli venne indotto con accortezza dai prelati del suo *entourage*, i quali contavano di spingere il papa verso posizioni di intransigenza politica, alla lettura di un nuovo libro di Curci (*Una divinazione sulle tre ultime opere di Vincenzo Gioberti, I Prolegomeni, Il Gesuita moderno e l'Apologia*, Parigi 1849, 2 voll.), che conteneva un esame a tutto campo dell'antigesuitismo giobertiano interpretato come sostanziale anticattolicesimo. Durante la lettura Pio IX si rammarcò di non aver capito molto del *Gesuita*, e di aver dato credito alla prudente valutazione positiva del padre Giusto da Camerino: la conseguenza fu il proposito di agire al più presto contro il pensatore piemontese, il cui pensiero ecclesiologico gli appariva ora pericoloso.

Nel frattempo, dopo aver ripreso gli argomenti antigesuitici nell'*Apologia del libro intitolato Il Gesuita moderno, con alcune considerazioni intorno al Risorgimento italiano* (1848), a conclusione del suo viaggio per l'Italia Gioberti si era ristabilito a Torino. Iniziò allora un frenetico impegno politico, nel quale portò avanti il progetto per l'unità federale dell'Italia, e sostenne la necessità della guerra all'Austria. Designato il 13 dicembre 1848 a formare un nuovo governo, propugnò la ripresa della guerra contro l'Austria. Inoltre concepì il progetto di restaurare il potere di Pio IX a Roma con le armi piemontesi, al fine di evitare interventi stranieri. Fu subissato dalle critiche, poiché la sua offerta di aiuto al papa non teneva conto di una situazione ormai compromessa. Dovette dimettersi il 19 febbraio 1849. Dopo l'esito disastroso della ripresa della guerra contro l'Austria, Gioberti fu inviato come plenipotenziario straordinario presso il governo francese, per le trattative della pace con l'Austria. Non riuscendo a ottenere alcun favore dalla Francia per la causa del Regno di Sardegna, si dimise dall'incarico, il 5 maggio 1849. Rimase a Parigi come privato cittadino, in un secondo esilio.

La condanna del Gesuita moderno davanti all'Indice

Nei giorni in cui maturava l'abbandono definitivo da parte di Gioberti della politica militante avvenne un fatto nuovo. Venne aperta dalla Congregazione dell'Indice una procedura contro due opere di Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* e *La Costituzione secondo la giustizia sociale*. Durante la primavera del 1849 la Congregazione si riunì in tutta fretta a Napoli, per solle-

citazione del cardinale Lambruschini. Era chiaro l'intento di agire rapidamente contro Rosmini delegittimandolo di fronte al papa ed alla Curia. Quale prefetto (al posto del cardinale Angelo Mai, dimissionario) fu designato il cardinale Giacomo Brignole, ligio ai voleri di Lambruschini. Per esaminare gli scritti la Congregazione scelse due propri consultori, che stavano a Napoli, e, in via straordinaria, altri quattro consultori nelle persone di alcuni docenti del seminario di Napoli. Poiché neppure il segretario della Congregazione era presente a Napoli (il domenicano Tommaso Antonino Degola era a Roma, ammalato), Brignole nominò come segretario monsignor Pietro Giannelli, della Nunziatura di Napoli. I consultori si riunirono nel convento di San Domenico Maggiore il 29 maggio 1849 e furono d'accordo nel condannare le opere di Rosmini per le teorie politiche e antropologiche pericolose che vi venivano esposte. I pochi cardinali della Congregazione presenti a Napoli (Brignole, Lambruschini, Mai, Mattei, Orioli, Luigi Vannicelli Casoni), riuniti il giorno dopo al Collegio del Caravaggio, dimora di Lambruschini, convennero che le opere rosminiane andavano condannate. Lambruschini sostenne a questo punto che sarebbe stato conveniente accomunare nella condanna Rosmini e altri due esponenti del pensiero cattolico che erano stati criticati per i loro atteggiamenti riformistici: Gioberti e Gioacchino Ventura di Raulica. Senza un'istruttoria preliminare, facendo vago riferimento a decisioni di condanna degli scritti di questi autori prese in precedenza, il 30 maggio 1849 i cardinali condannarono, oltre ai due scritti di Rosmini, il *Gesuita moderno* e il *Discorso sui morti di Vienna* di Ventura. Nei verbali della riunione si afferma con chiarezza il motivo di queste ulteriori inclusioni nell'*Index librorum prohibitorum*: non lasciare solo Rosmini in una condanna che poteva venire interpretata per un provvedimento *ad personam*.

Il provvedimento contro Gioberti aveva una debole giustificazione nella riunione della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari del 5 febbraio 1848. Lambruschini, che era stato prefetto di quella Congregazione, poteva asserire di fronte ai suoi colleghi che Gioberti era già stato condannato da una Congregazione romana, non avendo ottemperato all'intimazione di correggere i suoi eccessi antigesuitici. In verità in quell'occasione non c'era stata alcuna condanna ufficiale, ma i cardinali avevano solo rilevato punti non chiari e pericolosi nell'opera, ed avevano esortato l'autore alla correzione. La mancata emendazione del testo da parte di Gioberti non poteva configurare una sorta di 'condanna implicita'. Ben lo sapevano, oltre a Lambruschini, anche Mai e Orioli, che erano stati presenti. Mutando per convenienza le carte in tavola, Lambruschini provocava una condanna che appariva in tal modo esemplare, ma che violava tutte le norme procedurali della Congregazione.

Delle decisioni dell'Indice Gioberti venne a sapere piuttosto tardi. In diverse lettere e dichiarazioni non intese fare alcuna sottomissione. Una lettera a Luigi Pacchiani, parroco di Lari, in provincia di Firenze, del 4 marzo 1850, da Parigi, respinse al mittente la sentenza, dichiarando che la condanna era rivolta alla sua persona per motivi politici, e che la Chiesa romana non poteva in questo caso avere nessuna autorità. Gioberti arrivò addirittura a stigmatizzare la sottomissione di Rosmini alla condanna delle sue opere.

L'esame di tutte le opere davanti alla Congregazione dell'Indice

Quando il testo della condanna di Rosmini, Gioberti e Ventura fu reso noto, vasta fu l'eco e parecchie furono le prese di posizione che l'approvarono. Il 4 ottobre 1849 uno dei principali avversari di Gioberti, il cardinale Ignazio Giovanni Cadolini, arcivescovo di Ferrara, che nel 1848 aveva denunciato il filosofo al Sant'Uffizio, presiedendo una riunione dei vescovi dell'Emilia-Romagna fece approvare una lettera aperta diretta a Pio IX nella quale al plauso per la condanna dei tre «ingegni traviati» si univa la richiesta pressante di una condanna di tutta la produzione di Gioberti. Il papa non chiedeva di meglio: insoddisfatto della sola condanna del *Ge-*

suita, voleva che il filosofo, il quale ai suoi occhi tanto aveva ingannato i fedeli con il suo apparente atteggiamento di fedeltà alla Chiesa, fosse condannato in tutte le sue opere. Così il 20 novembre 1849 scrisse una lettera al cardinale Brignole per pregarlo di riunire la Congregazione dell'Indice e di prendere provvedimenti di condanna delle opere. Pio IX intendeva punire Gioberti per avere carpito la sua buona fede, e indicava già al prefetto Brignole l'esito del processo. Ma le cose non erano tanto semplici. La condanna ora verteva sulle opere filosofiche di Gioberti, che erano molte e difficili. Inoltre non tutti i cattolici che avevano voce in capitolo nella Chiesa erano convinti dell'eterodossia delle dottrine giobertiane: l'ontologismo di Gioberti aveva convinti seguaci.

Il segretario della Congregazione dell'Indice, il domenicano padre Angelo Vincenzo Modena, condivideva i dubbi sulla possibilità di condannare in blocco le opere di Gioberti. Assegnò comunque la loro lettura a tre consultori: il minore conventuale Giovanni Battista Tonini, il domenicano Giacinto De Ferrari e il minore osservante Antonio Maria Fania da Rignano. I primi due consegnarono abbastanza presto i loro voti, con la conclusione che i testi di Gioberti andavano condannati. Fania invece impiegò parecchio tempo e formulò un voto molto ampio nel quale dichiarò l'assoluta ortodossia degli scritti giobertiani e sostenne anzi la loro utilità come difesa del cristianesimo contro la montante incredulità. Data una certa divisione nei giudizi, padre Modena volle interpellare altri due consultori, e designò il curiale monsignor Angelo Fazzini, da poco inserito tra i consultori, chiara espressione del partito degli intransigenti antigiobertiani, e il barnabita padre Carlo Vercellone, storico, biblista, che si presumeva seguace in filosofia del pensiero del cardinale Giacinto Gerdl, e cioè dell'ontologismo.

Di fronte a questa lenta procedura forte era l'impazienza del papa, e non solo. Portavoce della delusione per le procedure della Congregazione dell'Indice, che non faceva fare al processo passi significativi, si fece il gesuita Giovanni Perrone, docente di Teologia al Collegio romano, esponente di un moderato tomismo, ma estimatore di Rosmini. Perrone, probabilmente in accordo con alcuni cardinali e comunque su mandato del generale dei gesuiti, propose di trasferire la pratica alla Congregazione del Sant'Uffizio, più idonea a giudicare del pensiero di un filosofo così famoso. Il papa, anche in questo caso, si comportò in un modo che rivelava il suo sentimento di inferiorità nei confronti dei gesuiti, che non gli perdonavano di averli abbandonati nel periodo della primavera 1848, quando erano stati di fatto espulsi da Roma, e quando parecchi Stati avevano decretato ufficialmente la loro cacciata. Accettando la proposta di Perrone, estraneo alle due Congregazioni, il papa si mostrava arrendevole nei confronti della Compagnia. Un'ulteriore prova di ciò sta nel fatto che egli aveva affidato a Curci, che lo aveva raggiunto a Napoli per la preparazione della «La Civiltà Cattolica», il compito di stendere un altro voto che riguardasse i «progetti anticristiani» di Gioberti. Curci aveva preparato un documento con giudizi tratti esclusivamente sul *Gesuita moderno*, opera che non rientrava tra quelle da esaminare. Evidentemente il papa intendeva chiudere la questione riguardante la condanna del *Gesuita*, pronunciata nel 1849, senza neppure una riga di voto da parte di consultori.

Il processo davanti alla Congregazione del Sant'Uffizio

Il segretario Modena, avvertito dal papa dell'intenzione di passare la pratica riguardante Gioberti al Sant'Uffizio, cercò di resistere. Convocò una riunione dei consultori per il 25 maggio 1851, giustificandosi davanti all'assessore, monsignor Prospero Caterini. Modena segretamente sperava che le diverse posizioni dei consultori avrebbero configurato un nulla di fatto. Di fronte a tre voti per la condanna (Tonini, De Ferrari e Fazzini) e a due voti per la assoluzione piena (Fania da Rignano e Vercellone), e di fronte a una esigua maggioranza espressa dal collegio dei consultori per la condanna, Modena sperava che la pratica si sarebbe insabbiata.

Si sbagliava. Il papa non si mostrò preoccupato per l'esistenza di un certo numero di consultori favorevoli alla «dimissione» delle opere giobertiane. I risultati contrastati, con tutti i testi e i voti, furono trasmessi al Sant'Uffizio. Il papa esprime il desiderio che una riunione plenaria dei cardinali dell'Indice e del Sant'Uffizio decidesse la condanna.

Il Sant'Uffizio ricevette il risultato della discussione dell'Indice, ma non le opere di Gioberti da esaminare. Con senso dell'umorismo, Modena avvertì il suo omologo Caterini che di opere di Gioberti lui ne aveva soltanto alcune e che le altre si sarebbero dovute acquistare dai librai romani, che non ne erano sprovvisti, data la richiesta e dato che per anni nessuna accusa di eterodossia le aveva toccate. Nei fatti il Sant'Uffizio non nominò propri consultori, e si avvale dei voti già redatti presso l'Indice. Si chiese solo un supplemento al voto di Tonini, che era assai esiguo, e si accettò un breve, informale giudizio sulla dannabilità degli scritti di Gioberti da parte di Perrone (del quale ci restano i giudizi sui voti di Fania e Vercellone, spietatamente postillati). Si incaricò infine De Ferrari di fare un voto suppletivo, che desse conto dell'ultima opera di Gioberti, *Del rinnovamento civile d'Italia*, uscita a Parigi e a Torino a metà del 1851. De Ferrari confermò anche per questo scritto un giudizio negativo. Si perse così l'occasione di dare del più recente lavoro giobertiano un giudizio adeguato, viste anche le novità delle tesi proposte, di certo non tenere nei confronti del papato e del suo potere temporale, ma di notevole spessore culturale. Nessuno si accorse del profondo mutamento di Gioberti nelle valutazioni riguardanti il problema italiano e la stessa Chiesa.

La Congregazione del Sant'Uffizio, allargata ai cardinali dell'Indice, si riunì il giorno 14 gennaio 1852, e deliberò di condannare tutte le opere del filosofo torinese. I cardinali Vincenzo Macchi, Lambruschini, Mario Mattei, Costantino Patrizi, Orioli, Gabriele Ferretti, del Sant'Uffizio; e Lodovico Altieri, Antonio Maria Cagiano de Azevedo, Pietro Marini e Giuseppe Bofondi, dell'Indice, si espressero per una condanna severa. I cardinali Castruccio Castracane, del Sant'Uffizio, e Mai, che apparteneva a entrambe le Congregazioni, chiesero una dilazione del provvedimento. Essi in sostanza espressero il dubbio che tutte le opere andassero condannate, visto che sul piano metafisico non esistevano precise indicazioni dei consultori che premevano contro Gioberti. Il solo consultore Fazzini, pur confusamente, aveva indicato nella dottrina dell'intuito dell'Essere reale nel suo atto creatore una posizione panteistica, al modo del panteismo antico e medievale. Pochissimi cardinali conoscevano le opere giobertiane, e quindi si fecero guidare dai giudizi dei consultori. Di fronte agli argomenti molto pacati di Vercellone, che escludevano la condanna di dottrine come quelle ontologistiche che la Chiesa aveva sempre approvato e che erano state formulate da pensatori come Nicolas Malebranche e Gerdil, e di fronte alle asserzioni di Fania, motivate da citazioni che parlavano di una posizione ortodossa delle dottrine di Gioberti, i cardinali scelsero le tesi ben più deboli dei tre consultori favorevoli alla condanna.

Nel verbale della riunione, rimasto sconosciuto fino all'apertura dell'ACDF, si legge: «Tutti gli Eminentissimi sono stati di parere di proibire tutte le opere di Gioberti; si sono indotti a tale sentimento perché in tutte le dette opere si contengono espressioni e concetti che sempre danno a vedere i principj e le massime già chiaramente indicate e riconosciute per perniciose». La sentenza di condanna, poi, suona così in latino: «Dicimus et declaramus in memorati auctoris operibus reperiri et re vera esse propositiones: respective falsas, erroneas, non pias, simplicium mentium seductrices, disciplinae christianae eversivas, faventes haereticis, iudaeis et paganis, schismaticas, seditiosas, haereticas, impias, blasphemias, et etiam colluvem omnium errorum continentes nimis pantheisticas». Una versione della sentenza, più lunga e solenne, scritta con ogni probabilità da Caterini nel caso che fosse stato emanato un breve papale di condanna, si conserva in più copie (ACDF, S. O., St. St., E 5-d bis). Essa non fu divulgata, perché si decise di fare uf-

ficialmente registrare la sentenza alla Congregazione dell'Indice, presso cui la pratica era stata avviata, senza dare alcuna motivazione teologica della condanna. Le espressioni solenni dei verbali, che sembravano alludere a motivazioni dottrinali fondamentali, vennero per così dire sepolte, e si scelse di non far conoscere le ragioni della condanna. I cardinali dell'Indice, nella riunione del 22 gennaio 1852, decisero di recepire la condanna e di deliberare l'iscrizione nell'*Index* delle opere di Gioberti, assieme a quelle del romanziere Eugène Sue (che però era stato condannato per decisione dell'Indice, secondo le normali procedure). La pubblicazione del decreto sulle porte delle chiese romane avvenne il 5 febbraio 1852.

Gioberti non accettò di fare alcuna sottomissione, come nel precedente caso riguardante il *Gesuita*, e non si hanno notizie di particolari reazioni. Egli sapeva di essere stato emarginato e non si faceva illusioni su una sua riabilitazione. Sentiva tuttavia di dover compiere un'opera di chiarimento dei doveri e delle prospettive del popolo italiano, dopo i molti errori del biennio 1848-1849. Sentiva anche che poteva avere ancora voce in capitolo per una riforma diretta a una maggiore libertà nella Chiesa romana. Non ebbe il tempo di occuparsene: un infarto lo stroncò nella notte tra il 25 ed il 26 ottobre 1852, nel suo appartamento parigino di rue de Parme.

La condanna non ebbe grande riscontro, dato che era stata emanata quasi in sordina. Alla luce della caduta della fama di Gioberti dopo gli eventi della prima Guerra di Indipendenza italiana essa poteva apparire quasi superflua. Il pericoloso eversore dell'Ordine ecclesiale, l'avversario dei gesuiti era ormai nella polvere. Nell'ottica delle autorità della Chiesa romana occorreva però privare il filosofo di quel prestigio di cui aveva goduto nel mondo cattolico. Non avendo note teologiche, la condanna non implicava punti dottrinali. Si configurava dunque come un monito alla cautela di fronte a opere potenzialmente pericolose. Neppure l'accusa di ontologismo poté essere rivolta contro Gioberti. La successiva condanna di sette proposizioni ontologistiche, emanata dal Sant'Uffizio nel 1861, non riguardò, a stretto rigore, Gioberti. Colpisce anche il fatto che la sentenza del 14 gennaio 1852 non abbia avuto seguito quando furono pubblicate, dopo il 1856, per le cure dell'allievo Giuseppe Massari, le opere inedite di Gioberti, che contenevano interpretazioni ardite dei dogmi. Nessun procedimento fu intentato, segno inequivocabile che le condanne erano segnate dalla contingenza delle passioni dell'età risorgimentale.

(L. MALUSA)

Vedi anche

Pio IX, papa; Rosmini, Antonio; Ventura di Raulica, Gioacchino

Fonti

ACDF, *Index*, II a 116, II a 117

ACDF, *Index*, *Diarius* I 19

ACDF, S. O., St. St., E 5-d bis

Bibliografia

BESCHIN-CRISTELLON 2003, EDIZIONE NAZIONALE GIOBERTI 1938, EPISTOLARIO GIOBERTI 1927-1937, ILI, MALUSA-MAURO 2005, RICONDA-CUOZZO 2000

Giolito de' Ferrari, Gabriele - Nacque tra il 1500 e il 1510 a Trino, nel territorio di Vercelli. Era primogenito di Giovanni Giolito, un importante tipografo di Trino trasferitosi a Venezia nel 1523. Quando Giovanni morì, nel 1539 o nel 1540, Gabriele giunse a capo della impresa tipografica veneziana dopo una battaglia legale. Dal 1541 a tutto il 1578 pubblicò circa 900 edizioni (fra prime edizioni e ristampe), una media di 24 all'anno. La sua attività, all'insegna de «La Fenice» nella contrada Sant'Apollinare

nel distretto di Rialto, divenne un punto d'incontro per autori, editori e traduttori. Giolito, che possedeva librerie anche a Napoli, Bologna e Ferrara, si specializzò nella letteratura coeva in volgare comprendente dialoghi, opere teatrali, lettere, poesia, manuali sulla poesia, libri di storia, traduzioni dei classici latini e greci, sermoni e letteratura devozionale, stampati sempre in corsivo. Dai suoi torchi uscirono numerose edizioni dell'*Orlando Furioso* di Ludovico Ariosto, de *Il cortegiano* di Baldassar Castiglione e delle poesie di Francesco Petrarca, oltre a opere di Pietro Aretino, Ludovico Dolce, Anton Francesco Doni, Ortensio Lando, Girolamo Muzio e Laura Terracina. Il lungimirante Giolito, operante anche come committente, divenne il più importante editore in Italia di opere in volgare (pochi per contro i testi in latino licenziati dalla sua stamperia).

Come altri editori e librai veneziani, Giolito ebbe parecchi incontri con l'Inquisizione di Venezia. Dal marzo al giugno del 1555 gli editori veneziani protestarono fortemente contro l'Indice dei libri proibiti, stampato proprio da Giolito con la data del 1554, ma uscito probabilmente nel gennaio o nel febbraio del 1555. Anche se il nome di Giolito non appare nelle petizioni che i tipografi lagunari presentarono al governo cittadino, è probabile che egli appoggiasse i loro sforzi. L'Inquisizione della Serenissima sospese l'Indice nel settembre del 1555, ma, per tutta risposta, il papato iniziò la preparazione di un Indice ben più severo: quello promulgato nel 1559 da Paolo IV. Le proteste si ripeterono invano e gli editori furono costretti a consegnare all'Inquisizione tutti i libri messi all'Indice. L'inventario di Giolito recapitato all'Inquisizione veneziana – secondo Andrea Del Col risalente al 1555 – conteneva 29 titoli: opere bibliche protestanti, diversi titoli di Erasmo e qualche opera non religiosa scritta da riformati. Giolito non consegnò le copie delle sue edizioni delle *Lettere* di Aretino (uscite nel 1557), né *Il Principe*, i *Discorsi* e *L'arte della guerra* di Niccolò Machiavelli del 1550. Nel 1565 circa duecento libri proibiti, alcuni in più copie, furono ritrovati nella libreria napoletana del Giolito: se per l'addeito partenopeo non fu possibile evitare l'imprigionamento, Giolito invece, comparso davanti ai giudici di fede di Venezia, non fu ritenuto responsabile per le azioni del suo dipendente. Gli furono tuttavia rivolte alcune domande riguardo ai commenti favorevoli che si presumeva avesse espresso, venticinque anni prima, sulle prediche di Benardino Ochino, ma non ne seguì alcuna azione. Nel 1571 l'Inquisizione lo multò di una somma di 10 ducati per il possesso di libri proibiti, tra cui i *Discorsi* di Machiavelli.

Al mutato clima intellettuale e religioso dell'Italia, l'intraprendente editore rispose pubblicando un numero crescente di opere religiose in volgare, come le prediche di Cornelio Musso e le traduzioni di Luis de Granada. Basta valutare alcune cifre per rendersi conto della scelta operata dal Giolito. Nel decennio 1551-1560 la letteratura in volgare rappresentava il 53% delle pubblicazioni, mentre i libri religiosi appena il 13%. Nel decennio seguente (1561-1570) la letteratura laica era scesa al 24% contro un 39% di pubblicazioni di argomento religioso. Nella decade 1571-1580 le percentuali erano rispettivamente 12% e 69%. In questi anni tuttavia iniziò anche il declino dell'attività di Giolito, aggravata dalla peste degli anni 1575-1577, durante i quali la maggior parte dell'attività commerciale di Venezia subì un arresto. Giolito morì all'inizio del 1578. I suoi eredi proseguirono nell'attività tipografica, sempre più rarefatta. L'ultima stampa della tipografia Giolito apparve nel 1606.

(P.F. GRENDLER)

Vedi anche

Aretino, Pietro; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Letteratura italiana; Machiavelli, Niccolò; Venezia

Bibliografia

BONGI 1890-1895, CERESA 2000, DEL COL 1980, GRENDLER 1977, NUOVO-COPPENS 2005

Giorgio, Francesco - Teologo, filosofo, Francesco Giorgio (o Zorzi, 1466- 1540) fu un autorevole uomo di Chiesa, investito di prestigiose funzioni all'interno dell'Ordine francescano, ma anche legato, per le sue origini, al patriziato veneziano e impegnato in iniziative e compiti politici. Le sue due opere principali, il *De harmonia mundi* (1525) e gli *In Sacram Scripturam problemata* (1536) sono il risultato di un profondo lavoro di intarsio, nel quale Giorgio utilizzò molti elementi della tradizione platonica e neoplatonica che lo aveva preceduto e in particolare le opere di Marsilio Ficino, Pico della Mirandola e Johannes Reuchlin, con le loro implicazioni ermetiche e cabalistiche. Giorgio inserisce tale riflessione nell'ambito di una tradizione spirituale francescana a cui era profondamente legato. Centrale fu il suo rapporto con la mistica Chiara Bugni (1471-1515), religiosa nel monastero veneziano del Santo Sepolcro, dalle cui visioni e rivelazioni Giorgio dovette essere profondamente influenzato.

L'incontro e fusione di tradizioni diverse – grazie alla fortuna della sua opera negli anni successivi – diede origine a una *communis philosophia sacra*, che cercava di rispondere alle inquietudini e alla crisi religiosa del tempo e che seguì poi direzioni diverse. Il suo tentativo di costruire una nuova teologia sapienziale lo portò a confrontarsi con i temi cruciali delle controversie più aspre di quell'epoca. Esempio ne sia l'analisi dei sacramenti, in particolare il battesimo e l'eucarestia, che Giorgio interpretava in modo simbolico come *signa* di esperienze puramente spirituali. La sua riflessione ebbe una grande influenza sul pensiero religioso del Cinquecento e in particolare su alcuni eretici italiani, come Camillo Renato e Celio Secondo Curione. Sisto da Siena, nella sua *Bibliotheca Sancta* (1566), segnalò i punti più controversi e dottrinalmente pericolosi dell'opera del frate francescano; nel 1587 Roberto Bellarmino attaccò la sua opera nelle *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*. Tra queste due date, e precisamente tra il 1574 e il 1576, le due opere di Giorgio vennero messe all'Indice *donec corrigantur*. Il risultato dell'operazione di espurgazione portò alla cancellazione di gran parte di quei testi, per la difficoltà da parte dei censori di estirpare le 'infiltrazioni eterodosse' dal tessuto della riflessione dell'autore. Testimonianza di ciò fu la pubblicazione, nel 1607, delle censure da parte del maestro di Sacro Palazzo Giovanni Maria Guanzelli.

(G. BARTOLUCCI)

Vedi anche

Curione, Celio Secondo; Guanzelli, Giovanni Maria; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Platonismo; Renato, Camillo; Sisto da Siena

Bibliografia

ILI, VASOLI 1974, VASOLI 2001

Giorgio Siculo - Giorgio Rioli, noto col nome monastico di Giorgio Siculo, nacque a San Pietro, presso Catania, in una data sconosciuta. Il primo documento certo della sua vita è la professione solenne che fece il 24 febbraio 1534 nel monastero benedettino di San Niccolò l'Arena, alle pendici dell'Etna. Sulla base della norma che imponeva di ammettere alla professione solo chi avesse compiuto sedici anni possiamo dedurre che fosse nato intorno al 1517. Il monastero benedettino di San Niccolò era tra i più importanti della Congregazione Cassinese che univa le sedi benedettine in un sistema dove l'osservanza della regola era tutelata dalla minaccia di nomine di abati commendatari e i monaci che circolavano all'interno delle varie sedi godevano la possibilità di dedicarsi totalmente alla meditazione e allo studio. Qui giunse nell'autunno del 1537 il suo confratello mantovano don Benedetto Fontanini che vi si doveva trattenere fino al 1543, forse con una interruzione per seguire il cardinale Gasparo Contarini in missione a Ratisbona tra il 1540 e il 1541. Durante il soggiorno in Sicilia

don Benedetto scrisse il primo abbozzo del trattato *Del beneficio di Cristo crocifisso per i cristiani*, destinato a uscire anonimo a stampa a Venezia nel 1543 dopo essere stato rivisto e rielaborato dal letterato Marco Antonio Flaminio. Vi dominava il tema della giustificazione per fede, allora tipico della proposta religiosa luterana, ma in una forma che combinava la dottrina della 'sola fede' (che negava ogni valore alle opere umane) col tema mistico del matrimonio dell'anima con Cristo come via verso la perfezione. Al posto della dottrina luterana del 'servo arbitrio', poi, si incontrava la concezione umanistica ed erasmiana della libertà riconquistata dall'arbitrio individuale grazie alla Redenzione. Erano concezioni tipiche della cultura religiosa benedettina quale si incontrava in quegli anni negli scritti di Isidoro Cucchi da Chiari, Gregorio da Bornate, Gregorio Cortese e altri. A idee di questo tipo si ispirò l'opera svolta negli scritti e nella predicazione dal monaco siciliano. Il primo documento che conosciamo è un testo in cui viene affrontata la questione della giustificazione, che Giorgio Siculo inviò l'8 dicembre 1546 all'abate Luciano degli Ottoni, allora impegnato al Concilio di Trento nella discussione su questo tema capitale per definire i rapporti con il mondo protestante. I tre abati benedettini che a Trento rappresentavano la Congregazione Cassinese si erano fatti promotori presso il cardinal Cristoforo Madruzzo della proposta di invitare al Concilio Filippo Melantone. Ora, proprio nella discussione sul decreto «de iustificazione» si era avuto un episodio preoccupante: l'intervento di Luciano Degli Ottoni aveva infatti suscitato una reazione ostile negli ascoltatori, convinti dalla sua insistenza sulla fede di trovarsi davanti a un 'eretico'. Ottoni ricorse così al Siculo il quale nella sua risposta raccontò di aver discusso della questione con un amico protestante delle cui opinioni parlò con grande rispetto. Nel merito del problema ribadì la dottrina della grazia generale data a tutti e della libertà dell'arbitrio umano: tutti eletti, dunque, e tutti capaci di evitare il male. Ma aggiunse che esisteva una elezione e predestinazione peculiare per alcuni, una illuminazione divina che rendeva chi la riceveva perfettamente giusto e santo e soprattutto affermò che la sua dottrina era quella veramente apostolica perché gli era stata rivelata da Cristo stesso, disceso in terra per portare la luce della verità tra i cristiani divisi in tante sette. Questo documento fu dall'Ottoni tradotto in latino e consegnato al cardinal Madruzzo nella cui biblioteca è stato conservato. Tuttavia il decreto tridentino sulla giustificazione non accolse le tesi dei benedettini. L'Ottoni lo votò il 7 gennaio 1547 ma ne giudicò il contenuto con delusione. Intanto Giorgio Siculo si spostò a Riva di Trento, nell'attesa e nella speranza di essere chiamato davanti all'assemblea conciliare per esporre il contenuto della straordinaria rivelazione di cui affermava di essere stato destinatario. E fu qui che si creò una comunità di seguaci raccolta intorno al profeta ospitato nel romitorio montano di Santa Maria Maddalena che predicava sui temi della predestinazione e della grazia e commentava per loro la vicenda del giureconsulto di Cittadella Francesco Spiera. Questi era morto disperato il 27 dicembre 1548 convinto di avere meritato la dannazione eterna per aver abiurato la dottrina riformata. Intorno alla sua sorte si erano accese le discussioni tra i sostenitori della dottrina calviniana della predestinazione e i seguaci della dottrina romana della libertà dell'arbitrio. Giorgio Siculo scrisse e dette alle stampe una *Epistola alli cittadini di Riva di Trento*, pubblicata a Bologna (ai cittadini di Riva giunse spedita da lui il 5 luglio 1550). Il titolo dell'opera prometteva la confutazione della «falsa dottrina di protestanti». Di fatto, sotto la copertura della critica alle concezioni d'oltralpe sulla predestinazione il Siculo diffondeva con quel libro il contenuto di una tesi assai diversa: i seguaci delle idee protestanti dovevano restare dentro la Chiesa condividendone riti e cerimonie e simulando l'adesione ad esse, in attesa dell'intervento diretto di Cristo la cui dottrina era stata rivelata al Siculo. Proponendo il modello dell'apostolo Paolo che si era «accommodato» ai riti ebraici circoncidendo Timoteo e facendosi «tutto a tutti», il Siculo legittimava la simulazione e la dissimulazione religiosa come at-

teggiamenti da scegliere nell'attesa di una universale riforma della Chiesa operata divinamente per un tramite che era individuabile in lui stesso. Un successivo trattato – *L'Esposizione [...] nel nono decimo et undecimo capo della Epistola di san Paolo alli Romani*, edita sempre nel 1550 e dedicata a un don Alfonso (forse Alfonso Zorilla, segretario di don Diego Hurtado de Mendoza, inviato di Carlo V al Concilio di Trento) – si occupò della interpretazione dei passi dell'epistola paolina usati dai protestanti per sostenere la dottrina della predestinazione. Siculo sostenne ancora una volta la dottrina dell'elezione universale alla salvezza da cui si poteva decadere solo per propria scelta.

Nel corso di questi anni Giorgio Siculo viveva fuori dal convento, libero da ogni disciplina monastica, facendosi ospitare da qualcuno dei suoi molti e spesso influenti seguaci: a Bologna aveva trovato favore nell'ambiente studentesco del Collegio di Spagna, a Ferrara nell'umanista Nascimbene Nascimbene, nel medico e docente universitario Francesco Severi e negli inquisitori domenicani Girolamo Papino e Reginaldo de' Nerli. La riapertura del Concilio nel novembre 1550 riaccese le speranze che la sua predicazione visionaria aveva diffuso. Da Trento l'abate Luciano degli Ottoni scrisse al duca di Ferrara che Siculo prometteva grandi cose: «parlerà in Concilio, e [...] Christo parlerà per bocca sua». Le speranze erano legate alla figura di Reginald Pole, il cardinale che aveva dominato l'ultimo conclave e che era il protettore dei benedettini cassinesi. L'efficacia della copertura antipredeterminata garantì alle idee del Siculo l'approvazione di eminenti uomini di chiesa, dai domenicani Papino e Nerli a influenti vescovi spagnoli e siciliani presenti tra Bologna e Trento in quel periodo. Ma inattesa giunse una denuncia dal vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio, emigrato fuori d'Italia in seguito al caso Spiera, che pubblicò intorno al mese di settembre 1550 un opuscolo dedicato ai domenicani dove rivelava il carattere radicalmente ereticale per cattolici e protestanti delle dottrine segrete del Siculo. Quelle dottrine erano contenute in un «Libro Grande», letto solo dagli iniziati (il titolo in realtà era *Della verità christiana et dottrina apostolica rivelata dal nostro signor Giesu Cristo al servo suo Giorgio Siculo della Terra di San Pietro*, ma poiché era venuto crescendo via via lo si chiamava il Libro Grande). Nel settembre furono arrestati a Piacenza due monaci benedettini e a Ferrara fu arrestato lo stesso Siculo. Nell'abbazia di San Benedetto l'ispezione della cella di don Benedetto Fontanini portò alla scoperta del Libro Grande e alla rovina finale dei seguaci del Siculo nel centro fino ad allora tutelato dalla protezione del cardinal Ercole Gonzaga. Il 3 gennaio 1551 questi scrisse una lettera furibonda all'Ottoni annunciandogli che né lui né il cardinal Pole intendevano proteggerlo in giudizio. Due inchieste erano state avviate, l'una dell'Inquisizione a Ferrara, l'altra dell'abate di San Faustino di Brescia nell'ambito della congregazione. Mentre l'Ottoni e il Fontanini, dopo un periodo di carcere conventuale, venivano segregati nel monastero di Campese presso Bassano, il processo ferrarese contro il Siculo giungeva alla conclusione il 30 marzo 1551. Quel giorno doveva svolgersi l'abiura nella chiesa di San Domenico, dove invece si ebbe un colpo di scena imprevedibile. Giorgio Siculo, il sostenitore della simulazione e della dissimulazione, fu autore di una estrema finzione: mostrando di voler abiurare, al momento di farlo confermò davanti al popolo riunito tutte le sue convinzioni ereticali in un ultimo atto di proselitismo. E quelle eresie erano le più radicali che allora fossero in circolazione, come risulta dall'elenco che un cronista ferrarese ne compose: «negava costui tutti i sacramenti della chiesa [...] diceva non esservi inferno né purgatorio [...] negava costui la trinità», diceva che l'anima non era creata da Dio ma dagli uomini. Ricondotto in prigione, il 23 maggio 1551, dopo il tramonto, fu strangolato senza nemmeno il tentativo di convertirlo *in extremis*. Dopo la sua morte le sue opere furono stampate a cura dei benedettini di Brescia. La diffusione nicodemica di quelle dottrine si avvale allora della stampa delle prediche di Isidoro Cucchi da Chiari, in corso a Venezia, dove si

poteva leggere una versione latina di buona parte dell'Epistola del 1550. Ma le tracce della diffusione delle sue dottrine emersero non solo da inchieste dell'inquisitore dello Stato estense Camillo Campeggi, ma anche da denunce di monaci che, contro le tendenze dominanti nella Congregazione Cassinese favorevoli alle idee del Siculo, si rivolsero direttamente all'Inquisizione romana verso la fine del 1567. Scattò così un'inchiesta capillare condotta nel 1568 da Camillo Campeggi e Carlo Borromeo per incarico di Pio V che scoprì vecchie e nuove ramificazioni dell'eresia 'giorgiana' e portò all'arresto di vari monaci, alla deposizione del presidente della congregazione don Andrea da Asola, a una fitta serie di abiure e all'eliminazione del privilegio che consentiva ai benedettini l'autonomia nel controllo interno dell'ortodossia. L'indagine condotta sulle diramazioni esterne dell'eresia nel territorio estense si chiuse con condanne durissime: al rogo (Pietro Giudici), alla decapitazione (don Giovanni Della Dia, Tommaso Scurta, Giovanni Paiano, Francesco Severi), al carcere perpetuo per altre quindici persone.

(A. PROSPERI)

Vedi anche

Benedettini Cassinesi; Campeggi, Camillo; Carlo Borromeo, santo; Conforto dei condannati; Della Dia, Giovanni e Adriana; Ferrara; Flaminio, Marcantonio; Fontanini, Benedetto; Gonzaga, Ercole; Spiera, Francesco

Bibliografia

CANTIMORI 1992, GINZBURG 1970(a), PROSPERI 2000

«**Giornale de' Letterati d'Italia**» - Il progetto del «Giornale de' Letterati d'Italia» (1710-1740, voll. 1-40, con i voll. 33 e 38 in due tt. l'uno; «Supplementi al Giornale de' Letterati d'Italia», 1722-1726, voll. 1-3) fu concepito nel maggio del 1709 da Scipione Maffei, Apostolo Zeno e Antonio Vallisneri nella casa di quest'ultimo a Padova. L'intento era quello di dare vita a uno strumento di informazione culturale limitato all'ambito della sola produzione letteraria italiana (o che con questa aveva direttamente a che fare), che rispondesse al disinteresse verso la migliore produzione intellettuale nazionale dei periodici eruditi oltremontani e che colmasse un vuoto editoriale del giornalismo italiano ben percepibile in quegli anni. All'Italia non erano mancate in precedenza altre considerevoli esperienze giornalistiche, quali quelle condotte da Francesco Nazari e Giovanni Ciampini, con le due edizioni, in parte contemporanee, del «Giornale de' Letterati» di Roma, da Benedetto Bacchini, col «Giornale de' Letterati» di Parma e, poi, di Modena, e da Apostolo Zeno, con la veneziana «Galleria di Minerva», organo dell'omonima accademia. Tra fine Seicento e inizio Settecento in Europa, specie in ambito francese e olandese, si erano però sviluppate nuove iniziative che si erano allontanate dal modello di imparzialità del giornalismo erudito e che concepivano la propria attività come un impegno di militanza intellettuale, iniziative che avevano notevolmente contribuito alla diffusione e al sostegno dei movimenti culturali e della produzione editoriale di quei paesi. La mancanza di simili strumenti in Italia aveva portato a una marginalizzazione della sua cultura, che, secondo i fondatori del «Giornale», ma non solo secondo loro, la penalizzava sul piano internazionale nonostante il suo valore, la presenza di intellettuali e scienziati operosissimi e di notevole livello e una produzione editoriale di altissima qualità. All'obiettivo di difesa e valorizzazione della cultura nazionale si univa e, per alcuni versi, si intrecciava, quello di dare vita a un periodico che sostenesse sul piano pubblico lo sforzo di realizzazione di un'egemonia culturale della nuova scienza e dei nuovi modelli storiografici eruditi; un'egemonia già alimentata, sul piano privato, dai carteggi. In particolare Vallisneri, referente del periodico per la medicina, le scienze naturali e della vita, fece del «Giornale» uno strumento

efficacissimo della sua battaglia contro l'aristotelismo biologico e a favore di un modello empirico e sperimentale delle discipline di sua pertinenza. Ad Apostolo Zeno, il meno noto dei tre fondatori, venne affidata la direzione della rivista e, con essa, la maggior parte dell'impegno organizzativo ed editoriale, che gli fruttò, fra le altre cose, la cessione di tutti gli utili economici dell'iniziativa, che prese avvio, con cadenza trimestrale, nei primi mesi del 1710 per i tipi di Giovanni Gabriello Hertz. Il successo della formula editoriale del periodico, in equilibrio fra l'esposizione imparziale dei contenuti dei libri menzionati e il libero giudizio critico sugli stessi, fu subito evidente, al punto che in una lettera a Vallisneri del 17 aprile 1710, Maffei sottolineò che il «Giornale» aveva riscosso un successo straordinario e che, se fosse stato possibile distribuirlo rapidamente in tutte le città d'Italia, tremila copie non sarebbero state sufficienti a soddisfare le richieste del mercato. La riuscita, al di là dell'ottimistica previsione di Maffei, fu nel tempo soddisfacente anche sul piano economico, poiché il «Giornale», dopo un primo periodo di adattamento e di diffusione, raggiunse (almeno stando alla biografia di Apostolo stesa da Francesco Negri) gli ottocento abbonati e fruttò al suo direttore un utile che toccò i millecinquecento ducati.

Le pubblicazioni seguirono regolarmente sino al 1718, quando Apostolo, per essere stato nominato poeta cesareo da Carlo VI d'Asburgo e per essersi trasferito a Vienna in conseguenza dell'incarico, cedette la direzione, con il t. 29, al fratello Pier Caterino Zeno, che non fu in grado di mantenere la precedente periodicità trimestrale, facendo seguire le pubblicazioni in modo irregolare e con intervalli all'incirca annui, giungendo solo fino alla prima parte del t. 38 nel 1728, danneggiando in questo modo irrimediabilmente la diffusione e la fortuna della rivista. Il 30 giugno 1732, dopo che da quattro anni erano state interrotte le pubblicazioni, moriva Pier Caterino, mentre più di due anni prima, il 18 gennaio 1730, era scomparso Vallisneri, che del «Giornale» era sempre stato un altro fondamentale riferimento. Apostolo, rientrato nel 1731 definitivamente a Venezia, alla fine rinunciò a riprendere la direzione del periodico e Anton Federico Seghezzi concluse l'iniziativa del «Giornale» degli Zeno pubblicando, nel 1733, la seconda parte del t. 38, nella quale fornì gli indici relativi ai quattordici tomi stampati dopo il 25, in cui erano stati dati quelli dei precedenti ventiquattro, e otto elogi, fra i quali, assai significativo per la storia del periodico, quello di Pier Caterino steso da Stanislao Santinelli. Parallelamente al «Giornale» erano usciti i suoi «Supplementi» a cura di Girolamo Lioni, personaggio travagliato e confuso, che non riuscì infatti a pubblicare se non tre tomi, due nel 1722 e uno nel 1726, nonostante il sostegno fornitogli soprattutto da Vallisneri e l'indovinata formula editoriale (che contemplava la pubblicazione di contributi e dissertazioni originali e non di estratti e notizie editoriali), che più tardi fu alla base del successo dell'iniziativa della «Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici», a cui diede vita Angelo Calogerà nel 1728. Nel 1739 e nel 1740 vi fu il tentativo di ripresa di Stelio Mastraca, originario di Corfù e professore a Padova, affiancato dagli amici Nicolò Caramondani e Ludovico Mallet, che vide la pubblicazione dei tomi 39 e 40. La ripresa editoriale tuttavia ebbe vita assai breve e fu molto lontana, per entità della rete dei collaboratori e per la loro qualità, dal «Giornale» degli Zeno.

Nato come portavoce delle esigenze di rinnovamento e di rilancio europeo della cultura italiana a cavallo fra Seicento e Settecento, il «Giornale» si era subito imposto, nonostante la sua forma 'erudita', come uno strumento di tendenza impegnato a fianco delle forze intellettuali più vitali del tempo al fine di superare lo stato di decadenza della cultura italiana e, quindi, di colmare il divario che, durante il Seicento, si era aperto fra questa e gli esiti più recenti della ricerca europea. Avvalendosi di collaboratori sparsi in tutta Italia, ma in particolare nella zona centro-settentrionale, specie nelle città di Firenze, Bologna e Padova, il «Giornale» raccolse i temi e rappresentò i caratteri principali del movimento innovato-

re antibarocco e antiumanista, antiaristotelico e antigesuita, ma li inserì in una prospettiva moderata, frutto anche di quell'autocensura che i novatori italiani, dalla condanna galileiana in avanti, si erano trovati a esercitare sui propri scritti destinati alla pubblicazione; e relativamente alle questioni più spinose, al fine di sfuggire alle persecuzioni inquisitoriali, ma anche, almeno per i personaggi dell'ambiente culturale del «Giornale», ogni qual volta si presentava il pericolo di poter suscitare polemiche o reazioni risentite, fra le quali temutissime erano quelle scatenate dai gesuiti. Ad accrescere la moderazione intervennero anche le preoccupazioni pratiche di Apostolo, che, fattosi editore di se stesso, si trovava nella condizione di tenere presente la necessità di incontrare i gusti e le esigenze di un pubblico abbastanza largo e, quindi, per forza di cose, moderato e tendente al conformismo, unica garanzia del successo, anche economico, dell'iniziativa. Nello stesso tempo, però, la cautela con la quale furono affrontati sulle pagine del periodico i temi fondamentali della nuova cultura fu tipica del 'ceto medio' di quella Repubblica letteraria, che era venuta uscendo dalla sua connotazione epistolare e, quindi, essenzialmente privata, proprio rifacendosi al concetto di pubblico che Apostolo Zeno aveva fatto proprio e al quale il «Giornale» si era rivolto. Tale 'ceto medio', composto in gran parte da religiosi rigoristi e da arcadi, da cattolici ortodossi ma schierati a fianco dei 'moderni' e da eruditi razionalisti, oltre ad aver costituito il maggior sostegno del «Giornale», sia nella forma di pubblico che ne siglò il successo, sia in quella di rete periferica di collaboratori che fornivano le notizie e che lo distribuivano, costituì anche la trama di fondo sulla quale venne articolandosi il movimento di rinnovamento della cultura italiana centro-settentrionale, lo sfondo sul quale si mossero gli studi e le ricerche dei personaggi di maggiore rilievo (e, in particolare, degli scienziati sperimentalisti e filogalileiani e dei medici e naturalisti seguaci della nuova scienza), che fecero da asse trainante verso i nuovi modelli scientifici e culturali. Di tale ambiente il «Giornale» fu una profonda espressione e sulle sue pagine trovarono spazio i principali dibattiti della cultura progressista del tempo.

In primo luogo appare presente la grande lezione della filologia erudita maurina di Jean Mabillon e Bernard de Montfaucon, che aveva avuto in Italia come primi prestigiosi allievi Benedetto Bacchini e Antonio Magliabechi. Tale indirizzo storiografico ebbe nella cultura dell'Italia centro-settentrionale rapida e facile diffusione poiché fu visto come estensione alle discipline storiche e archeologiche del metodo sperimentale delle scienze sul quale insisteva sia l'autorevole tradizione galileiana che la concomitante e forte influenza del pensiero baconiano. Della seconda generazione di storiografi eruditi italiani fecero parte sia Maffei e Lodovico Antonio Muratori, che furono fra i principali collaboratori del periodico e che ebbero le loro opere sempre recensite su di esso, che gli stessi Apostolo e Pier Caterino Zeno, che lo diressero e che riservarono sempre nei fascicoli della rivista uno spazio adeguato agli studi eruditi di questo indirizzo.

Anche in campo scientifico il «Giornale» non mancò di rispettare la corrente culturale più avanzata. In particolare promosse un'ampia pubblicizzazione delle opere appartenenti alla tradizione sperimentalista galileiana, sia sul versante fisico e matematico, che su quello medico e naturalistico. Come si è visto il settore delle scienze mediche, naturalistiche e della vita fu gestito interamente da Vallisneri, che concepì il periodico come un'estensione del suo imponente carteggio, al servizio della battaglia che condusse contro il sapere aristotelico e galenico tradizionale. Il carattere anonimo degli estratti e delle segnalazioni bibliografiche del «Giornale» si adattò perfettamente alla strategia di Vallisneri, che evitò sempre di esporsi in prima persona non solo a censure inquisitoriali, ma anche a qualsiasi polemica che potesse danneggiarlo. L'anonimato dei periodici eruditi gli permise infatti di non rinunciare mai a diffondere le sue concezioni, conducendo battaglie culturali e scientifiche senza troppi strascichi e conseguenze personali. Gli consentì inoltre di giostrarsi in vari modi anche in altre operazio-

ni, come, per esempio, quella di dare una velata notizia dei passi censurati nelle sue opere a stampa e aggirare così, anche sul piano pubblico e non solo su quello privato dei carteggi, i pochi divieti inquisitoriali dei quali fu fatto oggetto. In Italia, a distanza di anni, la proibizione del *Dialogo* e la condanna di Galileo avevano lasciato una pesante eredità agli studi fisici e, in particolare, astronomici; eredità che continuò a esercitare la propria nefasta influenza negli anni dell'esperienza del «Giornale», che si adeguò alla prudenza generale, evitando prese di posizione che potessero confliggere con le teorie fatte proprie dalla Chiesa e dall'ortodossia religiosa e difese dall'Inquisizione romana. I principali referenti del periodico per la fisica e l'astronomia furono Eustachio Manfredi e Giovanni Poleni, convinti in privato della tesi eliocentrica, ma sostenitori in pubblico di uno scetticismo teorico, al quale contrapponevano una notevole accentuazione del momento esperienziale e osservativo, secondo (almeno per il primo) una curvatura empirica baconiana, che neutralizzava il potenziale metafisico dei loro studi scientifici e otteneva la rilevante conseguenza – pur pagata con la gravosa rinuncia alla possibilità di rendere pubblici i propri modelli teorici e interpretativi – di liberare la ricerca da ogni ingerenza dell'apparato ecclesiastico. Sebbene dunque sul «Giornale» durante il periodo della direzione di Apostolo (perché, con il passaggio di questa al più moderato e prudentissimo Pier Caterino, gli interventi di astronomia diminuirono di numero e divennero neutri nel contenuto, limitandosi a tabelle che raccoglievano minuti dati d'osservazione) comparissero numerosi articoli che facevano oggetto diretto di attenzione i *Principia* di Isaac Newton, discutendone alcuni aspetti fisici e matematici a un alto livello di comprensione, si evitò sempre di prendere posizione a favore della tesi copernicana e di affrontare argomenti delicati in modi che potessero provocare la reazione inquisitoriale. Il «Giornale» svolse invece un ruolo di primo piano nella promozione e nella diffusione dei metodi del nuovo calcolo infinitesimale, sia ospitando in quantità rilevante gli scritti dei maggiori studiosi italiani della materia, sia recensendo le opere relative al calcolo differenziale e integrale, che fu inoltre recepito dai matematici che gravitavano attorno all'ambiente del periodico secondo la forma, il metodo e la simbologia leibniziana. Il «Giornale» fu per tutta la sua durata la sede privilegiata dei dibattiti matematici italiani e delle maggiori polemiche che coinvolsero alcuni fra i nostri principali cultori della disciplina. Su di esso comparvero contributi diretti di Gabriele Manfredi, mentre del camaldolese Guido Grandi si seguì la produzione con estratti e notizie editoriali e si diede conto delle polemiche che lo contrapposero a Varignon sulla questione degli spazi più che infiniti e ad Alessandro Marchetti a proposito delle serie infinite. Altre polemiche accesero sulle pagine del periodico furono quelle a vario titolo relative al problema delle forze centrali, che contrapposero Giuseppe Verzaglia a Jacob Hermann, Nicolò I Bernoulli a Jacopo Riccati, Giulio Carlo de' Toschi di Fagnano a Nicolò I Bernoulli. Per Fagnano il «Giornale» fu anche la sede delle prime importanti pubblicazioni che lo portarono alla notorietà. Pure significativi per dare l'idea degli interessi scientifici del periodico sono l'estratto delle *Schedae Mathematicae* di Vittorio Francesco Stancari e gli scritti di matematica pura e applicata di Bernardino Zendrini.

In campo letterario l'ambiente del «Giornale» si identificò pienamente nel movimento arcadico-razionalista, che guidò la reazione antibarocca e si fece interprete di una concezione artistica caratterizzata dai criteri di chiarezza, razionalità, ordine e organicità. Apostolo e Pier Caterino Zeno erano entrambi arcadi, sicuri conoscitori della lingua e della letteratura italiana e in stretti contatti con Giovanni Mario Crescimbeni e con l'ambiente romano, ma anche con Magliabechi, Anton Francesco Marmi e i fratelli Anton Maria e Salvino Salvini, i più accreditati letterati ed eruditi dell'ambiente fiorentino. Pertanto il periodico fu un consapevole organo di diffusione dei principi della nuova letteratura e degli ideali culturali e morali che l'accompagnarono, connessi con le

prospettive e i metodi del sapere moderno, che si erano già imposti in ambito scientifico, storico ed erudito.

Specchio della cultura italiana centro-settentrionale e, in particolare, veneta, il «Giornale» e l'ambiente ad esso legato ne espressero qualità, caratteristiche e limiti. Sulle pagine del periodico trovarono espressione gli studi storico-eruditi dei discepoli di Bacchini, le ricerche medico-naturalistiche di Vallisneri, quelle fisico-astronomiche di Manfredi e Poleni, la diffusione italiana del calcolo infinitesimale, la riforma letteraria arcadica e razionalista. Si celarono però anche quelle reticenze e quelle autocensure che erano tipiche del clima culturale italiano filogalileiano e progressista del tempo, che fanno sì che, per comprendere a fondo temi e dibattiti del periodico, ma anche di tutte le altre opere a stampa del tempo, sia necessario avvicinarsi a quegli scritti con la consapevolezza dei codici di comunicazione degli autori e della loro esigenza di evitare di entrare in conflitto con l'ortodossia religiosa, appoggiandosi a tutte quelle fonti manoscritte (in particolare i carteggi) capaci di illustrare e decodificare le effettive concezioni degli studiosi, spesso occultate nelle opere a stampa per necessità pratiche. Senza tali cautele interpretative e senza un'adeguata sensibilità storico-linguistica sarebbe impossibile capire a fondo il reale fermento culturale che stette alla base dell'esperienza del «Giornale», l'eccezionale sforzo che realizzò a sostegno e per la diffusione della nuova scienza e dei nuovi modelli del sapere, ma anche le ragioni delle omissioni e di prese di posizione apparentemente anacronistiche, come ebbe acutamente a rilevare il 23 dicembre 1713 Louis Bourguet scrivendo a Gottfried Wilhelm Leibniz: «On continue à imprimer le Giornale de' Letterati; mais comme vous l'observez tres bien, on n'y parle pas de tous les ouvrages qui paroissent en ce pais-ci, ni peut être des meilleurs. Il faut avouer que les Sçavans d'Italie sont fort liez, ils n'osent dire leurs sentimens qu'à demi, et même [...] ceux qui sont les plus capables, sont precisement ceux qui ne mettent rien au jour, crainte de se faire des affaires» (Niedersächsische Landesbibliothek, Hannover, LBr 103, cc. 24-25, lettera in parte edita in *Die philosophischen Schriften*, ed. Carl Immanuel Gerhardt, vol. 3, Berlin, Weimann, 1887, pp. 560-561).

(D. GENERALI)

Vedi anche

Bacon, Francis; Censura libraria; Copernicanesimo; Galilei, Galileo; Leibniz, Gottfried Wilhelm; Letteratura italiana; Newton, Isaac, e newtonianesimo; Scienze della natura; Vallisneri, Antonio

Bibliografia

BERENGO 1962, DOOLEY 1991, GENERALI 1984, GENERALI 1990, NEGRI 1816, RICUPERATI 1976, SANTINELLI 1733

Giovanna d'Arco, santa - Giovanna d'Arco (Jeanne d'Arc), detta 'la Pulzella' (*Pucelle*) appare nelle cronache nel 1428, dopo il suo incontro con il capitano Robert de Beaudricourt, a Vaucouleurs. È la figlia più giovane d'Isabelle Romée e di Jacques d'Arc, agiato coltivatore di Domrémy, villaggio del baliato di Chaumont nella Champagne vicino a Neufchâteau, sulla frontiera tra il Regno di Francia e la Lorena. Giovanna ha probabilmente ricevuto un'educazione religiosa – ne è prova il contenuto delle deposizioni fatte durante il processo, fonte principale della sua breve storia.

Durante la Guerra dei Cento Anni, Giovanna gioca un ruolo di primo piano nel 1429, non soltanto dal punto di vista militare con la liberazione d'Orléans, ma anche sotto il profilo politico con l'incoronazione di Carlo VII a Reims. Spinta da delle 'voci' a battersi contro gli inglesi e a liberare Orléans sotto assedio, Giovanna, a Vaucouleurs con i suoi, convince Beaudricourt che la mandi da Carlo, pretendente al titolo di re di Francia. L'incontro di Chinon (6 marzo 1429) impressiona la corte e fa dubitare la Chiesa, che sta

indagando senza successo sulla giovane contadina. Equipaggiata da Carlo, con la sua scorta e un convoglio d'approvvigionamento Giovanna parte per Orléans. Raggiunta la città (29 aprile) essa, come un vero capo militare, respinge a più riprese gli inglesi che rinunciano all'assedio (8 maggio). La scommessa militare del re è riuscita. A questa vittoria ne seguono altre, a Jargeau e a Patay. La consacrazione di Carlo è ormai possibile, mentre le città attraversate dal corteo reale aprono le porte e gli dichiarano obbedienza. L'incoronazione ha luogo a Reims il 17 luglio 1429, in presenza della corte e dei principi, ma anche di Giovanna d'Arco e dei suoi, ai quali viene in seguito conferito un titolo nobiliare.

Con l'incoronazione arriva il tempo della negoziazione tra il nuovo re di Francia Carlo VII e i suoi nemici inglesi e borgognoni: è «la fine dell'incantesimo» di Giovanna (Contamine). Tra settembre e novembre Giovanna tenta invano di liberare Parigi e La Charité-sur-Loire. Il 24 marzo 1430 si reca a Compiègne, assediata dai borgognoni. Il 23 maggio viene fatta prigioniera dagli assediati. Affidata a Giovanni di Lussemburgo, vassallo del duca di Borgogna, è trasferita a Rouen e poi consegnata a Giovanni duca di Bedford e reggente del reame di Francia a nome di Enrico VI, in cambio di una somma di 10.000 lire d'oro. Rinchiusa nelle prigioni della residenza del governatore inglese, il conte di Warwick, Giovanna rivendica invano il suo *status* di prigioniera di guerra. Gli inglesi intendono farla condannare come eretica: la condanna recherebbe con sé l'idea dell'illegittimità del re di Francia Carlo VII, incoronato e consigliato da una eretica manifesta. Tale posizione ha l'appoggio dei maestri regolari dell'Università di Parigi, favorevoli agli inglesi.

Il processo viene istruito: Pierre Cauchon, vescovo di Beauvais, consigliere di Enrico VI e creatura degli anglo-borgognoni (rifugiato a Rouen poiché la sua città è occupata dai partigiani di Carlo VII), ne sarà il grande organizzatore; il giudice incaricato di portarlo a termine, Jean d'Estivet, viene assistito da un tribunale composto da circa quaranta membri, tra cui il vicario generale dell'inquisitore di Francia, Jean Le Maistre. Ben lungi dall'essere sbrigativi e superficiali, gli interrogatori sono condotti regolarmente e minuziosamente. Nelle discussioni del gennaio 1431 è messa in evidenza la notorietà dei crimini di Giovanna (eresia, ribellione, uso contro natura di vestiti maschili). Gli interrogatori di Giovanna, dal 21 febbraio al 25 marzo, portano a definire l'imputata «strega o lettrice di sorti, indovina, falsa profetessa, invocatrice e scongiuratrice di spiriti maligni, superstiziosa, implicata e applicata alle arti magiche, malpensante e, in rapporto alla nostra fede cattolica, scismatica, titubante e smarrita [...], bestemmiatrice verso Dio e i suoi santi, scandalosa, sediziosa, causa di turbative e di impedimenti alla pace, esortante alle guerre, crudelmente assetata di sangue umano e incitante a spargerlo, avendo abbandonato completamente senza vergogna la decenza e il riserbo del suo sesso, prendendo senza pudore l'abito infame e lo stato degli uomini d'armi». L'atto d'accusa viene formalizzato il 28 marzo 1431. I suoi settantadue articoli vengono tutti rigettati da Giovanna. Nuovamente interrogata e minacciata della tortura, il 24 maggio Giovanna cede. Una predicazione pubblica seguita da un'abiura è organizzata al cimitero Saint-Ouen di Rouen. Il 28 maggio Giovanna, che ha accettato di riprendere i suoi abiti femminili, viene condannata alla prigione, ma la ritrattazione, e il fatto di riprendere degli abiti maschili in circostanze poco chiare, comportano una nuova condanna come relapsa il giorno seguente. Consegnata al braccio secolare, il 20 maggio 1431 è bruciata nella piazza del Mercato Vecchio di Rouen, in presenza di Pierre Cauchon.

L'immagine e il culto di Giovanna profetessa si diffondono immediatamente: lo attesta in particolare «Le journal du bourgeois de Paris». Stipulata una tregua con gli inglesi con il trattato di Arras (1435), Carlo si trasforma in promotore di questo culto. Più di vent'anni dopo, nel 1456, attraverso un processo di annullamento della condanna di Giovanna, la legittimità del potere reale di Carlo VII – messo in dubbio dalla condanna capitale della 'Pulzella'

– viene riabilitata. Il 7 luglio 1456, durante l'ultima seduta del processo di annullamento, uno dei cinque esemplari degli atti del processo diretto da Pierre Cauchon viene simbolicamente strappato. (L. ALBARET)

Vedi anche

Francia, età medievale; Profetismo

Bibliografia

BEAUNE 2004, CONTAMINE 1994, DUBY-DUBY 1973, MICHAUD-FRÉJAVILLE 1997, VAUCHEZ 1982

Giovanni III, re di Portogallo - Figlio di Emanuele I e di Maria di Castiglia, Giovanni III (Lisbona, 7 giugno 1502-Lisbona, 11 giugno 1557) salì al trono alla scomparsa del padre, nel dicembre 1521, e regnò fino alla morte. Sposò Caterina d'Asburgo (1525), sorella dell'imperatore Carlo V, dalla quale ebbe nove figli, di cui soltanto due raggiunsero l'età adulta, ma nessuno gli sopravvisse. A succedergli fu infatti il nipote Sebastiano.

Il regno di Giovanni III si caratterizzò per una politica di accentrimento del potere nelle mani del re, come risulta, ad esempio, dalla realizzazione del primo censimento della popolazione portoghese su scala nazionale (1527-1532), dall'istituzione del tribunale della *Mesa da Consciência* (1532), dal tentativo di delimitare una precisa linea di frontiera (1537-1538). Sul piano dell'espansione ultramarina, Giovanni III fu consapevole di aver ereditato un impero troppo vasto, minacciato da numerose difficoltà: la penetrazione spagnola nel sud-est asiatico, l'avanzata turca in Nord Africa e nell'oceano Indiano, l'aperta opposizione di francesi e inglesi alla pretesa di esercitare un monopolio sulle rotte marittime da parte delle Corone iberiche (*mare clausum*), i casi di corruzione e di crisi di autorità che si registravano in India, la progressiva decadenza della rotta del Capo di Buona Speranza. Oltre a cercare di porre rimedio ad alcuni di questi problemi, Giovanni III concentrò gli sforzi della Corona anche in nuove aree, come il Brasile (risale al 1534 l'istituzione di capitanati e al 1548 la creazione di un governo generale) e in Asia orientale (nel 1534 fu avviato il commercio con il Giappone e nel 1557 i portoghesi si stabilirono a Macao, in Cina). Dal punto di vista culturale, il monarca si dimostrò inizialmente aperto agli umanisti e alle tendenze del Rinascimento. Trasferì, ad esempio, a Coimbra l'Università nel 1537 e undici anni più tardi vi fondò il Collegio delle Arti. Tuttavia, a partire dagli anni Quaranta, il timore della diffusione del protestantesimo nel regno portò a un'identificazione delle posizioni religiose degli umanisti con la dottrina della Riforma. Di conseguenza, l'adesione del Portogallo alla Controriforma, sostenuta dall'orgogliosa affermazione della propria identità cattolica, provocò un inesorabile arretramento della cultura umanistica e rinascimentale. La politica estera europea di Giovanni III mirò a mantenere buone relazioni con la Spagna di Carlo V, non solo per la potenza della vicina monarchia che ormai impediva un vero confronto, ma soprattutto poiché spesso gli interessi dei due regni coincidevano. Ne sono esempio la comune difesa della dottrina del *mare clausum* e l'imposizione di un analogo modello di Controriforma.

L'introduzione dell'Inquisizione in Portogallo era stata richiesta, per la prima volta, a papa Leone X da Emanuele I nel 1515, proprio sotto la pressione della Castiglia. Il tribunale avrebbe dovuto svolgere la funzione di strumento di controllo del comportamento religioso degli ebrei portoghesi convertiti a forza, i nuovi cristiani, come già avveniva con i *conversos* in Castiglia e Aragona, dove un'Inquisizione diversa da quella medievale era stata istituita rispettivamente nel 1478 e nel 1482. Nel 1522 Giovanni III confermò i privilegi concessi ai nuovi cristiani dal padre nel 1497, quando il sovrano si era impegnato a non vigilare sulla loro condotta religiosa. Quindi, due anni dopo ratificò la legislazione promulgata da Emanuele I nel 1507, in seguito al tragico episodio del

massacro di Lisbona (1506), attraverso la quale si autorizzavano i nuovi cristiani a uscire liberamente dal regno e a vendere i propri beni immobili, e si proibiva ogni distinzione tra vecchi e nuovi cristiani. Ma a quell'epoca Giovanni III non aveva ancora compiuto una scelta definitiva sulla direzione della politica da seguire con i nuovi cristiani, senza dimenticare che a corte sulla questione esisteva una frattura fra i consiglieri del re. Sempre nel 1524, infatti, il sovrano dette ordine al dottor Jorge Temudo di svolgere indagini segrete tramite i curati di Lisbona circa il comportamento religioso della minoranza di origine ebraica e affidò al nuovo cristiano Henriques Nunes la missione di infiltrarsi negli ambienti dei *conversos* di Lisbona, Santarém ed Évora. Entrambe le investigazioni non lasciarono dubbi: i nuovi cristiani praticavano la religione cristiana solo in apparenza, conservando nel segreto la propria identità ebraica. Intanto, nel 1528 si verificò a Gouveia un sacrilegio, di cui furono incolpati alcuni nuovi cristiani, contribuendo a fomentare un clima di odio generale da parte dei 'vecchi' verso i sudditi di origine ebraica. Anche l'imperatore Carlo V premeva perché il Portogallo si dotasse dell'Inquisizione, dimodoché la Penisola iberica diventasse un unico blocco compatto nella lotta contro l'eresia. All'inizio degli anni Trenta Giovanni III dette istruzioni al dottor Brás Neto, suo ambasciatore a Roma, di domandare a papa Clemente VII la concessione al Portogallo di un tribunale identico a quello castigliano: un'Inquisizione stabile, con giudici e ufficiali designati dal re, i cui membri potessero essere reclutati anche tra gli ecclesiastici degli Ordini minori; l'istituzione avrebbe inoltre dovuto essere totalmente indipendente dal potere diocesano e disporre della piena giurisdizione sui casi di eresia, magia, blasfemia. Il 17 dicembre 1531 il papa emanò la bolla *Cum ad nihil magis*, che istituì l'Inquisizione. La decisione fu però prima sospesa e poi revocata con la bolla *Sempiterno Regi* (7 aprile 1533). Nella stessa bolla Clemente VII concesse il primo perdono ai nuovi cristiani. Negli ultimi mesi dello stesso anno il re riprese la battaglia diplomatica, finché il nuovo papa Paolo III, in parte anche a causa delle pressioni di Carlo V, finì per cedere. Il 23 maggio 1536, con una bolla identica a quella di cinque anni prima, fu creata l'Inquisizione in Portogallo. In ogni caso, però, non si trattava ancora del tribunale desiderato da Giovanni III, perché non prevedeva il segreto degli atti d'accusa, né la giurisdizione privata del Sant'Uffizio sui suoi funzionari, né l'eliminazione delle garanzie processuali per gli imputati, né la confisca dei beni. Ciò sarebbe stato ottenuto, solo in parte, con la bolla *Meditatio cordis*, promulgata nel 1547 dallo stesso Paolo III, che avrebbe comunque segnato la fine di una lunga trattativa.

Da allora, il controllo del tribunale divenne sempre più saldo nelle mani del fratello del re, il cardinale infante Enrico, inquisitore generale. Negli ultimi dieci anni di vita, Giovanni III assistette senza opporsi al progressivo inasprimento delle misure di vigilanza religiosa nel regno, non solo a discapito dei nuovi cristiani, ma anche di umanisti, intellettuali e simpatizzanti delle idee della Riforma, portoghesi e stranieri, che finirono per essere colpiti dalla persecuzione inquisitoriale. Se la censura dei libri prese forma definitiva con la promulgazione dei primi due Indici (1547 e 1551), ai primi anni Cinquanta datano anche cause celebri, come quelle aperte per luteranesimo contro i professori del Collegio delle Arti di Coimbra (1550-1551). Anche le comunità di mercanti e artigiani del Nord Europa residenti a Lisbona furono oggetto di denunce e processi, fra cui spicca quello contro il calvinista inglese William Gardiner (1552): celebrato dall'arcivescovo di Lisbona, si concluse con la condanna a morte per aver profanato un'ostia durante una messa a cui stava assistendo nella cappella di corte. Fu in quel clima divenuto sempre più cupo e pesante che il sovrano trascorse gli ultimi suoi dolenti anni di vita.

(P. DRUMOND BRAGA)

Vedi anche

Collegio delle Arti di Coimbra, processi del; Emanuele I, re di

Portogallo; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Inquisizione portoghese; Nuovi Cristiani, Portogallo; Perdoni generali; Protestantesimo, Portogallo; Struttura economica: Inquisizione portoghese; Vescovi, Portogallo

Bibliografia

BRAGA 2002(c), BUESCU 2005, DIAS 1969, HERCULANO 1975-1976, MARCOCCI 2004

Giovanni IV, re di Portogallo - Il regno di Giovanni IV (1640-1656) segnò l'apertura in Portogallo di un conflitto istituzionale tra la Corona e l'Inquisizione non privo di importanti conseguenze sul piano politico. Dopo il colpo di stato del 1 dicembre 1640, che affidò lo scettro a Giovanni, settimo duca di Braganza, ponendo fine all'unione dinastica fra Spagna e Portogallo, sia la restaurata monarchia lusitana, sia il locale Sant'Uffizio subirono le ripercussioni della rottura di relazioni diplomatiche fra Lisbona e la Santa Sede. Infatti, i papi Urbano VIII e Innocenzo X riaffermarono l'alleanza di Roma con l'impero asburgico e con Filippo IV di Spagna, non riconoscendo legittimità all'ascesa al trono di Giovanni IV.

Sotto Giovanni IV, i poteri dell'inquisitore generale all'interno del tribunale provocarono conflitti d'interesse fra il sovrano e l'Inquisizione, che non mancò di opporsi prontamente ogni volta in cui la sua autonomia fu minacciata dall'ingerenza della Corona. La crescente tensione fra il re e l'inquisitore generale Francisco de Castro poggiava su ragioni di carattere politico e giurisdizionale, ma si alimentò in larga parte di problemi causati dalla carenza di risorse economiche in una congiuntura marcata dalla riaffermazione dell'indipendenza del regno. In un'epoca in cui le spese per la guerra e per la difesa dell'impero erano determinanti nelle decisioni politiche, Giovanni IV, approfittando della natura composita e ambigua dell'istituzione inquisitoriale, rivendicò i diritti discrezionali della Corona sui beni confiscati alle vittime dei quattro tribunali del Sant'Uffizio (Lisbona, Coimbra, Évora, Goa). Le ricchezze sequestrate agli accusati di delitti di fede avevano generato, più di una volta, terreno fertile per gli attriti tra le due sfere di potere. Ma sotto il regno di Giovanni IV lo scontro raggiunse toni rivelatori di tratti specifici dell'Inquisizione portoghese.

Nel più recente studio comparato sulle tre Inquisizioni d'età moderna (in Spagna, Italia e Portogallo), Francisco Bethencourt ha sottolineato come nessun tribunale conobbe più processi contro il crimine di cripto-ebraismo di quello portoghese. La storiografia contemporanea ha rintracciato nell'accostamento (consacrato dalla cultura dell'epoca) fra l'ebreo convertito, chiamato nuovo cristiano, e il grande mercante, un'efficace chiave di spiegazione della singolarità del caso portoghese, caratterizzato da un'attenzione ossessiva per i reati di cripto-ebraismo e da ingenti somme di denaro gestite dal Fisco dell'Inquisizione. Quei beni, in realtà, appartenevano alla Corona e il re poteva farvi ricorso anche per risolvere problemi di ordine economico. Non a caso, dunque, le relazioni tra Giovanni IV, i mercanti e l'Inquisizione delineano un triangolo dalle sfumature complesse e poco lineari, sebbene il sovrano abbia tentato di ponderare i costi sociali ed economici dell'azione opportunistica di una Corona pronta a esercitare la coercizione sugli imputati di cripto-ebraismo per ottenere entrate straordinarie. Le conseguenze erano ben visibili: l'arresto di importanti mercanti metteva a rischio le relazioni delle vittime nel regno e nei mercati europei, poiché essi venivano considerati insolventi. Del resto, proprio grazie alla logica di saccheggio istituzionalizzato, nel 1647 si risolsero i problemi di liquidità dell'erario regio colpendo uno dei principali creditori del re, Duarte da Silva. L'eco del suo arresto raggiunse le principali piazze europee.

Gli sforzi militari e diplomatici tesi a conquistare l'autonomia del regno incrementarono la spesa pubblica, originando così una

revisione del modello delle persecuzioni inquisitoriali. La guerra contro gli olandesi in Brasile fu lo scenario internazionale che condusse al cambiamento. A Lisbona il rifiuto di un trattato di pace con le Province Unite, stilato all'Aia nel 1648, comportò l'adesione volontaria dei finanziatori del re a un oneroso contratto con la Corona, che consegnò il servizio di difesa della navigazione coloniale atlantica a un'impresa monopolista chiamata *Companhia Geral do Comércio do Brasil*. La situazione rifletteva più che mai l'importanza politica della preservazione dei diritti di proprietà. Il monarca poté dunque contare sull'appoggio dei suoi consiglieri e il 6 febbraio 1649 promulgò un decreto che esonerava dalla confisca dei beni tutti i colpevoli di eresia che avessero investito capitali nella compagnia. L'arbitrio con cui Giovanni IV affrontò il Fisco dell'Inquisizione, 'sconfiscando' i beni dei futuri azionisti colpevoli (come affermò poi egli stesso durante lo scontro politico apertosi con il Consiglio Generale del Sant'Uffizio), suscitò l'ira dell'inquisitore generale Castro, che già nel 1641 aveva subito un arresto per il sospetto di alto tradimento. Questi considerò il provvedimento un indebito intervento della Corona in materia di fede e mise in moto i suoi collaboratori a Roma affinché esponessero la situazione a papa Innocenzo X dal quale si aspettava un appoggio. Sapeva, infatti, che in quel modo avrebbe offerto ulteriori ragioni alla Santa Sede per mantenere una posizione ostile nei confronti della rivendicazione del diritto al trono di Portogallo da parte della casa dei Bragança. Per altri versi, tuttavia, l'ostinata opposizione del papato alla causa della restaurazione portoghese conferiva a Giovanni IV una forza nel regno che difficilmente sarebbe stata indebolita da un eventuale breve papale di condanna. L'esenzione dalla confisca e la protezione dei capitali rimasero tuttavia circoscritte alla *Companhia Geral do Comércio do Brasil*. Ciò tolse al gesto del monarca ogni parvenza di tolleranza religiosa e limitò il rispetto dei diritti di proprietà alla durata del contratto fra quegli uomini di affari e la Corona.

(L. FREIRE COSTA)

Vedi anche

Castro, Francisco de; Gesuiti, Portogallo; Inquisizione portoghese; Nuovi Cristiani, Portogallo; Silva, Duarte da; Struttura economica: Inquisizione portoghese

Bibliografia

AZEVEDO 1975, BAIÃO 1942, BETHENCOURT 1994, COSTA 2002, COSTA-CUNHA 2006, SARAIVA 1994

Giovanni XXII, papa (Jacques d'Euse) - Jacques d'Euse, futuro papa Giovanni XXII, nacque a Cahors intorno al 1245 e nella città natale intraprese gli studi giuridici che poi proseguì a Montpellier e a Orléans, dove conseguì il titolo di dottore *in utroque Jure*. Dopo aver ottenuto vari benefici ecclesiastici e aver ricevuto gli Ordini sacri, fu canonico e arciprete, finché fu eletto vescovo di Fréjus nel 1310. Familiare del re di Napoli Carlo II d'Angiò, era stato da questi nominato cancelliere del Regno di Sicilia nel 1308. Al servizio di Carlo e del figlio Roberto, succeduto al padre sul trono di Sicilia nel 1309, Jacques vi rimase forse fino al 1310, quando Clemente V lo trasferì alla sede di Avignone, dove si era stabilita la Curia romana. Passò quindi dal servizio di un re a quello del papa, da cui ebbe diversi incarichi di Curia grazie alle sue riconosciute competenze giuridiche. Il 24 dicembre 1312 fu creato cardinale prete del titolo di San Vitale e nell'anno successivo promosso cardinale vescovo di Porto.

Morto Clemente V il 20 aprile 1314 a Roquemaure, il conclave si radunò a Carpentras. Nel luglio dello stesso anno, di fronte al disaccordo dei cardinali francesi e italiani, il Sacro Collegio abbandonò il conclave e la città di Carpentras, dov'erano accaduti disordini, e si disperse. Soltanto per opera del conte di Poitiers, fratello del re di Francia Luigi X, i cardinali si radunarono ancora in

conclave a Lione nella primavera del 1316 e dopo diverse trattative il 7 agosto elessero pontefice il settantaduenne cardinale d'Euse.

Il nuovo papa si insediò ad Avignone, dispiegando una attività sorprendente per circa diciotto anni. Digni di nota sono i suoi provvedimenti per razionalizzare e centralizzare il regime beneficiale (lettera *Ex debito* del 1316 e costituzione *Execrabilis* del 1317) e quelli per risanare le finanze pontificie. L'opera legislativa di Giovanni XXII si concretizzò nell'edizione delle Decretali Clementine che, preparate da Clemente V, furono da lui promulgate con la lettera *Quoniam nulla* del 1317, e nelle collezioni canoniche di *Extravagantes communes*, *Extravagantes Iohannis XXII*.

Il pontificato di Giovanni XXII è contrassegnato inoltre da tre grandi controversie: quella sulla povertà, quella generata dal dissidio fra papato e impero e quella della 'visione beatifica' che impegnò il papa negli ultimi anni di vita. In questa sede ci occupiamo solo della prima questione.

La controversia che sorse in seno all'Ordine dei frati minori già ai tempi di papa Niccolò III (1277-1280) a proposito della povertà si acui durante la sede vacante del 1314-1316 e vide su posizioni distanti i 'conventuali' e i cosiddetti 'spirituali'. Il papa prese le parti del generale dei minori Michele da Cesena, eletto il 29 maggio 1316, e con diverse lettere ingiunse agli 'spirituali' di sottostare ai loro superiori. Con la lettera *Gloriosa Ecclesia* del 23 gennaio 1318 il pontefice prese di mira 'spirituali', bizzocchi e beghini e comandò loro di entrare in seno ad un Ordine riconosciuto dal papato. Digne di nota anche la condanna postuma di frate Pietro di Giovanni Olivi (1326) e l'anatema scagliato contro le posizioni assunte dal capitolo generale dei minori di Perugia del 1322 riguardo alla povertà assoluta di Cristo e degli apostoli: con la costituzione *Cum inter nonnullos* (12 novembre 1323) il papa dichiarò eretiche quelle posizioni e ne chiese ragione al generale dei frati minori Michele da Cesena che, recatosi ad Avignone per giustificarsi, temendo il peggio, fuggì; fu deposto e in suo luogo fu eletto nel giugno del 1329 Guiral Ot, fedele al pontefice.

Certamente ferma fu l'azione del pontefice in sostegno dell'Inquisizione e degli inquisitori, anche se egli non esitò ad avocare a sé cause d'eresia quando s'accorgeva che gli inquisitori non erano equanimi o disinteressati nei loro giudizi. Egli volle che si perseguissero con fermezza la stregoneria, la magia, i fautori di incantesimi e simili (*sortilegos, mathematicos aut divinatores*). Sotto il suo pontificato si ebbe il famoso caso di Bernard Délicieux (1284-1320), ammiratore di Pietro di Giovanni Olivi e vicino agli 'spirituali', gioachimita convinto, accusato nel 1317 di aver impedito l'azione degli inquisitori in Linguadoca, giudicato colpevole di insubordinazione al papa e ai suoi superiori, detenuto, torturato, spogliato dell'abito religioso e condotto a morte più per questioni politico-religiose che per eresia. Sotto Giovanni XXII Bernard Gui poté pubblicare, nel 1323, la sua *Practica inquisitionis heretice pravitatis*: un trattato ragionato, fortemente strutturato ed esaustivo in materia di processi inquisitoriali.

Nei confronti degli ebrei il papa attuò una politica di restrizioni. Fallito il tentativo di indurli ad abbracciare la fede cristiana (1320), li fece scacciare da molte città del comitato Venassino e raccomandò a diversi sovrani e principi di non tollerare gli ebrei negli uffici pubblici e di imporre loro una separazione dai cristiani. Proibì in Francia la lettura del *Talmud* e ingiunse agli arcivescovi e vescovi di vigilare sulla diffusione pubblica dei libri degli ebrei.

Celebre fu la condanna di cinque proposizioni estratte dal *Defensor pacis* di Marsilio da Padova che il papa decise il 23 ottobre 1327, ma questo non poté impedire a Ludovico il Bavaro, che di quella dottrina (piena autonomia dell'impero rispetto alla Chiesa) si servì, di deporre a Roma solennemente Giovanni XXII e di far eleggere in suo luogo l'antipapa Niccolò V nel maggio del 1328 (Pietro Rinalducci da Corvaro, dei frati minori).

Niccolò V morì nel 1333. Un anno dopo, il 4 dicembre 1334, ad Avignone, fu seguito da Giovanni XXII.

(S. PAGANO)

Vedi anche

Bolle e documenti papali; Délicieux, Bernard; Diritto canonico; Ebrei, età medievale; Francescani, età medievale; Fraticelli; Gioacchino da Fiore, e gioachimismo; *Talmud*

Bibliografia

BOCK 1936, BOCK 1936(a), BOUREAU 2004, BOUREAU 2004(a), MOLLAT 1912, TROTTMANN 2000

Giovanni XXIII, papa (Angelo G. Roncalli) v. *Concilio Vaticano II*

Giovanni da Capestrano, santo - Giovanni da Capestrano è uno dei maggiori esponenti dell'Osservanza minoritica. Nato a Capestrano (L'Aquila) il 24 giugno 1386, giurista di formazione presso lo *Studium* di Perugia, fu giudice nella stessa città, prima di essere imprigionato durante l'assedio da parte di Braccio da Montone. Divenuto frate minore nell'ottobre 1416, morì a Ilok (Croazia) il 23 ottobre 1456, al termine di una lunga itineranza che – a partire dal 1450 – lo portò ad essere presente sul quadrante nord-est europeo, con una intensa attività omiletica, politica e diplomatica. Canonizzato nel 1690, dopo una serie di indagini in *partibus* celebrate entro un processo di canonizzazione che prese avvio alla sua morte, è iconograficamente emblemizzato dallo stendardo crociato e patrono dei cappellani militari. La sua biografia, tra le più eloquenti nell'ambito dei predicatori del secolo, enfatizza tutti i campi di intervento e lo stile di presenza propri dei frati dell'Osservanza nell'Europa del Quattrocento: infatti Giovanni fu predicatore, collaboratore di principi, sovrani, pontefici, protagonista della strutturazione istituzionale della famiglia Osservante, promotore della canonizzazione di Bernardino da Siena, predicatore della crociata contro i turchi e loro strenuo avversario, fino alla organizzazione (in sinergia, ma non sempre in accordo, con il legato pontificio Juan Carvajal e con Giovanni Hunyadi – lancu de Hunedoara) della resistenza militare per difendere Belgrado dall'assedio.

In un siffatto quadro, l'attività inquisitoriale va considerata come una delle declinazioni (e non necessariamente la principale) del complesso di iniziative promosse o attuate dai frati osservanti rispetto ad alcune categorie di individui che, a questa altezza cronologica della vicenda della *christianitas* occidentale, ne sono considerate tradizionalmente nemiche: ebrei, infedeli ed eretici nella accezione del termine più vasta possibile (dagli esponenti della dissidenza francescana stigmatizzati come fraticelli agli utraquisti boemi). Ciò non toglie che, accanto alla propaganda dal pulpito, la collaborazione prestata alle autorità politiche e civili nell'estendere una apposita normativa e la stesura di trattati controversistici, il conferimento dell'ufficio inquisitoriale fu uno degli strumenti più efficaci per il compimento di una complessa strategia repressiva.

Per tacere dei problematici riferimenti leggibili in diverse biografie coeve e posteriori, la carriera inquisitoriale di Giovanni è ininterrottamente attestata sin dall'inizio del pontificato di Martino V da documenti emanati da tre pontefici (Martino V, Eugenio IV, Nicolò V), a cui possono essere utile affiancate le lettere dello stesso Giovanni ai diversi pontefici.

Le vittime della sua attività inquisitoriale furono, per esplicito mandato papale, soprattutto i fraticelli *de opinione*, ma Giovanni tentò costantemente di allargare le proprie prerogative sia quanto al territorio sia quanto ai soggetti cui era rivolto il mandato inquisitoriale. La sua prima attività contro i fraticelli, poi consolidata con un mandato inquisitoriale, risale all'inizio del pontificato di Martino V. È attualmente dispersa la prima lettera di conferimento dell'*officium inquisitionis* che sarebbe stata emanata dal pontefice tra il 24 ottobre e l'11 novembre 1418. Tuttavia Giovanni ne fa menzione in più di una lettera: il 6 gennaio 1452, scrivendo a Ni-

colò V a proposito del suo esercizio dell'*officium inquisitionis*, ne ricorda l'inizio in questi termini: «a dire il vero, anche nel primo anno di pontificato di Martino, prima che egli si allontanasse da Costanza, intrapresi la mia attività contro gli eretici di *falsa opinione*, attività per la quale ebbi a Mantova una lettera da papa Martino di felice memoria, che tengo ancora presso di me, sebbene non riguardasse altre eresie» (WADDING: XII, 134). La stessa autorizzazione è ancora ricordata in una lettera a Callisto III del 18 maggio 1455, nella quale Giovanni specifica che «da allora in avanti in momenti successivi fu reiterata da Eugenio di felice memoria e da Nicolò stesso [...] come pienamente [poteva] dimostrare attraverso molte e varie lettere apostoliche efficaci e per brevi apostolici che, da quello emesso nel primo anno del pontificato di Martino fino a oggi, ammontano al numero di quasi sessanta» (WADDING: XII, 289-290).

Il primo documento ufficiale conservato è una lettera (*Apostolica sedes vigilantissime attendere*) del 27 maggio 1426, indirizzata a Giovanni da Capestrano «inquisitore dell'eretica pravità» con la quale Martino V gli conferisce pieni poteri «di procedere e inquisire, catturare, incarcerare e punire aspramente, anche invocando contro di essi, se fosse necessario, il braccio secolare», i membri di «una certa nefanda setta di eretici, cioè quelli comunemente detti Fraticelli della opinione [...] anche nel caso in cui si tratti di gruppi, comunità o municipalità, in qualsiasi parte d'Italia» (*BULLARIUM FRANCISCANUM*: VII, 653; HOFER 1936: 147; WADDING: X, 119-120). Nel luglio 1427 Giovanni chiede al papa di confermare ed estendere l'autorizzazione a procedere contro i fraticelli *de opinione* e contro tutti gli altri eretici; ma chiede anche di confermare ed estendere i poteri a procedere contro gli ebrei, che gli erano stati conferiti nel maggio precedente dalla regina Giovanna II di Napoli e da suo figlio Luigi III duca di Calabria.

Risale al pontificato di Eugenio IV (consacrato nel marzo del 1431) un effettivo consolidamento della attività inquisitoriale di Giovanni. Infatti, con lettera del 26 luglio 1430, i cardinali Giordano Orsini e Antonio Correr gli subdelegano l'ufficio, di cui li aveva investiti Martino V il 6 giugno 1427, di perseguire ed estirpare «tanto nelle province Romana, della Marca Anconetana e del Ducato di Spoleto quanto in qualsiasi altra parte del mondo» non solo la setta dei fraticelli, ma ogni altra forma di setta ereticale (*BULLARIUM FRANCISCANUM*: VII, 740; WADDING: X, 194-196). Il 1 maggio 1432 Eugenio IV, con lettera *Apostolice sedis providentia circumscripta*, nomina Giovanni inquisitore contro tutti gli eretici, specialmente i fraticelli *de opinione* e il 17 giugno 1432 il cardinale Giordano Orsini scrive *ad subditos suos* chiedendo di assistere e di proteggere Giovanni con scorta e salvacondotto. Risale ancora agli anni Trenta una delle poche emergenze documentarie circa le modalità di effettivo svolgimento della attività di inquisitore: con lettera indirizzata al vescovo di Rieti nel 1430, Giovanni da Capestrano mitiga la pena precedentemente imposta come inquisitore contro i Fraticelli a due donne reatine (GAL-MISKULY 1989-1992: n. 32).

Una nutrita serie di lettere di e a Giovanni ne testimoniano l'inquisizione (condotta nella diocesi di Ferrara nel 1437) intorno alla diffusione e all'ortodossia dello *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porète, che circolava volgarizzato nel circolo dei gesuati ferraresi, mentre era ordinario diocesano Giovanni Tavelli da Tossignano. Il 3 settembre del 1437 il vescovo gli scrive che non ha trovato nulla di eterodosso nel libro, ma Giovanni aveva già segnalato al papa gli errori che vi aveva ravvisato. Sempre nel settembre del 1437, l'attività di controllo sull'ortodossia dei gesuati prosegue a Venezia, quando Lorenzo Giustiniani, vescovo di Castello, lo nomina inquisitore nella propria diocesi.

Il 3 luglio 1447 Nicolò V, a pochi mesi dalla sua consacrazione (celebrata a marzo) conferma il precedente incarico a Giovanni di inquisitore contro i fraticelli *de opinione* e contro tutti gli altri eretici. Nei rapporti con Nicolò V la situazione pare mutare in occasione della missione transalpina di Giovanni quando,

probabilmente in corrispondenza di un eccesso incontrollato di iniziative da lui assunte nell'incandescente scenario religioso-dinastico del Nord-Est europeo, si registrano i primi segnali di un minore avallo da parte del pontefice. Lo testimonia la vibrata reazione di Giovanni a un *motu proprio* emanato da Nicolò V il 28 ottobre 1451 che recava una implicita limitazione di fatto dei suoi poteri di inquisitore, dal momento che gli riconosceva esplicitamente (tutte e solo) le facoltà proprie dei predicatori itineranti. Giovanni risponde al papa (con la citata lettera datata «in nocte Epiphaniae» del 1452), ricordando tra l'altro che «a Fabriano sua santità aveva concesso a Giacomo della Marca e a lui, affinché gli eretici non si gloriassero della loro malizia, che tutti i cattolici che non li avessero seguiti potessero assolverli nei casi riservati alla sede apostolica: di tale grazia abbisogno più da queste parti che non in Italia», invocando il ripristino dei propri pieni poteri inquisitoriali, ricorda tutti gli interventi in proposito dei pontefici precedenti, fino all'ultima lettera dello stesso Nicolò V «senza la quale avrebbe osato in vano recarsi in Boemia e in Moravia», per concludere con un accorato appello: «Santissimo Padre, è palese che in queste zone ho bisogno del massimo ampliamento della vostra autorità, non di una sua sottrazione» (GAL-MISKULY 1989-1992: n. 346; WADDING: XII, 154-156; cfr. HOFER 1936: 426-428).

(L. PELLEGRINI)

Vedi anche

Boemia; Ebrei, età medievale; Fraticelli; Marguerite Porète

Bibliografia

ANGIOLINI 2000, *BULLARIUM FRANCISCANUM* 1759-1804, CHIAPPINI 1965, GAL-MISKULY 1989-1992, HOFER 1936, MARGHERITA PORETE 1994, MERLO 2003, SOLVI 1999, WADDING

Giovanni da Vicenza - Nacque a Vicenza all'inizio del XIII secolo. Secondo una tradizione interna dell'Ordine dei predicatori, verso il 1220, quand'era studente di Legge a Padova, dopo aver ascoltato una predica di Domenico di Caleruega, Giovanni professò nel locale convento, allora in corso di istituzione, di cui poi sarà eletto priore.

Dai primi mesi del 1233 fu tra i maggiori protagonisti del movimento devozionale noto come 'Alleluia', al quale fornì un decisivo impulso la predicazione dei nuovi Ordini mendicanti, minori e predicatori, che agirono in genere in ossequio alle direttive di pacificazione e di repressione del dissenso ereticale, impartite da papa Gregorio IX. Tra il febbraio e il marzo di quell'anno Giovanni da Vicenza si recò a Bologna, già preceduto dalla sua fama di predicatore di pace e di penitenza nelle vicine città dell'Emilia, chiamato forse da Giordano di Sassonia, maestro generale dei predicatori. Qui, il 24 maggio, quasi in concomitanza con il capitolo generale di Pentecoste, si svolse la famosa traslazione delle spoglie di Domenico di Caleruega, provvidenzialmente riscoperto come padre fondatore dell'Ordine. Evento, quest'ultimo, di cui Giovanni sarebbe stato un fervente animatore, non senza l'appoggio entusiastico della cittadinanza e del Comune di Bologna. Un testimone al processo di canonizzazione di Domenico dichiarerà, di lì a pochi mesi, che alla predicazione di Giovanni da Vicenza sulla *conversatio* e la santità di frate Domenico seguirono l'arresto e il rogo di una grande moltitudine di eretici in tutto il Nord Italia, in coincidenza, del resto, con i primi incarichi papali ad alcuni frati predicatori dell'ufficio di inquisitori contro l'eresia. L'opera di revisione degli statuti comunali era conforme a quegli scopi di stabilizzazione sociale e di moralizzazione della vita pubblica, perseguiti dai predicatori dell'Alleluia come piattaforma consensuale per l'ulteriore e cruciale obiettivo, la repressione cruenta del dissenso ereticale.

Nei mesi e negli anni seguenti Giovanni estenderà il suo raggio d'azione a Padova, Verona, Treviso e in altri centri della Marca, dove assunse, con l'appoggio papale, nuovi incarichi di mediazione nelle dispute tra le fazioni e di revisione degli statuti cittadini, adoperandosi inoltre per il rilascio dei numerosi prigionieri catturati durante le guerre di quegli anni. Tra i dissenzienti, una sessantina di veronesi «quos ipsos condemnavit de heretica pravitate», come ricorda il cronista Parisio da Cerea, membri di illustri famiglie cittadine, che tra il 21 e 23 luglio furono bruciati vivi. Peraltro, a poche settimane dalla famosa assemblea di Paquara, sulle rive dell'Adige, il 28 agosto 1233, il grande progetto di pace crollò come un castello di carte, e la logica dei governi di parte riprese il sopravvento in tutta la regione.

Rare le notizie certe che possediamo di lui per gli anni seguenti: sappiamo che il 13 giugno 1247 papa Innocenzo IV indirizzò al nostro, a quel tempo e fino al 1251 inquisitore nella provincia di Lombardia, una lettera sulla riconciliazione degli eretici e le indulgenze per gli auditori dei suoi sermoni. Dal tenore del testo si evince un certo grado di isolamento di Giovanni all'interno del proprio Ordine, dal momento che i superiori sono esortati dal papa a non ostacolare l'operato.

Giovanni da Vicenza morì nelle Puglie, dove si recò nel 1259 a predicare la crociata contro Manfredi di Svevia, probabilmente entro la metà degli anni Sessanta.

(L. CANETTI)

Vedi anche

Domenico, santo; Gregorio IX, papa; Innocenzo IV, papa; Marca Trevigiana

Bibliografia

CANETTI 2001, SUTTER 1891, THOMPSON 1992

Giovanni Paolo II, papa (Karol Wojtyła) - Giovanni Paolo II merita un posto di rilievo in un Dizionario storico dell'Inquisizione perché a lui si deve la decisione e poi l'azione amministrativa concreta che ha consentito agli studiosi di accedere agli archivi dell'Inquisizione e dell'Indice dal XVI al XIX secolo, i quali – a dispetto di qualche pessimismo iniziale – si sono rivelati decisivi per la ricerca storica. Questo passo, però, non va considerato un piccolo *affaire* di studiosi e chierici, ma va compreso 1) cercando nella esperienza di papa Wojtyła le radici e le ragioni che lo hanno spinto a concedere a tutti ciò che prima era stato considerato un privilegio riservato a pochissimi; 2) collocandolo su una sensibilità al tema delle colpe della Chiesa e dei suoi figli, che marcherà la preparazione del Giubileo del 2000 e l'intero pontificato; 3) elencando le decisioni relative all'apertura degli archivi del 22 gennaio 1998; 4) infine ricordando, se pur brevemente, l'azione di difesa della dottrina cattolica sviluppatasi nel pontificato wojtyliano, per capire con cosa si sia dovuto misurare, durante il periodo del suo regno, il desiderio di uscire dal clima e dai metodi dell'Inquisizione.

Fra Graziano e Galileo

Il papa che apre gli Archivi del Sant'Uffizio, infatti, ha a disposizione conoscenze e convinzioni in materia di Inquisizione che non è facile ricostruire. La mancanza di studi biografici sul giovane Wojtyła – dando per scontato che le ricostruzioni biografiche ad oggi disponibili siano gravate ora da fretta e da giornalistiche, ora da una voluta intonazione agiografica, ora dalla difficoltà di misurarsi con un magistero che passa assai più dai gesti che dalle parole rendendo tanto intriganti quanto friabili gli sforzi storiografici e gli scavi nei quali la stessa postulazione della causa aperta dal successore è appena agli inizi – costringe lo studioso a una certa prudenza. Tuttavia due centri d'interesse del futuro papa di qualche peso nella scelta di aprire gli archivi del Sant'Uffizio possono

essere indicati con una certa sicurezza: cioè il tema Graziano e il tema Galileo.

Il giovane Wojtyła, infatti, fu attratto nell'orbita degli *Studia Gratiana* promossi da Stephan Kuttner durante il suo lungo e fecondo esilio americano: fu Kuttner il fulcro di una rinascita degli studi di storia del diritto canonico classico di cui il suo repertorio dei manoscritti – traccia di lavoro per decenni a Berkeley e fuori – era l'inizio e nel quale si sono formati decine e decine di studiosi di diverse discipline. Occasione particolarmente solenne e festiva di queste ricerche fu il convegno su Graziano tenuto a Bologna nel 1958 i cui atti uscirono l'anno dopo nel settimo volume degli *Studia Gratiana* a cura di Giuseppe Forchielli e di Alfons Maria Stickler. Si era all'epoca molto lontani dall'aver scoperto le sfumature fra quello che oggi appare come un proto-*Decretum* e le sue espansioni successive, ma non di meno l'analisi della *Concordantia discordantium canonum* e lo studio delle glosse costituivano un tirocinio essenziale sia per i canonisti sia per chi avesse voluto capire l'evoluzione della disciplina della Chiesa latina nel secolo successivo e poi oltre negli sviluppi delle Inquisizioni. Fra questi studiosi c'è il giovane prete polacco Wojtyła che presenta un'analisi dell'*abrégé De poenitentia* contenuto nel manoscritto Mar. f. 275 di Gdansk: la tesi di Wojtyła (quello di Gdansk era il riassunto di una versione primitiva del testo ora in Graziano, secondo le ipotesi di Adam Vetulani) è meno rilevante di un punto critico centrale al breve saggio. Secondo il sacerdote polacco il punto in cui l'*abrégé* e il *De poenitentia* divergono è la scindibilità fra contrizione e confessione. E mentre nella redazione finale del *Decretum* l'autore lascia aperta la questione, il manoscritto di Gdansk «concluditur ex praemissis quod nullus ante confessionem oris et satisfactionem operis peccati abolet culpam». Ovviamente questa insistenza della fonte su cui il giovane Wojtyła lavora sull'espressa confessione della colpa suggerisce più cose di quelle che dimostra: non c'è infatti alcun sentore di un legame fra un punto della pratica individuale della penitenza e l'insistenza, quarant'anni dopo, perché la Chiesa riconosca con una *confessio oris et satisfactio operis* le proprie colpe del passato; tuttavia il dato merita di essere registrato come tale.

Assai più fecondo sarà l'interesse che Wojtyła avrà per il 'caso Galileo'. Un interesse che, per lo meno, inizia durante il Vaticano II, quando il significato cruciale della vicenda diventa oggetto di riflessioni non più riservate – come quelle che nel 1941 spingono la Pontificia Accademia delle Scienze a commissionare a Pio Paschini una vita di Galileo che, completata alla fine della guerra, rimase inedita per una serie di veti, ricatti, calunnie che coinvolsero diversi organi della Curia pacelliana – ma entra sul tavolo di discussione più largo della Chiesa cattolica. Durante la redazione della costituzione pastorale sul rapporto Chiesa-mondo la menzione o l'allusione a Galileo entra ed esce dalle discussioni sul magistero, sull'esegesi, sulla morale, sull'Inquisizione e non ultimo in quelle sulla cultura all'interno della commissione sullo schema XVII poi schema XIII di cui monsignor Wojtyła è parte assai attiva. A coloro che sono inorriditi all'idea di veder chiamare in giudizio l'operato dal Sant'Uffizio, si oppongono coloro che ritengono l'ammissione di una colpa continuamente riproposta sulla scena pubblica ancora più necessaria, forti del fatto che lo stesso papa Paolo VI, ricevendo in udienza Michele Maccarrone, antico assistente dato del povero Pio Paschini, ha ottenuto dal pontefice il permesso di pubblicare l'opera, anche se l'*editing* che viene spacciato per un miglioramento di un manoscritto incompleto è di fatto un secondo castigo per lo storico ormai morto. La soluzione di quella discussione fu un paragrafo – assai più debole degli scambi fra teologi che lo avevano preparato – nel quale si dichiarava che «hinc deplorare liceat quosdam animi habitus, qui aliquando inter christianos ipsos, ob non satis perspectam legitimam scientiae autonomiam, non defuerunt et, contentionibus controversisque exinde suscitatis, plurimum animos eo perduxerunt ut fidem et scientiam inter se opponi censerent» e si chiudeva con una nota che rinviava proprio al censurato Paschini: Galileo non veniva

menzionato espressamente – né lo farà Wojtyła nel suo commentario alle decisioni del Concilio, pubblicato a Cracovia nel 1973 – ma il tema era uscito dalla polemica clericale/anticlericale per diventare *test case* di teologie del magistero e concezioni della storia.

Non è dunque dal nulla che esce il passaggio del discorso pronunziato da un Wojtyła ormai papa il 10 novembre 1979 nel centenario della nascita di Albert Einstein: in quella sede il pontefice, infatti, oltre ad elogiare il padre della relatività, ribadisce l'insegnamento conciliare sull'autonomia della scienza, deplorando le sofferenze patite da Galileo: ma dichiara di voler anche «andare oltre» dimostrando nei fatti un ravvedimento operoso delle decisioni del XVII secolo. Ad ottobre del 1980 il cardinale Paul Poupard annuncia una revisione dell'*affaire* Galileo e il 3 luglio 1981 viene istituita una commissione formata dai cardinali Gabriel-Marie Garrone, Carlo Maria Martini e dallo stesso Poupard, assistiti dal presidente della Pontificia Accademia delle Scienze e dell'Osservatorio vaticano, da Maccarrone e da Edmund Lamalle, poi rimpiazzato da Mario D'Addio. Il lavoro scientifico pubblicato nel 1983-1984 dalla commissione e i patetici tentativi di una smentita neoapologetica di Walter Brandmüller del 1982-1992, portano Wojtyła a riprendere la parola in prima persona nel 1992, per tentare di «chiudere» il caso Galileo riconoscendo allo scienziato una maggiore sensibilità alla specificità del dato biblico rispetto ai suoi oppositori e per dare il via libera ad una esemplare edizione del processo, curata da padre Sergio Pagano (non per caso poi prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano) che forniva tutta la documentazione (riedita con nuove note nel 2009) sulla pronunzia che più ha danneggiato la reputazione della Chiesa romana.

'Mea culpa'

Dal 1993, però, l'attenzione di Wojtyła si va spostando sul tema più generale della confessione delle colpe della Chiesa che egli ritiene premessa indispensabile alla celebrazione del Giubileo dell'anno 2000. Anche per questo aspetto, in realtà, il giovane Wojtyła aveva fatto apprendistato in Concilio, nella preparazione dell'atto di perdono e riconciliazione fra l'episcopato tedesco e quello polacco: quel gesto s'era incuneato fra la conclusione del Vaticano II e le celebrazioni del battesimo della Nazione polacca che il regime comunista aveva inutilmente tentato di fermare. Ma l'idea di una connessione fra la remissione dei peccati da parte di Dio propria dell'indulgenza giubilare e la confessione delle colpe è, per Wojtyła, applicabile anche alla storia dei popoli e dunque anche del popolo cristiano.

Il documento che esplicita questa visione – *Riflessioni sul Grande Giubileo dell'anno Duemila* – viene redatto fra il 1993 e il 1994 in vista di una riunione straordinaria del concistoro: oscillante sulle formule che imputano la soggettività degli atti peccaminosi (peccati della Chiesa/peccati dei figli della Chiesa), rafforzata dalle tesi sul 'caso Galileo' il cui precedente conciliare tacita potenziali riserve, quel documento prefigura la necessità di un atto di confessione delle colpe della Chiesa che prevenga spontaneamente ogni contestazione di tipo morale o storico o polemico: atto che incontra, prima e dopo la delibazione comune, contestazioni dure da parte del cardinale Giacomo Biffi pronto a giudicarlo scandaloso e un ridimensionamento ermeneutico da parte del cardinale Joseph Ratzinger che, in una intervista a Peter Seewald, si peritava di precisare che nonostante ogni infedeltà la Chiesa ha trasmesso in modo autentico la dottrina, il Vangelo e i sacramenti costituendo una «diga al male». Erano le punte di una resistenza di cui si sarebbe fatto portavoce all'inizio del concistoro straordinario lo stesso segretario di Stato Angelo Sodano, franco nel rilevare che le reazioni preoccupate di «possibili strumentalizzazioni» non erano mancate.

Queste cautele o resistenze si sarebbero però rivelate inutili, perché Giovanni Paolo II pubblica il 10 novembre 1994 l'enciclica *Tertio millennio adveniente* nella quale, pur optando per l'imputazione delle colpe ai «figli della Chiesa», indica fra gli obiettivi la necessità di riconoscere e pentirsi delle antitestimonianze e del-

lo scandalo causato rompendo la comunione ecclesiale o usando «metodi di intolleranza e perfino di violenza nel servizio della verità». Anche con atti pubblici di grande eco il papa ha proseguito fra il 1995 e il 1998 a riconoscere e chiedere perdono delle colpe della Chiesa. Accanto ad essi si sono collocati i due simposi internazionali voluti dalla Commissione storico-teologica su l'antigiudaismo, sull'Inquisizione e nel 2000 su *L'ecclesiologia della Lumen Gentium*; insieme a *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah* pubblicato dalla commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo il 16 marzo 1998 sotto la presidenza del cardinale Edward Cassidy e al documento *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato* del 1 marzo 2000 questo sforzo di ripensamento, per quanto segnato da incongruenze e autoindulgenze, veniva coronato dal solenne atto liturgico del 12 marzo 2000 nel quale come in una litania i capi dicastero accusavano le colpe della Chiesa e chiedevano perdono a Dio. In quella liturgia Joseph Ratzinger quale prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede riconosce le colpe dell'Inquisizione e dell'intolleranza – così accuratamente denunciate l'8 novembre 1963 in quello stesso luogo, allora aula conciliare, dal cardinale Joseph Frings, di cui all'epoca Ratzinger stesso era teologo di fiducia – due anni dopo che l'archivio dell'ex-Sant'Uffizio è stato aperto alla ricerca storica.

L'apertura degli archivi

Prima dell'apertura alla consultazione delle carte delle Congregazioni dell'Indice e dell'Inquisizione, che data al 22 gennaio 1998, esisteva una messe di ricerche di cui fanno stato, oltre alla produzione storica più nota, la raccolta di van der Vekene e l'edizione dell'Indice dei libri proibiti di de Bujanda. Tuttavia la decisione di papa Wojtyła di aprire quelle carte va considerata, come già suggeriva Adriano Prosperi, più per la sua qualità che per la sua quantità. Gli archivi del dicastero che nel 1542 Paolo III, in concomitanza con la nascita del mercato dei libri a stampa, aveva destinato a difendere la dottrina, non erano coperti da un segreto, ma *dal* segreto per eccellenza e lo rappresentavano sia quando esso era stato osservato sia quando era stato drammaticamente violato. Il saccheggio subito dall'allor giovane archivio alla morte di Paolo IV nel 1559, la traslazione a Parigi di interi depositi degli archivi papali voluta da Napoleone, le perdite subite durante l'occupazione francese di Roma a metà Ottocento, insieme alla decisione di distruggere i processi criminali rimasti in Francia (con poche eccezioni fra cui quella altamente simbolica di Galileo) e di riportare a Roma soltanto i decreti del Sant'Uffizio, avevano certamente messo in mani terze le carte romane, ma s'erano risolte in un sostanziale depauperamento del patrimonio documentario. L'apertura dell'Archivio Segreto Vaticano disposto nel 1881 da Leone XIII consentì e ispirò qualche rara eccezione alle regole relative al segreto dell'Inquisizione. Dopo la *Apostolicae curae*, con cui papa Pecci rifiutava di riconoscere la validità delle ordinazioni anglicane, il padre Salvatore Brandi de «La Civiltà Cattolica» venne autorizzato a consultare i fondi sulla materia (che è anche quella su cui dopo il 1998 è stata avviata la prima edizione di un *dossier* documentario nella collana fondata per gli studi sull'archivio allora aperto). E la plenaria del 7 maggio 1902 (ACDF, S. O., *Decreta* 1902, p. 105) aveva stabilito che, mentre agli interni era permesso consultare le carte, nessun estraneo dovesse accedere se non a seguito di un giudizio collegiale su una petizione specifica e leggendo le carte alla presenza di un consultore: non si trattava di una presa di posizione astratta, ma legata all'edizione nazionale delle opere di Galileo Galilei, in vista della quale fu concesso ad Antonio Favaro di vedere alcuni documenti, con una raccomandazione psicologicamente rivelatrice: «Gli si comunichino i documenti nella loro genuinità, affinché cadendo per caso gli originali in mano dei nemici della Santa Sede (come purtroppo nel secolo scorso è accaduto per ben due volte), non si abbia a dire che essa li ha alterati facendoli pubblicar monchi: il che agli occhi degli eruditi, data specialmente l'indole dei nostri tempi,

costituirebbe colpa gravissima» (ACDF, *Administratio Tabularii*, 1902, 1). Esclusi da ogni consultazione nel pontificato di papa Sarto e forse anche di Benedetto XV, un selezionatissimo accesso all'archivio riprese sotto il dotto Pio XI, quando Enrico Carusi poté pubblicare i decreti su Giordano Bruno, oggetto poi dell'interesse di monsignor Angelo Mercati e causa remota della decisione che spinse Pio Paschini allo studio su Galileo che – come detto – uscirà postumo e mutilato. Nel 1953 papa Pacelli consentì a don Giuseppe de Luca di consultare le carte su Reginald Pole e il materiale dell'Indice. Dal canto suo Giovanni XXIII – che autorizzò José Ignacio Tellechea Idígoras a lavorare sulle carte del processo a Bartolomé Carranza – sperimentò in due modi il significato di questo tipo di archivi e di segreti: una prima volta, quando aveva verificato che il fascicolo intestato alla sua diocesi alla Congregazione concistoriale, che negli anni del modernismo esercita una funzione para-inquisitoriale, conservava la lettera di uno zelante prete che cinquant'anni prima accusava Roncalli come sospettabile di modernismo, ma non aveva acquisito la lettera che aveva scritto a sua difesa al prefetto; una seconda volta quando, reintegrata questa documentazione a propria discolpa, Giovanni XXIII dovette constatare che il segreto poteva avere amare eccezioni, come quella che gli fece trovare sul «Corriere della Sera» del novembre 1962 tre articoli di Indro Montanelli proprio sui sospetti insufflati a Roma contro di lui nel pontificato di Pio X di cui l'inviato era stato messo a conoscenza da qualcuno che aveva accesso alle carte. Tuttavia nemmeno dopo questo sgradevole incidente i permessi papali eccezionali vennero meno (si pensi agli studi di Luigi Firpo su Bruno e Campanella): anzi, come affermò nel 1998 l'allora prefetto Joseph Ratzinger, «dopo il Concilio Vaticano II il numero dei ricercatori ammessi alla consultazione è aumentato significativamente», ma sempre sulla base di una discrezionalità assoluta.

Si attribuisce ad una lettera di Carlo Ginzburg a Giovanni Paolo II dell'autunno del 1979 l'insacco del processo che porta alla decisione di ammettere senza filtri gli studiosi alle carte delle Congregazioni con l'eccezione del secolo XX: scriveva allora lo storico bolognese che «l'apertura agli studiosi dell'archivio del Sant'Uffizio sarebbe un'occasione per dimostrare l'apertura e la sollecitudine della Chiesa romana verso il mondo e i problemi della cultura. Nello stesso tempo la Chiesa mostrerebbe di non temere, neppure a questo proposito, un'indagine critica e scientifica seria». La sollecitazione, come si vede, assorbiva e valorizzava il lato simbolico del gesto richiesto: d'altronde John Tedeschi in un saggio del 1971 (ora di fatto recusato) aveva manifestato il più grande scetticismo per l'apertura di fondi che si ritenevano mortalmente feriti dai saccheggi e dalle traslazioni, e in qualche misura surrogati dai fondi spagnoli aperti dal 1817, oltretutto da quelli modenese o senese sul piano della conoscenza di procedure e mentalità. L'arrivo come prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede del cardinale Joseph Ratzinger fornì materia per procedere: è lui che nel 1998, nella giornata dedicata ai Lincei per solennizzare l'evento, da un lato spiega l'apertura come il «compimento [di] un processo iniziato ormai 117 anni fa» e rivela che nel perseguimento d'un tale obiettivo egli si è «personalmente impegnato da quando [assunse] la carica di Prefetto [...], spinto anche dalla convinzione di interpretare in questo modo le intenzioni del Santo Padre Giovanni Paolo II».

Intenzioni legate alla discussione su Galileo e sul *mea culpa* poc'anzi citate e passate al vaglio di un «lungo e travagliato processo» (così lo definisce l'allora monsignor Tarcisio Bertone nella giornata lincea) grazie al quale si passa da una qualche generalizzazione del precedente regime privilegiario, ad una organizzazione ordinaria sul finire del pontificato wojtyliano. In questo travaglio rientrano diversi aspetti: quelli di carattere economico, giacché opere come il restauro di tutti i decreti e i protocolli dell'Indice, i decreti del Sant'Uffizio, molte delle lettere degli inquisitori e alcuni processi del Cinquecento comporta investimenti ingenti,

così come richiede un impegno l'approntamento degli spazi e l'acquisizione di nuovi fondi (come gli Archivi della Commissione per il *Catechismo della Chiesa cattolica*, che pur essendo atto postsinodale chiesto al Sinodo del 1985 viene significativamente ritenuto materia della Congregazione). Accanto a questi ci sono aspetti di carattere regolamentare, come il limite cronologico di consultabilità, che, nonostante la dichiarata analogia fra le decisioni leonine e quelle wojtyliane vede ancora esclusi dall'uso i materiali di tre pontificati i cui documenti sono invece accessibili per tutti agli altri aspetti del governo; infine ci sono gli aspetti di carattere organizzativo legati alla creazione di personale e di regolamenti, di un'Associazione di amici dell'archivio, di un Comitato di consulenti scientifici e di una collana di pubblicazioni.

I primi sondaggi e utilizzi – assai più intensi, nelle frequenti rendicontazioni che ne ha dato negli ultimi anni del pontificato di Giovanni Paolo II Alejandro Cifres, responsabile e motore dell'effettivo accesso a queste carte – hanno spinto Tedeschi ad abiurare lo scetticismo di cui nel 1971 era portavoce, e se le «tessere mancanti» a tante ricerche sul Cinque-Seicento sono diventate magicamente disponibili agli studi, è stato soprattutto il disvelamento di quella che Massimo Firpo chiama «l'autocoscienza ideologica» della Chiesa romana ciò che ha notato la comunità scientifica, in qualche modo assecondando l'auspicio di monsignor Bertone che nel 1998, si dichiarava certo che l'apertura avrebbe potuto «senza dubbio giovare al rinnovamento della Chiesa e della società auspicato dal Concilio Vaticano II». Per Giovanni Paolo II la presa di distanza che necessariamente discendeva dalla storicizzazione dell'Inquisizione romana poteva avere effetti di cui la celebrazione penitenziale del 12 marzo 2000 doveva essere un gesto di emblematica portata ecclesiologica.

La 'politica dottrinale'

Un gesto di portata non inferiore a quello che si era ripromesso nel 1966 Paolo VI quando, nella riforma della Curia romana, aveva voluto marcare una discontinuità di nome e di personale fra l'istituzione nata nel 1542 e la nuova Congregazione per la Dottrina della Fede. Tuttavia proprio quella Congregazione che gestisce il gesto di signorile liberalità dell'apertura dell'archivio, è la protagonista sotto Giovanni Paolo II di quella che Giuseppe Ruggieri ha definito la 'politica dottrinale' di un'istituzione che, all'elezione del papa polacco, si presentava con un rodaggio ormai decennale d'incerta lettura. Infatti, nonostante la scelta di un uomo d'ingegno teologico come Charles Moeller e la direzione di un porporato non italiano come il cardinal Franjo Šeper, la Congregazione aveva riavviato un sistema di indagini che, però, nel clima post-conciliare finivano per aumentare anziché ridurre l'influsso dei personaggi che si volevano colpire (il caso Küng è esemplare) e si rivelava (si pensi alla vicenda di Ivan Illich) ancora vulnerabile alla logica del sospetto, sia in sede d'istruzione dei processi che di esplicitazione della sentenza.

Proposta fin dal 1979 e accettata dal candidato solo nel 1981, la decisione di Giovanni Paolo II di nominare al vertice della Congregazione un teologo professionista come Joseph Ratzinger indica chiaramente ciò che il papa si attende da questo organismo: un irrobustimento dei costumi ecclesiastici, un disciplinamento del dibattito teologico, una maggiore competenza nelle questioni dottrinali. Per quanto bilanciata da altri atti (in questo caso, ad esempio, il cardinalato dato a Walter Kasper severo censore dell'*Introduzione al cristianesimo* di Ratzinger e a Yves Congar, a suo tempo vittima del Sant'Uffizio pacelliano che definiva una *Gestapo* ed escluso dalla porpora negli anni montiniani per un'eccessiva libertà di parola) la nomina di Ratzinger segna la produzione degli atti pubblicati dall'ex-Sant'Uffizio sotto Wojtyła, diventando nella pubblicistica ora il perfetto ermeneuta, ora il freno tirato del papato.

Nei ventisette anni di regno, di fatto, la Congregazione ha conosciuto stagioni diverse e tendenze molteplici, non solo sul piano

della espressione della dottrina, ma anche nella sua azione come tribunale.

Marcano le fasi di questa azione le dieci condanne di opere e autori notificate pubblicamente negli anni di Giovanni Paolo II (Jacques Pohier nel 1979, Edward Schillebeeckx nel 1980, 1984, 1986; Leonard Boff nel 1985, Charles Curran nel 1986, Tissa Balasuriya nel 1997, Anthony de Mello nel 1998, Reinhard Mesner nel 2000, Jacques Dupuis e Marciano Vidal nel 2001, Roger Haight nel 2004) e insieme alcuni atti di controllo come il *Regolamento proprio*, specificato poi nella *Ratio agendi in doctrinarum examine* del 30 maggio 1997, che Giovanni Paolo II approva dopo la promulgazione del nuovo *Codex Iuris Canonici* e la terza riforma della Curia romana. Sono norme che segnano novità e punti di tensione del nuovo edificio di custodia della dottrina.

Nella *Ratio*, ad esempio, vengono ampliati alcuni diritti degli indagati ai quali si concede conoscere le materie oggetto d'accusa. Ma si riversa sull'imputato (art. 28) l'obbligo di correggere «in modo soddisfacente e con pubblicità adeguata gli errori segnalati», lasciando alla Sessione ordinaria la decisione di valutare poi se l'accusato sia «incorso nel delitto di eresia, apostasia o scisma» nel qual caso si comminano le pene *latae sententiae* incorse; contro tale dichiarazione non è ammesso ricorso». Oppure si può rilevare che lo stesso documento afferma che la custodia della fede è «diritto/dovere» di carattere «pastorale» che incombe ai vescovi, «sia singolarmente, sia riuniti nei Concili particolari o nelle Conferenze Episcopali», salvo il caso di opere con un influsso «sovranazionale». Ma di fatto (come accadde quando nel 1993 i tre vescovi dell'Oberrhein, Oskar Saier di Freiburg, Walter Kasper di Rottenburg e Karl Lehmann di Mainz, avevano cercato una via per non escludere a vita dall'eucarestia i divorziati risposati, provocando una brusca sconfessione di Roma) anche i vescovi si trovano ad essere indirettamente sotto esame o richiesti di un ruolo passivo, di modo che il loro intervento a garanzia dell'imputato (fu così per Marciano Vidal) non impedisca al procedimento di ottenere ciò che si ripromette (ad esempio Tissa Balasuriya scomunicato il 2 gennaio 1997 e riammesso alla comunione dopo aver sottoscritto il *Credo* di Paolo VI nelle mani dei vescovi).

Sicché prima e dopo il regolamento la Congregazione interviene con modi che è difficile sottrarre dal 'caso per caso': sia quando agisce come ispiratrice di atti dottrinali (come *Dominus Iesus* nell'anno 2000 che sembra una rettifica alla politica del dialogo interreligioso del pontefice), sia quando blocca processi di lungo periodo (come la bocciatura dell'accordo di comunione con la Chiesa anglicana proposto nel 1983 dalla commissione mista indicata con l'acronimo ARCIC I), sia quando agisce con *expertise* dottrinali sugli atti di governo (come nella limitazione della pronuncia infallibile di *Evangelium Vitae*, sull'aborto come «disordine morale grave»). Allo stato delle conoscenze e delle ricerche, si possono dunque ricondurre a tre linee d'azione generali della Congregazione solo alcuni degli atti compiuti sotto Giovanni Paolo II.

1) Il primo filone riguarda la repressione della teologia della liberazione: venuta dalla esperienza di Medellín, l'idea di una teologia che parte dal povero ed accoglie l'istanza liberatrice nella sua integralità risulta sospetta agli occhi del papa polacco per il rapporto che essa stabilisce col marxismo. Nonostante i tentativi di provare il carattere strumentale del marxismo nell'analisi del capitalismo, i teologi della liberazione subiranno limitazioni e condanne gravide di conseguenze pesanti sia nei rapporti fra vescovi e teologi, sia nel rapporto originale fra teologia e vita vissuta che il continente aveva iniziato a sperimentare e che una volta azzoppato dalle condanne lascerà campo libero alla predicazione evangelica, sia nella provvista di nuovi pastori il cui ossequio non alla dottrina, ma alla linea romana diventerà un requisito fondamentale o in certi casi esclusivo di scelta. Dal canto loro Gustavo Gutiérrez, Boff, Ernesto Cardenal e, dopo la morte di Wojtyła, Jon Sobrino subiranno provvedimenti canonici di esclusione da

funzioni pubbliche, dal ministero o perfino dalla comunione sulla base di una posizione dottrinale che due istruzioni della Congregazione della Dottrina della Fede, *Libertatis nuntium* (1984) e *Libertatis conscientia* (1986), sintetizzeranno attorno al ventesimo anniversario della chiusura del Vaticano II.

2) Il secondo filone è quello che porta a definire un crescente numero di materie come decise da pronunzie 'definitive': si tratta d'un fascio di decisioni della Congregazione che va dalla *Professio fidei* del 1989 al *motu proprio* sulla funzione del teologo *Ad tuendam fidem*, dalle istruzioni sul sacerdozio all'enciclica *Veritatis splendor*, che si richiamano l'una a corroborare l'altra in una funzione difensiva rispetto all'indagine teologica. Con modalità ed oggetti diversi – ora integrando nei canoni del *Codex Iuris Canonici* da poco approvato nuovi requisiti garantiti dal giuramento per i professori di teologia, ora intervenendo su temi disputati come in materia di sacerdozio e genere, ora impugnando atti come l'accordo con la comunione anglicana – si introducono così proposizioni che non riguardano l'oggetto primario della infallibilità, rigorosamente perimetrato al Vaticano II, ma l'oggetto secondario e dunque capaci di limitare l'indagine teologica dal suo interno. La lista di questi pronunciamenti 'definitivi', rintracciabile *ad indicem* nelle raccolte di atti della Congregazione, consente di aumentare il contenzioso teologico e di spingere la teologia in una funzione puramente didascalica rispetto al magistero del papa o della sua Curia.

3) Infine, un terzo filone di azione della Congregazione è quello delle condanne dottrinali di autori e opere, nelle quali si registra una crescente importanza dell'accusa di 'ambiguità'. Specie dopo la pubblicazione della *Ratio agendi*, infatti, i procedimenti della Congregazione sotto Wojtyła hanno cercato di evitare i toni denigratori che si potevano ritrovare ancora nelle dichiarazioni di condanna, a partire da quella contro Piet Schoonenberg del 1972 fino a quella contro Leonard Boff del 1985 e ancora oltre nei procedimenti contro Charles E. Curran e in quelli risoltisi meno drammaticamente contro *Des Eglises provisoires* (1985) di Christian Duquoc o contro *Eglise d'Eglises* (1987) di Jean-Marie R. Tillard. Pur essendosi allargata a considerare anche opere di storia (come la monografia sull'eucarestia in Lutero di Messner nel 2000) e avere accettato come denuncia la polemica giornalistica (come nel caso dell'opera sulla teologia delle religioni di padre Jacques Dupuis, impugnata da un commentatore sul quotidiano «Avvenire», o nel caso del trattato di morale di Marciano Vidal del 1974, 'processato' ventitré anni dopo, cioè quando questo viene tradotto in italiano) la Congregazione usa espressioni rispettose nei confronti degli autori. Ma esattamente come nel processo inquisitoriale la citazione a comparire contiene in sé confusi elementi di procedura e di pena, che perfino uno dei grandi elettori di Wojtyła, il cardinale Franz König denuncia in un articolo del 2001 (*Let the Spirit breathe*, «The Tablet», 7 april 2001, pp. 483-484) e chiede di chiarire 'ambiguità' che, proprio per il citato dettato della *Ratio agendi*, l'accusato non sa mai se ha chiarito fino in fondo o meno, almeno finché non rinuncia all'indagine.

Sul rapporto fra queste linee d'azione e i loro precedenti più immediati – nell'azione del Sant'Uffizio da Pio X a Paolo VI – o quelli più lontani nell'Inquisizione il lavoro di ricostruzione storica è appena iniziato.

(A. MELLONI)

Vedi anche

Benedetto XVI, papa; Concilio Vaticano II; Congregazione per la Dottrina della Fede; Giubileo del 2000 e Dichiarazione delle colpe; Scienze della natura; Teologia della liberazione

Bibliografia

ALBERIGO 1997, ANTÓN 1997, APERTURA ARCHIVI 1998, BORROMEO 2003, CECI 1999, CHIRON 1999, CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI 2006, EYT 1990, FINOCCHIARO 2005(a), ILI, INQUISIZIONE E

STORICI 2000, *INTER INSIGNIORES* 1996, LÜDECKE 1997, McSORLEY 1995, MELLONI 1988, MENOZZI 2000, MENOZZI 2006, MICCOLI 2007, MONTI 1998, ÖRSY 1998, PAGANO-LUCIANI 1984, *PASTORALE DEI DIVORZIATI* 1998, POTTMAYER 1999, POULAT 1998, PROSPERI 2003, REGIDOR 2004, RICCARDI 1993, RUGGIERI 2000, SCHMITZ 1990, *SCHREIBEN AN DIE BISCHÖFE* 1994, ŠEPER 1983, SESBOUÉ 1996, SESBOUÉ 1998, SULLIVAN 1983, SULLIVAN 1993, SULLIVAN 1996, TEDESCHI 1973, TORRELL 1997, TURBANTI 2000, VEKENE 1982-1992

Girolamo da Praga (Jeroným Pražský) v. Boemia; Concilio di Costanza; Hus, Jan; Wyclif, John

Giubileo e *cruzadas* - Il canone 21 (*Omnis utriusque sexus*) del Concilio Laterano IV (1215), stabilendo l'obbligo della confessione pasquale al 'proprio sacerdote', introduceva una fondamentale confusione tra foro interno e foro esterno che finì per innescare un conflitto permanente tra clero secolare diocesano e clero regolare carismatico. Se prima l'assoluzione dalle scomuniche, nei casi di peccati molto gravi e notori, era fatta dipendere esclusivamente dai riti di penitenza pubblica, da quel momento in poi essa cominciò a confondersi con l'assoluzione dai peccati dispensata in confessionale. Il clero regolare itinerante (specie i frati francescani) predicava e amministrava la confessione assolvendo in foro interno anche dalle censure, dalle scomuniche, dagli interdetti e dalle penitenze pubbliche in base ad una delega del potere delle chiavi da parte del papa o dei superiori, agendo dunque in modo indipendente dagli ordinari diocesani. Si trattava di una soluzione indulgenziale che finì per ledere le prerogative dei vescovi. Il giubileo del 1300 indetto da Bonifacio VIII statuí che, in materia di confessione, la potestà dei frati non poteva considerarsi superiore a quella dei parroci; ma già con Decretale *Inter cunctas* (1304), istituendo uno stretto vincolo tra predicazione e confessione, Benedetto XI autorizzò i mendicanti ad ascoltare le confessioni e a ingiungere penitenze liberamente per autorità apostolica e senza licenza dei diocesani. Con la stessa legislazione il papa limitò fortemente il potere di riserva vescovile dei casi in favore del potere di grazia papale. In Europa centrale e settentrionale si assistette in seguito a una riscossa episcopale, specie con il Concilio di Vienne (1311-1312), ma nella Penisola italiana si venne sempre più affermando la tesi dell'illimitata *potestas ligandi et solvendi* del papa (BRAMBILLA 2000: 126), in base alla quale i poteri di grazia del pontefice (esercitati a Roma, attraverso i perdoni giubilari, o delegati agli Ordini mendicanti) erano da considerarsi superiori ai poteri del clero secolare. In tal modo foro interno e foro esterno finivano per confondersi ed entrare in conflitto, perché l'indulgenza papale rimetteva sia i casi riservati al vescovo, sia i peccati occulti in foro confessionale, sia i peccati pubblici. Nel corso del Quattrocento i poteri di assoluzione delegati dal papa agli Ordini mendicanti divennero sempre più ampi e generali, come nel caso dei privilegi concessi alle confraternite di scegliere liberamente il confessore; un processo che culminò nella bolla *Regiminis Universalis Ecclesiae* (detta *Mare Magnum*), concessa dal francescano conventuale Sisto IV nel 1474 e contenente privilegi enormi per il clero regolare, dal quel momento svincolato da qualsiasi controllo dei vescovi non solo in materia di confessione ma anche di comunione pasquale.

Alla metà del XVI secolo in Italia la concessione di indulgenze giubilari divenne un formidabile strumento di lotta all'eresia. Se già Paolo III aveva in diverse occasioni concesso a singoli giudici – sia vicari vescovili che inquisitori – la facoltà di commutare le penitenze pubbliche in abiure private *in foro conscientiae* in cambio della consegna dei libri proibiti, fu con il giubileo del 1550 che Giulio III emanò due decreti che altro non erano che editti di grazia generali: il primo annullava tutte le dispense precedenti ed

ordinava, entro il termine di due mesi, la consegna dei libri eretici, in cambio di una assoluzione di foro interno – senza obbligo di pubblica abiura – dispensata da un confessore scelto dal penitente, purché dotato di facoltà per entrambi i fori; il secondo decreto riguardava invece i delitti di opinione e concedeva la grazia di una abiura privata per chi si fosse presentato spontaneamente all'inquisitore. Scaduto il termine di due mesi si sarebbe aperto un periodo di un mese in cui l'obbligo di denuncia veniva esteso a tutti; gli inquisitori avrebbero potuto in questo modo aprire processi contro le persone oggetto della delazione dei cosiddetti *sponte comparentes*.

Nelle terre soggette al re di Spagna un'altra forma di remissione 'indulgenziale' dei peccati era costituita dalla bolla della *Santa Cruzada*, istituita in epoca medievale per finanziare la lotta contro il turco. La Commissione Generale della *Santa Cruzada* pubblicava periodicamente una lista di fonti di guadagno illecito (utili usurari, vincite al gioco, vendita di vino adulterato, ecc.); chi fosse incorso in tali reati avrebbe potuto, attraverso il pagamento di una somma prestabilita e particolarmente conveniente, ottenere la remissione del peccato commesso venendo così esentato dall'obbligo della restituzione. Attraverso il pagamento dell'elemosina si otteneva il privilegio di scegliersi il proprio confessore e si sanavano i conti con la giustizia spirituale (in alcuni casi anche l'inquisitoriale). Nel corso del XVI secolo la Corona spagnola istituì un *Consejo de la Cruzada* distinto da quello della *Hacienda*, innescando un acceso conflitto con Roma, che solo in minima parte beneficiò di tale cespite fiscale, trattenuto quasi interamente dal Fisco secolare. Tale conflitto raggiunse livelli particolarmente aspri nelle diverse occasioni in cui la Spagna tentò di introdurre la *Cruzada* nei territori italiani a lei soggetti (specie nel Regno di Napoli e, in misura minore, nel Ducato di Milano).

(P. BROGGIO)

Vedi anche

Assoluzione *in foro conscientiae*; Assoluzione in foro esterno; Casi riservati; Confessione sacramentale; Giulio III, papa; Indulgenze; Scomunica; Spontanea comparizione (Procedura sommaria)

Bibliografia

BRAMBILLA 2000, GIANNINI 2009, GOÑI GAZTAMBIDE 1958, LAVENIA 2004, LEA 1896

Giubileo del 2000 e Dichiarazione delle colpe - L'Anno Santo del 2000 è stato senza dubbio un'esperienza fondamentale della storia della Chiesa e un momento centrale del pontificato di Giovanni Paolo II (1978-2005). In questa voce ci limiteremo ad affrontare il rapporto tra il Giubileo del 2000 e l'apertura, per molti versi inaspettata, degli archivi dell'Inquisizione romana e della Congregazione dell'Indice nel 1998.

Da quando Bonifacio VIII nel 1300 'concepì' lo strumento dell'Anno Santo e concesse ai pellegrini presenti a Roma un'indulgenza plenaria, sono stati festeggiati Anni Santi ogni cento, cinquanta, trentatré e infine venticinque anni. Queste ricorrenze dovevano garantire ai fedeli la salvezza attraverso un pellegrinaggio nelle principali chiese di Roma, la confessione e l'ottenimento di una indulgenza.

La proclamazione di un Anno Santo nel 2000 non fu fuori dall'ordinario solo per via della data che segnava l'inizio di un nuovo millennio nel quale il primo pontefice non italiano dall'età della Riforma avrebbe guidato la Chiesa. Il 12 marzo 2000, nella basilica di San Pietro, Giovanni Paolo II pronunciò una dichiarazione con la quale, attraverso sette preghiere per il perdono di peccati, pregò per le colpe di cui in passato si era macchiata la Chiesa cattolica. Oltre a questa confessione dei peccati contro l'unità del Corpo di Cristo, e degli errori contro l'amore, la pace, i diritti dei popoli, il rispetto delle culture e delle religioni, la di-

gnità della donna e l'unità del genere umano, nonché i diritti fondamentali della persona, suscitavano grande scalpore per il riconoscimento delle colpe nei rapporti con gli ebrei e la «confessione delle colpe nel servizio della verità». L'Inquisizione non fu menzionata esplicitamente, ma non se ne può considerare escluso per lo meno un riferimento alle pratiche.

Così il cardinale Joseph Ratzinger, allora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, formulò l'invito alla preghiera: «Preghiamo perché ciascuno di noi, riconoscendo che anche gli uomini di Chiesa, in nome della fede e della morale, hanno talora fatto ricorso a metodi non evangelici nel loro pur doveroso impegno di difesa della verità, sappia imitare il Signore Gesù, mite e umile di cuore». Dopo una preghiera in silenzio il papa proseguì nella propria orazione: «Signore, Dio di tutti gli uomini. In certe epoche della storia i cristiani hanno talvolta accondisceso a metodi di intolleranza e non hanno seguito il grande comandamento dell'amore, deturpando così il volto della Chiesa, tua sposa. Abbi misericordia dei tuoi figli peccatori e accogli il nostro proposito di cercare e promuovere la verità nella dolcezza della carità, ben sapendo che la verità non si impone che in virtù della stessa verità. Per Cristo nostro Signore. Amen».

In diversi documenti della fine degli anni Novanta Giovanni Paolo II aveva più volte indicato l'anno giubilare come occasione di «purificazione della memoria» da tutti i «modi di pensare e di agire» che, nel corso del millennio trascorso, avevano rappresentato «vere forme di antitestimonianza e di scandalo». In questo contesto il papa parlò apertamente di «metodi di intolleranza e persino di violenza» (*Tertio millennio adveniente*, 10 novembre 1994), e di un necessario «atto di coraggio e di umiltà nel riconoscere le mancanze compiute» (*Incarnationis mysterium*, 29 novembre 1998). Nel quadro di un riconoscimento di una serie di «errori nel servizio della verità» si inserisce dunque anche l'apertura degli archivi dell'Inquisizione e della Congregazione romana dell'Indice. Il 31 ottobre 1998, nel corso di un discorso ai partecipanti a un convegno internazionale di studi sull'Inquisizione, Giovanni Paolo II stabilì chiaramente un nesso tra l'apertura degli archivi, il lavoro critico degli storici sulle fonti e una meditata confessione delle colpe sull'attività dell'Inquisizione, alla quale la Commissione teologica internazionale fa espresso riferimento nel suo documento. Il pontefice aveva affermato: «Il magistero ecclesiale non può certo proporsi di compiere un atto di natura etica, quale è la richiesta di perdono, senza prima essersi esattamente informato circa la situazione di quel tempo [...]. Ecco perché il primo passo consiste nell'interrogare gli storici, ai quali non viene chiesto un giudizio di natura etica [...], ma di offrire un aiuto alla ricostruzione il più possibile precisa degli avvenimenti, degli usi, della mentalità di allora, alla luce del contesto storico dell'epoca» (*APERTURA ARCHIVI* 1998). Queste formulazioni assegnano alla ricerca storica un ruolo centrale nel rinnovamento del passato della Chiesa romana. La richiesta di perdono può avvenire solo con una precisa conoscenza dei fatti storici.

Dal momento che la ricostruzione della storia dell'Inquisizione romana e dell'intolleranza posta al servizio della verità necessitano di un'attenta e ponderata valutazione, Giovanni Paolo II predispose la sua «confessione delle colpe» in modo da rimanere su formulazioni generali, senza nominare i torti commessi dall'Inquisizione.

La Curia si confronterà con il suo impegno a non adottare più, in futuro, metodi inquisitori a tutela della verità ma, in luogo di questi, a usare la «dolcezza della carità» e la «forza della verità» poiché nella Chiesa cattolica l'ammissione di colpa presuppone i requisiti del «pentimento operoso» e della «vera conversione».

(H. WOLF)

Vedi anche

Benedetto XVI, papa; Congregazione per la Dottrina della Fede; Giovanni Paolo II, papa

Bibliografia

APERTURA ARCHIVI 1998, INQUISIZIONE E STORICI 2000, MEMORIA E RICONCILIAZIONE 2001, WOLF 2001, WOLF 2005

Giudaizzanti - Con il termine giudaizzanti si fa riferimento agli ebrei convertiti ad altra religione i quali, tuttavia, continuano a credere e a praticare nella clandestinità la legge mosaica. La resistenza dei giudaizzanti ad abbandonare la propria fede nell'ebraismo fu dovuta, in generale, alla natura coatta della conversione, frutto delle pressioni legali, sociali e religiose esercitate sui membri di una determinata comunità ebraica. Da questo punto di vista, l'esistenza dei giudaizzanti è stata una costante nella storia dell'ebraismo medievale e moderno. Nel medioevo la formazione di questa nuova categoria di neofiti fu legata a particolari politiche di espulsione o segregazione di ebrei (esclusi dalla giurisdizione inquisitoriale), così come all'esplosione di violente rivolte popolari di carattere antiggiudaico. Le prime tracce rinviano all'alto medioevo. Nei regni franchi sono documentate conversioni di massa a partire dal VI secolo, fra le quali spiccano quelle verificatesi a Clermont-Ferrand nel 576. Di particolare virulenza furono le conversioni forzate imposte agli ebrei nell'VIII e X secolo nell'Impero bizantino, sotto i mandati di Leone III e di Basilio I. Alla fine del XIII secolo gli ebrei dell'Italia meridionale si videro obbligati a scegliere tra il battesimo o la morte, ciò che diede origine a un movimento confessionale di straordinaria importanza, esauritosi il quale molti neofiti cercarono di perpetuare le antiche credenze ebraiche. Una simile dinamica di conversione e di ritorno alla fede ebraica si manifestò anche in Persia nel corso del XVII secolo, a seguito del decreto di conversione emesso da Abbas II nel 1656, con cui si obbligavano tutte le comunità ebraiche a sottomettersi all'Islam.

Fu comunque nei regni iberici che il fenomeno assunse particolare rilievo. Cripto-ebrei di diverse generazioni fecero in modo che l'eresia giudaizzante, delitto di «eretica pravità e apostasia» secondo il lessico dell'Inquisizione (che ne fece un reato dalle caratteristiche uniche, esclusive, inalterabili), sopravvivesse nel corso dei secoli. Evidentemente non fu così. Nell'evoluzione del cripto-ebraismo intervennero fattori di diversa natura (economici, sociali, religiosi, culturali, ecc.) che occorre tenere in considerazione per evitare anacronismi e generalizzazioni gratuite, così frequenti in questo campo. Nel XV secolo si trovavano giudaizzanti in tutti i territori governati dai Re Cattolici, incluse le isole di Maiorca e le Canarie, ma fu in Castiglia che il problema raggiunse dimensioni più preoccupanti. Allo stesso modo, è documentata la presenza di giudaizzanti nei Regni di Aragona, Valencia e Navarra. A partire dalla colonizzazione americana il cripto-ebraismo si diffuse anche nelle colonie della Nuova Spagna (Messico) e del Perù, portando alla nascita dell'Inquisizione in entrambi i territori, rispettivamente nel 1570 e 1571. Con l'unione di Spagna e Portogallo (1580-1640) si verificarono ondate migratorie successive di nuovi cristiani, la cui presenza provocò un aumento delle iniziative inquisitoriali contro giudaizzanti di origine portoghese. Da quel momento, il cripto-ebraismo ispano-portoghese si estese sempre più in vari paesi europei e nelle colonie americane. A partire dalla metà del XVII secolo, sotto il mandato dell'inquisitore generale Arce, in Spagna si intensificò la repressione contro i giudaizzanti, inaugurando una fase che si protrasse fino al secolo XVIII. L'ultima persecuzione si concentrò nel decennio 1720-1730 e vide coinvolti praticamente tutti i tribunali inquisitoriali, sebbene in modo particolare quelli di Cuenca e di Madrid. Domínguez Ortiz insiste sul fatto che, anche se furono molti i processi di quegli anni, il cripto-ebraismo in quel momento era ormai molto indebolito e sul punto di estinguersi. A partire dal 1750 le accuse di cripto-ebraismo furono infrequenti e triviali.

Precisazioni terminologiche

Nel corso del XV secolo il termine 'giudaizzante' fu usato in Spagna per designare quegli ebrei convertiti al cristianesimo e i loro discendenti che, già battezzati, continuavano ad essere più o meno fedeli al credo e alle pratiche ebraiche che avevano apparentemente abbandonato. Le forme derivate del verbo 'giudaizzare' furono impiegate nel corso del secolo: così nella sentenza-statuto di Pero Sarmiento del 1449 («fanno altri generi di olocausti e sacrifici *giudaizzando*»), nell'editto di espulsione del 1492 («in questi nostri regni c'erano alcuni cattivi cristiani che *giudaizzavano* e apostatavano della nostra santa fede cattolica») e nella maggior parte delle accuse formali negli atti inquisitoriali contro giudaizzanti che si sono conservati (ad esempio, in quello di Elvira González, moglie di Diego Arias Dávila, «la quale dopo essersi convertita alla nostra santa fede cattolica e vivendo in questo mondo come cristiana e chiamandosi in tal modo e volendo godere e godendo dei privilegi e delle immunità che tutti i fedeli cristiani devono godere e godono, con poco timore di Dio e in obbrobrio e disprezzo della nostra santa fede *giudaizzò*, ereticò e apostatò, continuando ad osservare la legge di Mosè e i suoi riti e cerimonie»). Con la medesima accezione del vocabolo 'giudaizzante' si sono diffusi quelli di 'cripto-ebreo' (*cripto-judio*) e di 'cripto-ebraismo' (*cripto-judaismo*). Si tratta di termini dotti, che enfatizzavano il carattere segreto delle pratiche giudaizzanti dei *conversos*, così come l'identificazione dei giudaizzanti come 'ebrei occulti'. Nonostante una certa artificiosità, i due termini continuano a essere ampiamente usati dagli storici.

L'impiego indiscriminato di altri vocaboli legati al mondo cripto-ebraico continua a originare confusioni terminologiche, che occorre chiarire. Con eccessiva frequenza si equipara il *converso* al giudaizzante, il giudaizzante all'ebreo, o il *converso* (giudaizzante o meno) ai suoi discendenti. In questo modo, sono state alimentate molte false credenze, come quella del presunto ebraismo di gran parte degli scrittori del *siglo de Oro* (Teresa d'Ávila, Luis de León, ecc.) o quella di un'eterna appartenenza ebraica dei giudaizzanti spagnoli, portoghesi e ispano-americani, come se si trattasse di un *continuum* storico.

Il termine 'giudaizzante' si inserisce in un campo semantico più ampio, connesso a *converso* (proveniente dal latino *conversus*), che comprende tutti gli ebrei che ricevono il battesimo. Come sinonimo di *converso* nacque il termine *confeso*, frequente anche in testi letterari e inquisitoriali. Altri vocaboli di carattere generale per alludere ai *conversos* facevano riferimento all'origine, o al momento della conversione. Appellativi come *cristiano nuevo*, *cristiano nuevo de judío* (per differenziarlo dal *morisco* o *cristiano nuevo de moro*), o *nuevamente convertido*, nacquero in contrapposizione all'antico lignaggio dei *cristianos viejos*. Le espressioni *judío bautizado* o *convertido de judío* insistevano ancora sulla provenienza religiosa del neofita. Tutte queste denominazioni non avevano in sé alcun valore dispregiativo; furono termini semanticamente neutri. Altro sinonimo di *converso* fu il termine *tomadizo*, sebbene avesse sfumature più varie. Il *tomadizo* era colui che 'tornava' da una fede all'altra, cioè da quella ebraica alla cristiana. Ma si utilizzò anche per alludere al giudaizzante, ossia il *converso* che ritornava spiritualmente all'antica religione; in questo caso, il suo uso fu davvero dispregiativo. Ebbe anche un valore geografico, visto che poteva anche alludere agli ebrei convertiti lungo la frontiera portoghese, che tornarono in Castiglia a partire dal mese di novembre del 1492.

Un ultimo vocabolo connesso con quello di *converso* è particolarmente equivoco. La voce 'marrano', la cui storia etimologica è stata studiata da Farinelli, venne usata come insulto da poeti *conversos* della corte di Giovanni II e di Enrico IV; così la parola fu intesa nelle *Cortes* di Soria del 1348, che proibirono di chiamare qualsiasi *converso* 'marrano' o 'tomadizo'. *Marrano* era sinonimo di 'porco' e il rifiuto dei giudaizzanti della carne di maiale poté favorire l'uso per denigrarli. Ma non fu l'unico significato che la parola ebbe, dal momento che nei documenti inquisitoriali la voce

marrano fu messa in relazione al castigliano antico *marrar*, ossia 'allontanarsi dalla retta via'. «Ben mi chiamano a me marrano, perché mi *marrai* nel tornare dalla buona legge alla cattiva», dichiarava un *converso* giudaizzante intorno al 1497. I cripto-ebrei, quindi, si sarebbero considerati *marranos*, cioè *marrados*, per essersi convertiti erroneamente al cristianesimo ed essersi allontanati così dalla legge ebraica. Un nuovo slittamento semantico del termine si produsse nel corso dei secoli XVI e XVII, quando i *conversos* di origine portoghese (i nuovi cristiani), stabiliti nei Paesi Bassi, si qualificarono orgogliosamente come *marranos*. Converrebbe rispettare tali valori diacronici della voce 'marrano' e restringere il suo uso attuale per fare riferimento al cripto-ebraismo di origine portoghese, preferendo invece, per il caso castigliano, i termini 'converso' e 'giudaizzante'.

Proiezione storica del cripto-ebraismo castigliano

Le prime testimonianze circa l'esistenza di giudaizzanti nei territori iberici risalgono all'epoca visigota. Agli inizi del VII secolo si verificò una grande conversione di ebrei nell'intento di eludere un editto di espulsione promulgato dal re Sisebuto, che professava ufficialmente il cattolicesimo. Nel IV Concilio di Toledo (633) vennero approvate misure coercitive contro i *conversos* giudaizzanti (canoni 58-66). Neppure in epoca musulmana mancarono le conversioni, specie nel periodo di intransigenza religiosa degli Almohadi (1147-1269). Ci furono molti ebrei e cristiani che furono costretti ad accettare l'Islam, mentre altri fuggirono dai territori di Al-Andalus. L'ebreo Maimonide emigrò stabilendosi a Fez nel 1160; da lì, dopo la sua conversione all'Islam, scrisse la famosa *Epistola dell'Apostasia* (in ebraico *Iggeret ha-Šemad*) consolando i giudaizzanti di Al-Andalus ed esortandoli a mantenere la vera fede, anche se non erano riusciti a emigrare dal paese. Anche nei regni cristiani ci furono conversioni sporadiche durante il XIII e XIV secolo, in coincidenza – nella maggior parte dei casi – con il peggioramento delle condizioni di vita a causa della pressione sociale e religiosa a cui gli ebrei furono sottoposti; altre conversioni, come quelle di Abner di Burgos (Alfonso de Valladolid, ca. 1321) e di Šemu'el ha-Levi (Pablo de Santa María, ca. 1390), furono frutto di una meditata riflessione. Le figura del *converso*, pertanto, era conosciuta da tempo; ma né questa, né quella del giudaizzante ebbero fino a quel momento il significato che acquisirono a partire dalla fine del XIV secolo, quando le conversioni di massa degli ebrei avvenute nel 1391 scossero il fragile equilibrio sociale che aveva caratterizzato i rapporti tra ebrei e cristiani. Si passava così dal problema ebraico al problema *converso*.

Cinque date segnano l'evoluzione di tale problema nel corso del XV secolo, di pari passo al succedersi delle diverse generazioni di *conversos* giudaizzanti: 1391, saccheggio, morte e distruzione dei ghetti spagnoli; 1411-1412, predicazione di Vicente Ferrer e disputa di Tortosa; 1449, ostilità anti-*conversos* a Toledo; 1481, prime iniziative del Sant'Uffizio; 1492, espulsione degli ebrei e ritorno dei fuggitivi in Portogallo. In tutti quei movimenti, si possono distinguere due tipi fondamentali di neofiti: il *converso* volontario, che passò alla nuova fede per convinzione personale (*mesummad*, o 'apostata', secondo le autorità rabbiniche); e il *converso* forzato o *anús*, costretto ad accettare il cristianesimo senza volerlo. È tra questi ultimi che occorre collocare il giudaizzante. La sua volontà di preservarsi nell'antica fede minò alla radice qualsiasi slancio di integrazione nella società cristiana. La sua presenza fu, come ha segnalato García Casar, la forma spirituale e sociale più grave del problema *converso*, visto che le sue manifestazioni estremizzate danneggiarono seriamente non solo il *converso* sincero, ma anche l'ebreo.

Già a partire dalla metà del XV secolo, furono molte le voci che denunciarono le pratiche cripto-ebraiche di alcuni *conversos*. Allo stesso tempo, le autorità rabbiniche cercarono di chiarire nei loro *responsa* fino a che punto quegli *anusim*, che si erano forzatamente allontanati dalla comunità ebraica, continuavano ad appartenere-

le. D'altra parte, la minoranza *conversa* che lottava per la propria ascesa sociale si scontrava sempre più spesso con l'opposizione dei *cristianos viejos*. Molti conflitti urbani furono il riflesso della lotta di potere tra *conversos* e *cristianos viejos* (Toledo, 1449; Ciudad Real, 1467; Segovia, 1472; Córdoba, 1473). Il problema *converso* divenne una questione di straordinaria importanza. Come tale fu discussa dai grandi personaggi dell'epoca, quali Alonso de Cartagena, Juan de Torquemada e Alonso de Oropesa. Tutti sostennero la necessità di facilitare l'integrazione dei *conversos* nella società, dato che, secondo quanto affermavano, non si poteva condannare tutto un gruppo per gli errori di pochi. Al contrario, anti-*conversos* come il baccelliere Marcos García de Mora o frate Alonso de Espina insisterono sulla mancanza di sincerità di tutti gli ebrei convertiti, annunciando il grave pericolo della proliferazione dei giudaizzanti, molto più minacciosa, sembrava, in Andalusia che nei territori della Castiglia settentrionale.

Un poco alla volta, da diversi punti di vista, si fece strada l'idea che fosse necessaria un'indagine per porre fine alle accuse indiscriminate o, secondo i detrattori dei *conversos*, per castigare adeguatamente il loro cripto-ebraismo. L'esigenza di istituire un tribunale dell'Inquisizione attraverso il quale si potesse frenare la nuova eresia giudaizzante fu proposta per la prima volta a Enrico IV nel 1462 da Alfonso Carrillo e da un gruppo di francescani prossimi alla corte. La richiesta del sovrano alla Sede Apostolica di poter nominare vari inquisitori a questo fine venne negata. Il bisogno di Inquisizione tornò intenso durante il viaggio dei Re Cattolici in Andalusia, negli anni 1477-1478. In quel momento, il problema dei falsi convertiti sembrava dilagante. In particolare, si riteneva indispensabile un intervento immediato nella città di Siviglia, dove si era consolidato un importante gruppo di giudaizzanti. Tali circostanze, come il nuovo progetto di unità politica e di stabilità sociale e religiosa perseguito dai Re Cattolici, condussero alla creazione dell'Inquisizione il 1 novembre 1478.

La durezza delle prime iniziative inquisitoriali contro i giudaizzanti fu straordinaria in città come Siviglia, Ciudad Real, Toledo, Teruel, Zaragoza e Palma di Maiorca. Molti *conversos* tentarono di fuggire, mentre altri, di fronte al disincanto religioso causato dalla pressione inquisitoriale, decisero di tornare all'ebraismo. Quattro generazioni di cripto-ebrei furono vittime dell'incessante attività del Sant'Uffizio. Dai processi aperti dall'Inquisizione dal 1481 al 1492 emergeva che l'eresia era molto più radicata di quanto non apparisse. Si sarebbe trattato di un movimento esteso e diffuso, che si era manifestato persino tra i sacerdoti, all'interno degli Ordini religiosi – come i geronimiani del monastero di Guadalupe – e tra i vescovi. Quasi due decenni dopo la creazione del Sant'Uffizio, il problema dei giudaizzanti non era ancora risolto. Dalle posizioni più radicali, appoggiate dagli stessi inquisitori, si sostenne l'idea che l'estirpazione dell'eresia si poteva ottenere solo con la separazione dei *conversos* dagli ebrei. Si tentarono soluzioni parziali, come la segregazione della popolazione ebraica in quartieri isolati e la sua espulsione dall'Andalusia nel 1483. Ma alla fine si impose la soluzione più drastica: l'espulsione.

Con l'editto di espulsione degli ebrei, firmato il 31 marzo 1492, si veniva a formare una quinta generazione di *conversos* molto numerosa – dai 20.000 ai 30.000 battezzati, secondo Domínguez Ortiz –, che aumentò durante il decennio seguente a causa degli ebrei e *conversos* fuggitivi che fecero ritorno dal Portogallo. Le conversioni forzate non misero fine all'esistenza di giudaizzanti. Anzi, gli avvenimenti dell'espulsione ne favorirono l'aumento, dato che la traumatica esperienza del battesimo forzato divenne un segno di identità per quella generazione. A partire dal 1492 il Sant'Uffizio si sforzò di indebolire e distruggere i legami delle nuove comunità cripto-ebraiche che si andavano scoprendo. Una grande attività, estremamente violenta, si dispiegò in tutti i distretti inquisitoriali. Solo in quello di Toledo, tra 1483 e 1520 si giunsero a processare fino a 2.500 giudaizzanti. In pochi anni i risultati si resero visibili. Intorno agli anni Quaranta, salvo alcuni casi isolati, i principali

fuochi di giudaizzanti erano stati ridotti e il cripto-ebraismo, come problema sociale e religioso, appariva in declino.

Con l'assenza degli ebrei, i giudaizzanti furono costretti a sviluppare nuove forme di espressione, non solo nella loro pratica religiosa, ma anche nel modo di entrare in relazione con la maggioranza *cristiano-vieja*. Le principali difficoltà di quel periodo sorsero dal complesso processo di acculturazione della minoranza *conversa*. Il giudaizzante che era riuscito a sopravvivere al Sant'Uffizio, non si sarebbe liberato facilmente del suo passato eretico. Tanto il reo condannato, quanto i suoi discendenti vennero inabilitati a esercitare cariche pubbliche e religiose. In tali circostanze, non fu un compito facile integrarsi in una società sempre più ossessionata dalla *limpieza de sangre* e nella quale si era disposti a tutto pur di dimostrare un'ascendenza immune dall'ebraismo. I giudaizzanti non esitarono a pagare al Sant'Uffizio il denaro necessario per conseguire l'abilitazione, né i loro discendenti, vere vittime dell'asfissiante clima sociale che si andò creando, per comprare l'*hidalguía* o falsificare le genealogie al fine di rifugiarsi nella tanto bramata sicurezza di cui godeva il *cristiano viejo*.

Sebbene alla metà del XVI secolo il numero dei giudaizzanti fosse diminuito, gli inquisitori rimasero sempre preparati a rispondere di fronte a qualsiasi rigurgito d'eresia. Di fatto, a partire dal 1560 l'Inquisizione repressi duramente una serie di 'complicità' giudaizzanti che, in forma indipendente, erano state scoperte in Andalusia, Extremadura, Murcia e La Mancha. A Granada si scoprì una comunità cripto-ebraica formata da più di cinquanta famiglie. A Badajoz, Albuquerque e Mérida, il tribunale di Llerena processò più di trecento giudaizzanti tra il 1560 e il 1580. Negli anni Sessanta anche il tribunale di Murcia operò contro un altro eminente gruppo a Lorca e nella città di Murcia; e altrettanto accadde nelle città di Alcázar de Consuegra e Quintanar de la Orden, nella regione della Mancha, dove una compatta comunità giudaizzante aveva resistito alla persecuzione inquisitoriale dei decenni precedenti. Furono gli ultimi fuochi di cripto-ebraismo autoctono in terra castigliana prima della grande migrazione di giudaizzanti di origine portoghese e della nuova fase che con essi si aprì.

Comportamenti religiosi del giudaizzante

L'identità religiosa dei giudaizzanti è stata una delle questioni che hanno suscitato maggior interesse e maggiori polemiche tra gli storici. Tra tutte si possono distinguere due posizioni estreme. Da un lato, quella di Netanyahu, che sostiene la completa assimilazione dei *conversos* all'ambiente cristiano fin dalla generazione del 1391, una posizione che giunge a negare il cripto-ebraismo come fattore decisivo nella fondazione e nel successivo sviluppo dell'Inquisizione alla fine del XV secolo. Dall'altro lato c'è la tesi sostenuta da storici come Beinart, che sostiene invece l'unità spirituale tra ebrei e *conversos*, confermata dall'analisi delle pratiche e delle credenze dei giudaizzanti permessa dalla documentazione inquisitoriale. A margine delle conclusioni che si possono trarre da entrambe le posizioni, mettere a fuoco la questione di ciò che potrebbe chiamarsi il 'sentire giudaizzante' in termini dicotomici, ossia se il giudaizzante fosse più ebreo o più cristiano, risulta senza dubbio riduttivo. Da una prospettiva più ampia, quel che avvenne non fu nessuna delle due cose e, tuttavia, partecipò a sua volta di entrambe. Non senza giustificati motivi, l'anonimo autore del *Libro del Alborayque*, definendo il giudaizzante come *alborayco* notava il carattere ibrido del giudaizzante, in quanto la sua natura nasceva senza contorni nitidi. Paradossale e indubbia sagacia, perché fu a partire dalla radicale contraddizione interiore del cripto-ebreo, proiettata in tutti gli ambiti della sua esistenza, che sorsero le proposte per ubicarlo nel sistema socio-religioso e culturale del *cristiano-viejo*.

La posizione del giudaizzante va intesa come un'ulteriore prova degli eterogenei comportamenti religiosi che favorirono le conversioni, una manifestazione radicalizzata del problema *converso*. Né fu l'unico atteggiamento che si formò all'ombra di una conversio-

ne precipitosa o, al contrario, meditata e desiderata. Tra l'integrità morale difesa dal convertito sincero e la monolitica immagine dell'acerrimo giudaizzante si aprirono molti spazi di indeterminata religiosità da tenere in considerazione, come sostenne Révah trattando della religiosità dei nuovi cristiani portoghesi. Danno conto della varietà dei comportamenti le classificazioni elaborate da Caro Baoja (buoni cattolici, cristiani eterodossi, talmudisti, ebrei eterodossi, scettici e vacillanti) o, più recentemente, quella di Gitlitz, che, a grandi linee, distingue fra cristiani (cristiani entusiasti, riformatori cristiani, cattolici eterodossi, cristiani professionisti, cristiani sprovveduti), ebrei (giudaizzanti osservanti, accomodanti e anticattolici), quanti erano alla ricerca di una verità situata tra le due religioni (vacillanti e sincretistici) e profughi scettici.

La pratica del cripto-ebraismo nella Castiglia del XV e XVI secolo non fu un fenomeno residuale senza importanza, né ancor meno una finzione creata da inquisitori ossessionati dal desiderio di porre fine alla minoranza *conversa*. Fu una realtà storica che può essere rintracciata nelle cronache, nelle testimonianze letterarie, nella documentazione municipale, ecclesiastica e, naturalmente, inquisitoriale. Evidentemente le condizioni nelle quali vennero portate avanti tali pratiche giudaizzanti variarono con il tempo. Nel corso del XV secolo i giudaizzanti riuscirono a praticare con maggiore facilità i precetti della legge mosaica, grazie ai contatti che mantennero con gli ebrei. Dopo l'espulsione dovettero ideare nuove soluzioni per conservare le basi della propria tradizione di appartenenza. Con il tempo sorse una rinnovata sensibilità religiosa che, sebbene nata e compresa alla luce dell'ebraismo, andò sempre più distanziandosi da quest'ultimo. Roth la chiamò 'religione marrana', che avrebbe avuto una duplice proiezione, spagnola e portoghese. I suoi principi sono stati recentemente sintetizzati da Huerga Criado: «per quanto riguarda le basi dottrinali, il marianismo si caratterizzò per la sua riduzione essenzialista; per ciò che attiene il compimento dei precetti, per la sua superficialità formalista e per la pratica del possibilismo; e per quanto riguarda la comunità dei fedeli praticanti, per la loro costante necessità di riaffermazione».

Le pratiche e le credenze per le quali furono processati i giudaizzanti sono state interpretate in diversi modi, in grande misura a seconda del valore accordato alla documentazione inquisitoriale, tanto che, hanno sostenuto in molti, riti e cerimonie descritti negli editti di fede e nei processi inquisitoriali sono sempre molto simili ed eccessivamente standardizzati per conferirgli credibilità: quei riti e cerimonie risponderebbero a una visione stereotipata dell'eresia giudaizzante, che poco aveva a che vedere con la realtà. Sebbene il dibattito rimanga ancora aperto, non appare plausibile negare radicalmente il valore religioso che i giudaizzanti conferirono a quelle pratiche, soprattutto quanti appartennero alle prime generazioni di *conversos*. Osservare lo *šabbat*, mangiare il *kašer*, seguire il rituale del duello ebraico o digiunare nello *Yom Kippur*, ecc., furono atti che nel XV secolo difficilmente poterono essere intesi al margine dell'interpretazione religiosa che di tali precetti davano gli ebrei osservanti della *halakah*, o legge ebraica. È certo che alcune delle cerimonie non erano direttamente in connessione con la tradizione mosaica, ma costituivano riprese di pratiche superstiziose e tradizioni di origine pagana – come, ad esempio, lo spargere l'acqua delle anfore quando moriva qualcuno, come simbolo del duello –, ma ciò non significa che tutti i riti e le cerimonie che appaiono nella documentazione inquisitoriale del XV e XVI secolo possano spiegarsi come segni di un 'ebraismo sociologico', o essere considerati mere sopravvivenze di tipo folklorico.

(R. MUÑOZ SOLLA)

Vedi anche

Alborayque; Arce Reinoso, Diego; Arias Dávila, Juan; Battesimo forzato, Portogallo; Battesimo forzato, Spagna; Brasile; Cartagena de Indias; Castiglia; *Conversos*, Spagna; Cuenca; Ebrei in Spagna;

Espina, Alonso de; Espulsione degli ebrei, Spagna; Ferdinando il Cattolico, re di Aragona; Geronimiani; Incapacità legali; Inquisizione spagnola; Isabella la Cattolica, regina di Castiglia; León, Luis de; Lima; *Limpieza de sangre*, Spagna; Marranesimo; Messianismo *converso*, Spagna; Messico; Nuovi Cristiani, Portogallo; Teresa d'Ávila, santa; *Tribunal de Corte*

Bibliografia

ALPERT 2001, BEINART 1961, CARO BAROJA 1978, CARRETE PARRONDO 1986, DOMÍNGUEZ ORTIZ 1955, FARINELLI 1925, GARCÍA CASAR 2004, GITLITZ 2002, HUERGA CRIADO 2000, MELAMMED 1999, NETANYAHU 1995, RÉVAH 1959-1960, ROTH 1932

Giulio III, papa (Giovanni M. Ciochi del Monte) - L'8 febbraio 1550, dal conclave che vide lo scontro tra Giampietro Carafa e Reginald Pole, tra il partito della riforma *in capite* guidata dal Sant'Uffizio, e della riforma *in membris* guidata dal Concilio e dall'Impero, uscì un papa, Giulio, che pur avendo ottenuto anche i voti dei cardinali francesi tornò rapidamente sotto l'ala di Carlo V: decise di riconvocare il Concilio a Trento, malgrado «il pericolo di perder la Francia», e approvò una normativa cruciale per il successivo evolversi della repressione dell'eresia in Italia. Nell'anno giubilare, il 29 aprile 1550 Giulio III emanò due brevi con la stessa data, che costituirono in realtà un editto di grazia generale: antico in quanto riprendeva gli editti medievali dei frati mendicanti inquisitori, ma nuovo nel fatto che a promulgarlo fu lo stesso papa, sicché quelle norme valevano in teoria per l'intero orbe cattolico. Il primo breve, *Cum meditatio cordis nostri*, riguardava la lettura di libri eretici e sospetti: annullava tutte le dispense concesse fino a quel momento e poneva un termine di due mesi – il 'tempo di grazia' – perché tutti coloro che ne possedevano li consegnassero all'inquisitore: a questa condizione un confessore di loro scelta, dotato della facoltà di assolvere in entrambi i fori, avrebbe assolto i penitenti – purché non fossero «eretici o sospetti di fede per altro che la ritenzione di tali libri, anche senza dover fare alcuna abiura» (trad. da FONTANA 1892: 412-414). Giulio III consentiva così ai 'pentiti' che si recassero a consegnare libri all'inquisitore la facoltà di rivolgersi a confessori privilegiati, dotati della facoltà di assolverli dalla scomunica *ipso facto* incorsa per la detenzione dei testi proibiti, mediante un'abiura totalmente segreta impartita durante la penitenza sacramentale e con castighi e pene 'salutari' ad arbitrio del confessore. Ovviamente, una tale assoluzione non poteva concederla chiunque, ma solo chi aveva la facoltà, su concessione del papa o della Penitenzieria Apostolica, di assolvere dalle scomuniche che definivano e colpivano i casi riservati papali, come l'eresia e la detenzione di libri proibiti. Contro chi si sottraeva era attribuita ai cardinali del Sant'Uffizio la facoltà di procedere in giudizio, direttamente o attraverso i commissari, ossia anche in deroga all'autorità degli inquisitori locali.

Il secondo breve con la stessa data, *Illius qui misericors*, concedeva invece la 'grazia' di un'abiura 'privata' a chi si presentasse a fare confessione volontaria all'inquisitore per delitti d'opinione. Poiché – suonava il testo – «molti caduti in eresie differiscono di rientrare nel grembo della Chiesa, aborrendo la pubblica penitenza», era dato un tempo di grazia di due mesi, nei quali potevano avere l'assoluzione tutti coloro che si presentavano di persona agli inquisitori delle città in cui risiedevano, facendo abiura 'privata' degli errori e accettando la penitenza 'privata' che fosse loro imposta. Scaduti i termini, il secondo indulto non si limitava ad ordinare agli inquisitori il castigo degli «ostinati» che avevano rifiutato di presentarsi, ma apriva un ulteriore termine di un mese in cui, come negli editti di grazia medievali, si estendeva a tutti l'obbligo generale di denuncia. Come gli inquisitori delegati del XIII secolo, così ora i cardinali del Sant'Uffizio, scaduti i termini perentori dell'editto, avrebbero potuto aprire processi contro coloro di cui

delatori e pentiti avevano fatto i nomi. Le condizioni per l'abiura e la penitenza 'privata' miravano a coordinare la grazia elargita dalla Penitenzieria Apostolica con la giustizia del Sant'Uffizio: anzitutto i pentiti non dovevano essere né già inquisiti né relapsi; in secondo luogo, ed era la condizione cruciale, dovevano denunciare tutti coloro di cui sapessero «che sono o sono stati eretici»; infine, la loro comparizione-abiura andava registrata con un atto scritto, di mano propria o di un pubblico notaio e con la controfirma dell'inquisitore, «in modo che, se [...] ricadessero nei medesimi o simili errori, si considerino in tutto relapsi». L'abiura per atto autentico serviva quindi a garantire che i pentiti-assolti, se recidivi, non sfuggissero al Sant'Uffizio, cui spettava inoltre perseguire per vie penali, «da sé o per via d'altri, quei medesimi che, per non aver obbedito benché richiesti e ammoniti [...] per mancata comparizione sono incorsi in eresia». Al contrario, per chi aveva obbedito e non ricadeva si doveva considerare valida in ogni sede l'«assoluzione, liberazione, dispensa e indulto» ottenuta con l'amnistia generale. A questo doveva servire il diverso termine dei due monitori di grazia, due mesi nel breve per la consegna al confessore dei libri proibiti, due mesi col prolungamento di un terzo in quello per la denuncia degli eretici: vi era inclusa l'implicita garanzia che i denunciatori non sarebbero stati a loro volta inquisiti, a meno che non ricadessero, se fossero in possesso del certificato d'assoluzione del confessore (trad. da MAGNUM BULLARIUM 1727: VI, 414-416).

Sulla validità di questi 'indulti', per mettere al riparo da ulteriori inquisizioni o denunce, occorre quindi rifarsi al breve *Rationi congruit* che Giulio III aveva pubblicato sin dal 22 febbraio 1550 – il giorno stesso della sua consacrazione – replicando quelli di Sisto IV del 1484 e di Paolo III del 1549, per riaffermare la validità delle grazie di Penitenzieria sia nel foro ecclesiastico sia in quello civile: le lettere «secondo lo stile» dell'ufficio si dovevano «intendere ed interpretare» come valide, «quelle chiuse e dirette ai confessori, nel foro della coscienza soltanto; quelle che sono state e saranno spedite in futuro, aperte e con sigillo [...] pendente, tanto nel foro penitenziale che in quello giudiziario e contenzioso, a meno che non vi siano apposte le parole 'nel foro della coscienza soltanto'» (trad. da MAGNUM BULLARIUM 1727: VI, 401). Pare dunque giusto sottolineare non solo il ruolo cruciale svolto dalla Penitenzieria Apostolica prima della riorganizzazione del Sant'Uffizio – era di lì infatti che venivano i poteri di assoluzione *in utroque foro* per eresia, delegati ai confessori apostolici – ma anche sul non casuale estendersi dei suoi limiti con Giulio III. Da un lato, l'amnistia concessa coi due brevi gemelli si può considerare come il primo atto veramente efficace per attivare il Sant'Uffizio mediante un classico meccanismo di giustizia premiale: le delazioni di 'pentiti' allettati dalla promessa a chi si presentava spontaneamente di ottenere l'impunità dal processo e dalle pene per eresia. Dall'altro lato, il doppio indulto metteva per la prima volta in diretto rapporto la confessione sacramentale, che premiava con l'assoluzione dal caso riservato il delatore presentatosi spontaneamente, con l'obbligo di presentarsi all'inquisitore per denunciare eretici e complici. Aveva così inizio quell'uso della confessione sacramentale come strumento di delazioni segrete all'inquisitore, che si fondava sul sistema dei casi riservati mediante scomunica *ipso facto*. Tale sistema sarebbe stato ampliato e ribadito da una bolla del 5 gennaio 1559, promulgata su richiesta dell'inquisitore generale di Spagna ed estesa a tutti i confessori (PROSPERI 1996: 95-96). A quella data era diventato pontefice Carafa (Paolo IV), succeduto a Giulio III nel 1555.

(E. BRAMBILLA)

Vedi anche

Abiura; Assoluzione *in foro conscientiae*; Assoluzione in foro esterno; Casi riservati; Concilio di Trento; Confessione sacramentale; Editto; Paolo IV, papa; Penitenzieria Apostolica; Pole, Reginald; Scomunica; Spontanea comparizione (Procedura sommaria); Tempo di grazia

Bibliografia

BETHENCOURT 1994, BRAMBILLA 2000, BRUNELLI 2000, FONTANA 1892, MAGNUM BULLARIUM 1727, PROSPERI 1996

Giulio da Milano - Giulio della Rovere (al secolo Giuseppe) nacque a Milano nel 1504 ca. Tra il 1520 e il 1522 entrò negli eremitani. Studiò a Padova tra il 1527 e il 1528, poi tra il 1530 e il 1531, fu nel convento bolognese di San Giacomo (1529; 1531-1533), dove ricoprì l'incarico di cursore e di lettore dello studio agostiniano. Frequentò la facoltà teologica dello Studio bolognese. Forse risalgono a questi anni i suoi legami con ambienti erasmiani. Tra il 1533 e il 1535 fu a Pavia, dove conobbe il confratello Agostino Mainardi e divenne reggente degli studi del convento di Santa Mustiola. Nel 1537 fu nominato reggente dello studio agostiniano bolognese, cominciando nel frattempo quell'attività di predicatore che l'avrebbe portato allo scontro con le autorità inquisitoriali. Dopo aver predicato a Tortona nello stesso anno, tenne un ciclo di prediche quaresimali nella chiesa di San Giacomo a Bologna (dal 6 marzo al 21 aprile 1538). Queste provocarono l'apertura di un'inchiesta condotta dal vicario dell'inquisitore, il domenicano Leandro Alberti. Ne emerse che Della Rovere divulgava apertamente idee ispirate alle posizioni di Erasmo da Rotterdam, ma anche a Lutero. Il 21 aprile Giulio venne espulso dalla città. Riabilitato una prima volta dal generale agostiniano, predicò a Monza la quaresima del 1539, ma sollevò altre contestazioni. Nel giugno del 1540 il generale agostiniano Girolamo Seripando lo riabilitò nuovamente, confermandogli la licenza di predicare. In quello stesso anno, predicò l'avvento a Trieste, sempre suscitando polemiche. Predicò infine la quaresima del 1541 a Venezia, nella chiesa di San Cassiano. In seguito a questa predicazione, fu fatto incarcerare e processare dal nunzio pontificio. Nel corso del processo emersero chiaramente non soltanto le sue affinità con la teologia della Riforma, ma anche i suoi legami personali ed epistolari con gli ambienti eterodossi di molte città italiane. Notevole l'elenco dei libri che gli vennero sequestrati: tra gli altri, almeno quattro volumi di Erasmo, opere di Konrad Pellikan, Heinrich Bullinger, Otto Brunfels, nonché le prediche di Girolamo Savonarola. Il 15 gennaio 1542 il frate abiurò pubblicamente e venne condannato ad un anno di carcere; poco dopo, venne anche espulso dall'Ordine agostiniano. L'anno seguente fuggì dal carcere e si recò nei Grigioni, dove divenne pastore calvinista in diverse località, rimanendo in territorio grigionese fino alla morte, a eccezione di un fugace e avventuroso ritorno in Italia nel 1551, quando si recò a Ferrara per predicare la quaresima nella corte della duchessa Renata. Al contrario di molti altri esuli italiani, Della Rovere non si discostò dall'ortodossia calvinista e anzi intervenne nel dibattito sul nicodemismo con uno scritto dal significativo titolo *Esortazione al martirio*, contro la simulazione religiosa.

Le sue opere vennero inserite nelle condanne ufficiali di libri proibiti fin dall'Indice veneziano del 1549 e da quello milanese-veneziano del 1554, il quale si riferiva in particolar modo all'edizione di Basilea delle *Prediche*, pubblicate in due volumi prima del 1547. Nell'Indice paolino del 1559 e in quello tridentino del 1564 Giulio venne incluso tra gli autori della prima classe, la cui intera produzione era proibita; le *Prediche* vennero infine menzionate nell'Indice del 1593, ritirato peraltro poco dopo l'uscita a stampa.

(G. DALL'OLIO)

Vedi anche

Alberti, Leandro; Bologna; Erasmismo; Nicodemismo; Seripando, Girolamo

Fonti

ASVe, S.U., *Processi*, b. 1

Bibliografia

BOZZA 1990, ILI, ROZZO 1989, TEDESCHI 2000

Giuramento - In una società, come quella premoderna e moderna, caratterizzata dall'importanza attribuita alle *fides*, i tribunali dell'Inquisizione, sin dal medioevo, perseguirono il rifiuto di giurare come un'eresia e ricorsero al giuramento per rafforzare la loro macchina giudiziaria in rapporto ai funzionari, ai testimoni e agli inquisiti. Del resto, la stessa abiura, come ha osservato Prospero, ebbe una stretta parentela storica, lessicale e formale con il giuramento, configurandosi come una sorta di *fides* a rovescio che chiudeva il processo; come una promessa, gravida di conseguenze, con la quale l'inquisito non relapsò si impegnava a mai più ricadere nell'errore religioso, pena la perdita della vita, della fama e dei beni posseduti.

E tuttavia il 'sospetto' eretico giurava non solo alla fine del processo, ma anche all'inizio e a ogni costituito. Giurava di dire la verità (è il giuramento probatorio *de dicenda veritate*) come facevano i testi, obbligati a rivelare quanto sapevano; e giurava, come chiunque avesse a che fare con il foro inquisitorio (giudici, notai, medici, carcerieri, avvocati, confessori, consultori, interpreti, familiari e patentati, laici incaricati di eseguire l'arresto o la pena), di serbare il silenzio e di rispettare il segreto che caratterizzava quel tribunale (è il *iuramentum de secreto servando*). Inoltre, se durante il medioevo la presenza del giuramento permise di estendere la giurisdizione vescovile a molti aspetti della vita sociale in cui si violava il patto sacrale; se la struttura della Chiesa si serviva delle promesse giurate nell'atto di affidare uffici e benefici; se la *purgatio canonica* (un giuramento) aveva sostituito l'ordalia quando si trattava di ristabilire per via giudiziaria la buona fama del clero (ma anche dei laici sospettati di eresia, almeno fino a quando l'istituto non cadde in desuetudine); il Sant'Uffizio non fu da meno nell'esigere fedeltà e nel perseguire ogni rifiuto del giuramento che si configurasse come un'eresia formale, come rifiuto della gerarchia o come opposizione alle indagini del tribunale. Una volta che a metà del XIII secolo fu imposto a tutti coloro che comparivano davanti a un tribunale il giuramento di dire la verità, il rifiuto di giurare divenne *ipso facto* una presunzione di eresia. Catari e valdesi furono i primi a pagare per il loro disprezzo evangelico del giuramento; poi fu la volta di wyclifiti e hussiti; seguirono, in età moderna, anabattisti e *alumbrados*. Ma va ricordato che si potevano perseguire persino i medici che non avessero rifiutato le cure ai malati sospetti di eresia o inconfessi prima di averli segnalati alle autorità, disobbedendo al giuramento che dal IV Concilio Laterano in poi li arruolò per assolvere a un compito di polizia.

Il giuramento fu un mezzo per esigere fedeltà al tribunale anche da parte dell'intera società cristiana. E così si configurò sin da quando, come effetto del progressivo rafforzamento dell'autorità papale e dalla crescente conflittualità tra potere secolare ed ecclesiastico, il Concilio Laterano IV, voluto da Innocenzo III (1215), nella costituzione III *De haereticis* (la *Excommunicamus*, confluita poi nelle *Decretales* di Gregorio IX), impose ai magistrati laici l'obbligo di giurare e garantire fedeltà e aiuto alla Chiesa nella lotta agli eretici. La norma cadde forse in desuetudine per colpa dei vescovi, che non si premurarono di applicarla; ma durante la battaglia contro i catari Federico II impose il giuramento ai magistrati dell'Impero per garantire la persecuzione delle eresie. Il giuramento fu prescritto anche nella bolla *Ad extirpanda* di Innocenzo IV e in una lettera papale per gli inquisitori della Lombardia e della Marca Trevisana, la *Orthodoxae Fidei* (1252), pubblicata più tardi da Francisco Peña nel suo commento cinquecentesco al *Directorium inquisitorium* di Nicolau Eymerich. Ben più avanti si era spinto, pochi anni prima, il Concilio provinciale tenutosi a Béziers (1246). Esso prescrisse il giuramento *de dicenda veritate* a chiunque fosse stato convocato dagli inquisitori; ordinò che, prestato un giuramento, alcuni laici dovessero aiutare l'inquisitore a smascherare

gli eretici in ogni parrocchia e impose che i giudici della fede esigessero nelle loro proprie mani il giuramento «comitum, baronum, rectorum et consulum ac balivorum civitatum» perché aiutassero i delegati del pontefice a perseguire gli eretici. Il Concilio di Albi (1254), infine, stabilì che, radunati ogni due anni dal vescovo o da un suo vicario, durante la visita nelle parrocchie tutti i cristiani dovessero giurare di battersi contro l'eresia.

Non sappiamo se quelle disposizioni venissero applicate; ma è certo che in età moderna furono riprese dall'Inquisizione di Spagna. Sin dalle istruzioni emanate da Tomás de Torquemada (e in particolare da quelle savigliane del 1484) fu prescritto un giuramento di obbedienza ai nobili e alle magistrature locali e fu introdotta la prassi di esigere un'analogo fede («ante la cruz y los evangelios») dai fedeli riuniti davanti al predicatore che leggeva l'editto. È nota la forza di impatto di quel tribunale, e si può immaginare l'effetto di quelle norme, se è vero che canonisti e teologi poco disposti ad assecondare i metodi dell'Inquisizione studiarono in quali condizioni fosse lecito ai fedeli di mentire dopo il giuramento 'estorto' dai giudici del tribunale. Quel che è certo è che già nel 1487, nel pieno della battaglia con cui l'Inquisizione castigliana provò a estendere i suoi tentacoli anche in Aragona, i rappresentanti catalani riuniti a Barcellona alla presenza del viceré rifiutarono di prestare il giuramento. La reazione non si fece attendere e i ribelli, scomunicati, finirono per obbedire pochi giorni dopo. Una qualche resistenza al giuramento durò anche nel XVI secolo, ma si trattò di poca cosa. Nei roghi del 1559, alla presenza di migliaia di sudditi, i sovrani stessi (la reggente Juana e poi Filippo II) prestarono il solenne giuramento di favorire il tribunale nelle mani dell'inquisitore generale Fernando de Valdés. Un passo importante, in seguito, fu la sistemazione delle istruzioni inquisitoriali stilata per ordine della *Suprema* da Pablo García nel 1568. Nel testo fu riportata la formula del giuramento di ufficio degli interpreti, quella degli avvocati e persino un giuramento destinato a chi, una volta pentito, si preparasse ad abiurare: vi si prescriveva di rivelare persino tutto quello che si era detto in carcere. Per i funzionari civili l'*Orden* di García apprestò una formula a sé, poi riportata da molti giuristi, con la quale si impegnavano a eseguire i mandati del tribunale e a rispettarne i privilegi, a difendere l'ortodossia e ad agire quasi da ministri degli inquisitori, promettendo di escludere da ogni carica gli inquisiti.

Nel 1560 l'Inquisizione romana decretò che per i membri della Congregazione fosse prescritto un «iuramentum de fidelitate, taciturnitate et [...] de tenendo secrete omnia» che durò nei secoli successivi. Al tempo del segretariato di Giulio Antonio Santoro (ultimi venti anni del secolo XVI) una casistica minuta riguardò anche il problema dei testi e degli imputati. La normativa, tuttavia, non investì il nodo del giuramento di coloro che prestavano servizio come braccio secolare di un foro ecclesiastico. Né si registrarono in Italia significativi episodi di conflitto, fino a quando, tra la fine del Cinquecento e i primi anni del Seicento, la materia non diede occasione a schermaglie con la Repubblica di Venezia, dove i rappresentanti dell'autorità civile sedevano a fianco dei frati negli uffici locali del tribunale. Si trattava di imporre il giuramento di collaborazione e il rispetto del silenzio ai magistrati (capitani, luogotenenti, podestà) che avevano il diritto di presenziare alle sedute dei singoli tribunali in base agli accordi sottoscritti con Roma nel 1551. Se nella città di Venezia esistevano i *savi all'eresia*, altrove la sorveglianza del tribunale fu affidata alle autorità di polizia della terraferma (i *rettori*). Lungi dall'essere un semplice braccio secolare, insomma, le magistrature della Serenissima erano parte dello stesso corpo inquisitorio. Agli occhi dei cardinali farli giurare era un modo per garantire che rispettassero un foro che avrebbe voluto essere in tutto e per tutto ecclesiastico. Nei conflitti che si aprirono a Venezia, Udine e Bergamo (dove a rifiutarsi di giurare furono, negli anni Venti del XVII secolo, anche gli avvocati) intervenne Paolo Sarpi, che ebbe antenne sensibili anche per lo scontro che si era aperto, negli stessi anni, tra il papato e Giacomo

I d'Inghilterra a proposito del giuramento di fedeltà imposto dal sovrano ai cattolici. Seguendo il parere del servita, nel 1609 il Senato veneziano impose ai rettori di non prestare mai il giuramento nelle mani degli inquisitori. E nel 1613, stilando il lungo consulto passato alla storia con il nome di *Trattato sopra l'Ufficio dell'Inquisizione*, al capo V Sarpi definì la materia di «total importanza». «Chi giura fedeltà o segretezza – scrisse – è tenuto servarla a chi ha giurato». E nel caso del Sant'Uffizio ciò avrebbe comportato una sottomissione dei laici al clero intollerabile per le autorità della Repubblica veneziana (SARPI 1958: 150-152). L'Inquisizione reagì difendendo il giuramento, e negli stessi anni impose ai giudici locali l'obbligo di giurare nell'atto di ricevere l'ufficio. Il giuramento di osservare il segreto (che divenne da allora un giuramento d'ufficio) fu in tal modo rafforzato, anche se negli anni successivi i cardinali dovettero chiarire i punti della normativa rimasti oscuri. Fu Eliseo Masini a inserire per la prima volta in un manuale a stampa, il *Sacro Arsenale* (1621), una «Forma del giuramento da darsi a' vicari, consultori et altri ufficiali». Il Sant'Uffizio romano si dotò così di propri giuramenti d'ufficio, seguendo la strada segnata dalle precedenti istruzioni inquisitoriali spagnole.

(V. LAVENIA)

Vedi anche

Abiura; *Alumbradismo*; Anabattismo; Assistenti laici; Bolle e documenti papali; Catari; Giacomo I, re d'Inghilterra e di Scozia; Hus, Jan; Istruzioni spagnole; Masini, Eliseo, Processo; *Purgatio canonica*; Sarpi, Paolo; Savi all'eresia; Segreto; Tribunali secolari; Valdesi di Calabria, età medievale; Venezia; Wyclif, John

Bibliografia

BETHENCOURT 1994, LAVENIA 2006, LEA 1983-1984, PRODI 1992, PROSPERI 1999(a), SARPI 1958, VERDIER 1991

Gnosticismo - La denominazione, l'origine e la questione della preesistenza all'era cristiana di un movimento religioso oggi noto come gnosticismo sono ancora in discussione. Fino a quando i testi dei Padri della Chiesa (Ireneo, soprattutto, poi Ippolito, Origene, Epifanio, Clemente di Alessandria, Tertulliano) costituirono le uniche fonti del pensiero gnostico, questo era considerato prevalentemente come un'eresia risultante dalla fusione di cristianesimo e filosofia greca e se ne conoscevano pochi documenti originali. La pubblicazione della biblioteca gnostica di Nag Hammadi, una collezione di testi greci tradotti in copto, scoperta in Egitto nel 1945, ha messo in luce la molteplicità delle scuole gnostiche, che si riconoscono tuttavia solo parzialmente nelle tradizionali classificazioni eresiologiche. Il platonismo e lo stoicismo sono tra le componenti principali di un pensiero del quale alcuni interpreti hanno sottolineato anche l'influsso orientale, persiano o babilonese. Dal pensiero ebraico molti sistemi gnostici assumono i primi sei capitoli della Genesi intesa però come revisione mitologica della storia della creazione e del peccato originale; vengono utilizzati peraltro anche la letteratura apocalittica e il pensiero di Filone di Alessandria. Comune a vari sistemi è anche il tema del serpente biblico, a partire dai Naaseni, uno dei gruppi che si definivano propriamente gnostici e in cui è inequivocabile l'influsso della religione dei Misteri di Iside. In questi sistemi il serpente rappresenta un principio 'pneumatico' (spirituale) che contrasta dall'aldilà i disegni malvagi del Demiurgo, ovvero la divinità creatrice, e diviene simbolo dei poteri di redenzione. I principali testi gnostici, come il valentiniano *Evangelium veritatis*, menzionato da Ireneo, e ora ritrovato, e, soprattutto, il Vangelo di Tommaso, offrono inoltre numerosi paralleli con il materiale dei vangeli sinottici. Se lo stesso apostolo Paolo nelle Lettere sembra, da parte sua, combattere una tendenza alla gnosi, dalla quale appare nello stesso tempo influenzato, echi gnostici sono avvertibili anche nel Vangelo di Giovanni. Una radice gnostica è presen-

te anche nel *Poimandres* (*Pimandro*), primo trattato del *Corpus Hermeticum*. La maggioranza degli studiosi concorda quindi sul fatto che nell'età neotestamentaria, a fianco del cristianesimo e in certa misura in interazione con esso, crebbe un movimento religioso che, nella sua totalità, chiameremo gnosi. Caratterizzata dal rilievo posto sulla conoscenza salvifica dei misteri divini riservata a un'élite, già verso la fine del I secolo d. C., la gnosi si consolidò definitivamente, nel II secolo d. C., in alcuni sistemi, fra i quali spiccano quelli di Basilide e Valentino. I Padri della Chiesa indicavano però altri gruppi come gnostici, denominandoli in base al nome del fondatore (es. carpocraziani) o a seconda delle pratiche loro attribuite (es. encratiti) o secondo le dottrine e l'oggetto della loro venerazione (es. cainiti).

I vari sistemi gnostici maturi presentano alcuni elementi comuni: 1) la forma mitologica dei sistemi stessi; 2) la teologia negativa che postula la differenza fra il Dio sconosciuto, trascendente, ineffabile e vero, e il Demiurgo o creatore del mondo terreno, equiparato al Dio dell'Antico Testamento. Nel mezzo sta una gerarchia di entità divine emanate l'una dall'altra (*eoni*), in decrescendo di perfezione, nella quale è presente una componente androgina. Tutto questo sistema costituisce il *Pleroma* (pienezza); 3) un dualismo cosmico radicale: il mondo terreno è malvagio e sottoposto al dominio di potenze nemiche (gli arconti) con il loro tirannico dominio sul mondo, detto *heimarméne* ovvero fato; 4) nell'uomo, composto di carne, anima e spirito, le prime due componenti sono un prodotto delle potenze cosmiche che hanno formato il corpo a immagine dell'Uomo Primigenio divino (o Archetipo) e, grazie a loro, l'uomo è parte del mondo e soggetto all'*heimarméne*. Racchiuso nella sua anima c'è però lo spirito, o 'pneuma', una 'scintilla' della luce celeste, imprigionata in un corpo materiale, da cui deriva la fede che l'uomo, secondo la sua vera natura, sia essenzialmente uguale a Dio; 5) il mito della caduta primigenia (precosmica) usato per spiegare la condizione presente di pena e bisogno dell'uomo e la sua aspirazione a una via di liberazione e di ricongiungimento con Dio ('deificazione'); 6) nei sistemi gnostici Cristo ha una posizione centrale, ma il suo compito non è quello di salvare l'uomo dal peccato, bensì di rivelargli la sapienza salvifica. Un tratto comune di molti sistemi gnostici è perciò il docetismo, teoria per la quale il Gesù storico, che è un *eone* celeste, non può avere rivestito carne umana, avere patito ed essere morto realmente; 7) una soteriologia impostata sul concetto di rivelazione, illuminazione interiore salvifica, un vero e proprio risveglio dalla condizione di ignoranza, destinato a pochi eletti, che vengono condotti alla visione della loro vera natura e origine celesti. La 'conoscenza' gnostica ha un aspetto eminentemente pratico, come modificazione della condizione umana, per ottenere la salvezza, cioè la perfezione ultima; 8) etica: con la dottrina della caduta originale di un *eone*, lo gnosticismo libera non solo l'entità suprema da ogni responsabilità nei confronti del male, ma anche l'uomo. Nello gnosticismo il problema del peccato non è centrale e la condotta morale dell'uomo scaturisce dall'ostilità verso il mondo che, in modo antitetico, dà origine o a un ascetico rifiuto di ogni ulteriore contaminazione terrena o, viceversa, a un'assoluta libertà di comportamenti, soprattutto sessuali. In questo secondo caso, con la violazione intenzionale delle norme demiurgiche, lo gnosticismo contrasta il disegno delle forze avverse (gli arconti) e contribuisce all'opera di salvezza (libertinismo antinomico); 9) la prassi religiosa si fonda su una simbologia complicata (camera nuziale), su sacramenti e riti, soprattutto di iniziazione e purificazione, canto di inni e anche vere e proprie operazioni magiche. Nel sistema valentiniano l'umanità è suddivisa in tre classi: 'pneumatici' (gli gnostici stessi o 'spirituali'), 'psichici' (i normali cristiani, non gnostici) e 'ilici', che derivano interamente dalla terra e non hanno speranza di redenzione. Gli 'psichici' che compiono la scelta giusta e compiono buone opere possono divenire partecipi di una forma modificata di redenzione, altrimenti partecipano del destino degli 'ilici'. Condannando gli gnostici i Padri della Chie-

sa conclusero che si consideravano degli impeccabili predestinati alla salvezza, e che per loro le regole etiche sarebbero irrilevanti. In questo sistema la consumazione finale del mondo è immaginata come conflagrazione precedente l'*apocatastasi* o ristabilimento dell'ordine iniziale, *restauratio*, che è però anche *renovatio*, perché il principio spirituale sconfigge per sempre il male. D'altra parte cristianesimo e gnosticismo sono molto vicini e non vi è dubbio che alcuni gnostici si ritenevano cristiani, anzi i soli veri cristiani. Si parla, a questo proposito, anche di una 'gnosi' ortodossa come dottrina trasmessa da Cristo agli apostoli dopo la resurrezione, i cui rappresentanti sono Clemente di Alessandria e Origene, entrambi influenzati da Filone di Alessandria. Di fatto però Origene e Clemente erano fieramente avversi ai sistemi gnostici; e la stessa cosa può essere detta anche di Plotino.

Derivata dallo gnosticismo è la religione manichea, che sopravvisse per secoli e il cui fondatore, il persiano Mani, vissuto nel III secolo d. C., apparteneva originariamente alla setta battista degli elkasiti, anch'essa di stampo gnostico. Dal manicheismo derivarono i bogomili dei Balcani (X secolo) e i successivi catari, diffusi in Linguadoca già nel XII secolo, che condividevano con i primi la teoria gnostica della deificazione dell'uomo. Non disponiamo di una disamina serrata della tradizione gnostica nella teologia e nella mistica cristiane medievali, ma si è parlato di una nuova gnosi cristiana che rinnova quella alessandrina a proposito del movimento mistico del Libero Spirito, diffuso nei Paesi Bassi a partire dal XII secolo dal quale fu influenzato anche il begardismo (XIII secolo), diffuso in Francia, Renania, Baviera, Inghilterra. Si può impiegare il concetto di gnosi anche per altre forme di misticismo cristiano diffuse nei secoli XVI e XVII, sospette o decisamente condannate dalla Chiesa cattolica in quanto credo religioso dei pochi e dei perfetti, tendenzialmente portati a considerarsi impeccabili. Fra queste si annoverano la corrente degli *alumbados* spagnoli, il misticismo del domenicano Battista da Crema e della 'divina madre' Paola Antonia Negri, fondatori, con altri, delle Congregazioni religiose dei barnabiti e delle angeliche, il quietismo dello spagnolo Miguel de Molinos nel tardo Seicento. Resta invece da ricostruire la fortuna dei veri e propri sistemi gnostici in età tardo medievale e, soprattutto, moderna. Negli statuti delle città italiane (secoli XIV, XV) venivano perseguitati per eresia, insieme con i catari e i patarini, i 'sodomiti', nei quali si potrebbero riconoscere gli antichi cainiti, che, secondo Ireneo, veneravano oltre a Caino anche Esaù e i biblici sodomiti. Più tardi, nel XVI secolo, la dottrina della carne celestiale di Cristo, diffusa tra pensatori come Caspar Schwenckfeld, Clement Ziegler, Melchior Hofmann e quindi Menno Simons e Dietrich Philips e gli anabattisti delle Fiandre e della Germania del Nord, ovvero i pensatori e le correnti religiose allora più radicali, è stata letta dagli avversari contemporanei e dagli interpreti successivi come una ripresa dell'antica cristologia gnostica di Valentino, trasmessa loro, almeno in parte, dalle nuove edizioni critiche di Ireneo e Tertulliano. In particolare per questa via nel XVI secolo si accostò al pensiero gnostico il medico antitrinitario spagnolo Miguel Servet, arso vivo a Ginevra nel 1553, e nel XVII il mistico tedesco Abraham von Franckenberg, che, come seguace di Paracelso e di Jakob Boehme, intraprese, all'interno del movimento utopico-religioso dei Rosacroce, un'apologia del pensiero di Valentino. Ancora in età moderna ricorre il termine Abraxa che, attribuito da Basilide a un'entità divina, centrale nel suo sistema, viene usato da Thomas More come antico nome di Utopia, mentre nella versione corrotta 'Abratassà' si ritrova in Italia in processi di stregoneria. Se dottrine cristologiche valentiniane erano praticate da alcuni eretici bolognesi alla metà del Cinquecento, nel 1591 Giordano Bruno accusava l'umanista Marcello Palingenio Stellato di cercare il favore della 'setta gnostica'. Gnosius infine era uno pseudonimo usato da alchimisti nel XVI secolo, come per esempio da uno Gnosio Piceno, ascolano, e traduttore degli scritti di Geber (Jābir ibn Hayyān, Venezia, 1550), o dal belga Domini-

cus Gnosius editore del *Tractatus vere aureus* attribuito a Ermete Trismegisto (ca. 1610).

(S. ADORNI BRACCESI)

Vedi anche

Alumbradismo; Barnabiti; Battista da Crema, Beghine e begardi; Bogomili; Bruno, Giordano; Catari; Molinos, Miguel de; Negri, Paola Antonia; Paracelso; Quietismo; Servet, Miguel; Sodomia

Bibliografia

CALDERARA 1989, GALASSO CALDERARA-SODINI 1989, GINZBURG 1970, GUARNIERI 1965, VAN DEN BROEK 2005, VAN DEN BROEK 2005(a), VAN DEN BROEK-VAN HEERTUM 2000, WILLIAMS 1992

Goa - Mentre diversi tribunali inquisitoriali avevano ripartito e occupato, senza perdere tempo, il piccolo spazio metropolitano del Portogallo, dopo la bolla papale di fondazione del 1536, l'immenso *Estado da Índia*, che comprendeva tutti i territori portoghesi dell'Africa orientale e dell'Asia, dovette aspettare fino al 1560 prima di accoglierne uno nella sua capitale, la prestigiosa Goa. Quel tribunale, il più lontano dal proprio centro metropolitano mai esistito al mondo, era esso stesso molto distante da alcuni dei territori soggetti alla sua sovranità. Sotto la sua giurisdizione si trovarono, conquistati e perduti nel corso del tempo, i seguenti possedimenti: Sofala, Mozambico (la piccola isola che porta questo nome), Mombasa e altri presidi dell'Africa orientale; Hormuz e Mascate all'entrata del Golfo Persico; le «località del Nord» (dell'India): Diu, Daman, Bassein, Chaul; i distretti di Goa, Bardez e Salsete; gli altri insediamenti costieri del Malabar (principalmente Onor, Barcelore, Mangalore, Cochín, Cannanore, Cranganore, Kollam) e del Coromandel (Nagappattinam, Mylapore); quelli di Ceylon; Malacca in Malesia; le Molucche in Indonesia; Timor e Solor nell'arcipelago della Sonda; e infine Macau in Cina. L'Inquisizione di Goa fu veramente l'Inquisizione del Mare, poiché esercitava la propria autorità su possedimenti sparsi che comunicavano tra loro e con essa solo per via marittima.

La sede inquisitoriale d'Oriente funzionò per due secoli e mezzo, fino alla sua abolizione nel 1812, ad eccezione di un breve periodo d'interruzione di quattro anni (1774-1778). Il colpo di grazia le fu inferto nel secolo successivo, con la disfatta che precedette la caduta dell'antico regime in Portogallo e vide la madrepatria invasa dalle armate napoleoniche, il principe reggente Giovanni (il futuro Giovanni VI) rifugiarsi in Brasile con la corte e le truppe inglesi acquartierarsi nell'India portoghese. Dopo che un articolo del trattato commerciale luso-britannico del 1810 stabilì che qualsiasi culto e religione sarebbe stato tollerato a Goa e nelle sue dipendenze, nel giugno del 1812 il principe reggente decretò l'abolizione definitiva del tribunale asiatico. O meglio, autorizzò la distruzione dei suoi archivi, a condizione di salvare dal tutto solo le parti «degne di essere conservate». L'auto da fé che ne seguì, effettuato dalle autorità civili nel 1814, costituisce in virtù della massa di documenti distrutti uno dei più grandi roghi di archivi della storia.

Questa perdita irreparabile non impedisce comunque di tracciare la storia della repressione inquisitoriale nell'*Estado da Índia*. Per Goa, oltre alla cifra irrilevante di una trentina di processi, si dispone anche di ampie serie di corrispondenze, di un certo numero di rapporti e di liste di persone condannate, ma soprattutto di due documenti di valore inestimabile: 1) all'epoca della prima soppressione del tribunale di Goa (1774) fu redatto per accompagnare gli archivi a Lisbona un inventario che rendeva conto di oltre 16.000 processi; 2) sui primi sessant'anni di attività del tribunale è sopravvissuto anche un repertorio monumentale delle cause giudicate, elaborato *in situ* verso il 1623 alla luce dei processi e sotto la responsabilità dell'allora deputato e futuro inquisitore

João Delgado Figueira; il totale, depurato delle ripetizioni, oscilla attorno a 3.500 casi.

Per finire, bisogna aggiungere una recente 'resurrezione': i documenti «degni di essere conservati» al momento del grande rogo nel 1814, di cui gli storici avevano perso la traccia per più di un secolo e mezzo, sono riapparsi; proprio nel luogo in cui, a rigor di logica, avrebbero dovuto trovarsi, ossia a Rio de Janeiro, dove trovò rifugio la corte di Portogallo all'epoca delle invasioni napoleoniche. La selezione, effettuata a suo tempo da frate Tomás de Noronha – una mano esperta, essendo stato procuratore del tribunale di Goa –, è ingannevole: circa duemila documenti, di interesse diseguale.

La tipologia di delitti repressi nell'*Estado da Índia* fu certamente la più ricca fra tutti i tribunali inquisitoriali moderni. Vi sono rappresentati, ovviamente, i tre delitti religiosi maggiori, ben noti in Europa: il cripto-ebraismo dei marrani emigrati dalla Penisola iberica, che motivò l'instaurazione stessa del tribunale; il cripto-islamismo e le conversioni alla religione musulmana di avventurieri o di schiavi cristiani passati volontariamente, o per forza, al servizio dei piccoli re musulmani; il 'luteranesimo' (termine riduttivo, di impiego inquisitoriale, che designava le diverse confessioni protestanti) di viaggiatori o di emigrati europei, fra i quali i francesi figurano in buona posizione. E infine, due specificità di Goa: il nestorianesimo, in misura infinitesimale, imputato ai cristiani di San Tommaso, o di altre chiese orientali esistenti in India; e, in proporzioni massicce, la sopravvivenza di pratiche induiste. Per spiegare tale sopravvivenza basta ricordare in quali condizioni si svolse inizialmente l'evangelizzazione in Asia. Un testimone spesso citato, al di sopra di ogni sospetto, il gesuita Niccolò Lancillotto, scriveva da Quilon a Ignazio di Loyola il 5 dicembre 1550: «Visto che qui non c'erano che soldati, i quali si impadronivano delle terre e reducevano i popoli in schiavitù, questi stessi soldati cominciarono a battezzare tali popoli, senza nessun riguardo, né rispetto per il sacramento, e senza alcuna catechizzazione, né dottrina [...]. Questo modo di fare, che a mio avviso costituisce un grande abuso, non ebbe luogo soltanto all'inizio ma continuò anche quando l'India era piena di ecclesiastici, ed esso è in uso ancora oggi tra noi» (DI: II, doc. 34). Tre anni prima, a Goa, egli fustigava già gli stessi abusi in un discorso più esplicito: «Il modo che si usa per battezzare è che quando qualcuno dice di voler essere cristiano, ovunque ciò avvenga e non importa quando, egli viene fatto cristiano senza alcuna catechizzazione e si lascia andare. Molti ritornano al paganesimo o all'islam [...]. Questo paese, infine, è così grande che centomila padri non basterebbero per catechizzare tutti» (DI: I, doc. 24).

Alle eresie menzionate si aggiungevano quei delitti che si paravano innanzi ai giudici di fede: l'insieme di parole e di atti (a volte di semplici pensieri) contrari alla dottrina cattolica, ai buoni costumi e all'istituzione inquisitoriale. La bigamia, insulto al sacramento del matrimonio, fu per ovvie ragioni una grande tentazione degli europei lontani dalle proprie famiglie per lunghi e a volte definitivi soggiorni. La sodomia, che non aveva altro nome presso le due Inquisizioni iberiche se non di 'peccato innominabile' (*crimen nefandum*), fu duramente punita. La sollecitazione (*sollicitatio ad turpia*), da parte sua, designava ogni incitamento all'atto sessuale esercitato da un confessore sui penitenti – quale che fosse il loro sesso –, in connessione diretta con l'amministrazione del sacramento della penitenza – avvenisse ciò in confessionale o altrove. Infine, ogni ostacolo all'azione del Sant'Uffizio provocava un'energica reazione di autodifesa da parte dell'istituzione. Occorre ancora aggiungere alla lista un ultimo delitto, piuttosto teorico nei Regolamenti generali dell'Inquisizione, ma molto concreto nell'India portoghese: la vendita di armi, di viveri e di merci agli infedeli, qui vale a dire ai musulmani (*mouros*), senza dimenticare la vendita di cavalli.

Il semplice totale dell'inventario redatto nel 1774 (16.176 processi, cioè una media annua di circa 75 condannati, per un periodo

di 215 anni; in cifre tonde, 42 nel Cinquecento, 100 nel Seicento e 61 nel Settecento) fornisce una prima idea dell'attività del tribunale d'Oriente sul lungo periodo. Un primo dato balza agli occhi: la maggioranza dei casi trattati rientra nel cripto-induismo, ossia nel dramma della povera gente locale mal convertita (erano essi stessi consapevoli di essere 'convertiti'?), il cui unico delitto consisteva nell'incapacità di ripudiare le pratiche ancestrali. Nel periodo che va dalla fondazione del tribunale fino al 1623 (l'unico che consenta un'analisi storica senza la minima lacuna, il solo dunque per il quale si possono formulare statistiche), il numero totale dei cripto-induisti raggiunse il 44% dei condannati. Cripto-islamismo e cripto-ebraismo si dividono rispettivamente il 18% e il 9% dei casi. Un fossato li separa dall'ultimo delitto religioso maggiore, il protestantesimo (solo l'1,5% dei casi). Di fronte a queste eresie ben definite, gli attacchi alla dottrina cattolica, ai buoni costumi e gli impedimenti al funzionamento del Sant'Uffizio si dividono in percentuali molto simili (circa il 10%, l'8% e il 7%).

Tornando alle specificità di Goa, se si vuole misurare in tutta la sua ampiezza la percentuale del 44% relativa a pratiche induiste (una cifra destinata a crescere vertiginosamente nel Settecento), conviene ricordare, oltre alle condizioni d'evangelizzazione sopra indicate, la spietata politica di persecuzione religiosa condotta a danno dell'induismo dal potere portoghese (civile ed ecclesiastico), che si rivelò completamente controproducente. Tale europeizzazione ad oltranza permette di capire anche il richiamo all'ordine dei cristiani di San Tommaso da parte della Chiesa cattolica, avvenuto a fine Cinquecento, in concomitanza con i casi di nestorianesimo scoperti dall'Inquisizione di Goa. Localizzati nel Malabar, i cristiani di San Tommaso, nonostante la liturgia in siriano, non erano affatto coscienti, quando entrarono in contatto con i portoghesi, di costituire una Chiesa a parte, e ancor meno di essere eretici o scismatici. Quindi, con la crescita graduale della tendenza della Chiesa romana alla latinizzazione, sorse l'accusa di nestorianesimo. Quando essa emerge dagli archivi inquisitoriali (superstiti), si riferisce di norma al rifiuto di accordare alla Vergine Maria lo *status* di Madre di Dio. Un secolo dopo l'arrivo dei portoghesi, il celebre (tristemente celebre ancora oggi per tutte le Chiese d'Oriente) Sinodo di Diamper (Udayamperur), nel Kerala centrale (20-27 giugno 1599), mise fine alle tergiversazioni e ai compromessi. Tutti i libri in siriano, liturgici e di altro genere, dovevano essere presentati entro due mesi per una loro correzione o per la distruzione nel fuoco, seduta stante, dei titoli condannati. Il Sinodo di Diamper illustra in modo eclatante il fallimento dell'indigenizzazione e il trionfo apparente della politica del *Padroado* (il Patronato portoghese) in Oriente.

Si ricordi infine, per apprezzare in modo adeguato la ricostruzione statistica finale qui proposta, che nel quadro generale della repressione inquisitoriale appare evidente come le percentuali corrispondenti ai diversi reati possano essere calcolate validamente solo se correlate alle sentenze e alle pene applicate ai medesimi delitti. Il caso del tribunale di Goa è al riguardo significativo: mentre i giudaizzanti non rappresentano che il 9% del totale delle persone perseguite, essi rappresentano quasi il 71% del totale dei rilasciati al braccio secolare, vale a dire dei condannati a morte. Sono stati dunque, con tutta evidenza, le vittime più duramente colpite dalla repressione inquisitoriale. Tra i condannati alla pena capitale appaiono di seguito: i sodomiti (circa il 9% del totale dei giustiziati, sebbene non rappresentino che il 3,3% dei perseguitati); i 'luterani' e i cripto-islamici (il 7% del totale dei puniti con la morte per ciascuno dei due gruppi, che rappresentavano rispettivamente l'1,5% e il 18% dei perseguitati: là i protestanti erano ancora duramente puniti). Si osservi, in compenso, come il cripto-induismo (o piuttosto l'attaccamento ostinato alle pratiche induiste) non portò al rogo, salvo eccezioni rarissime. Bisogna indicare infine, per una valutazione esatta delle pene capitali, che l'insieme dei rilasciati al braccio secolare, considerando tutti i delitti, rappresenta il 3,66% dei condannati (il 2,38% in persona e l'1,28% in effigie).

Senza entrare qui nel dettaglio dei periodi, appare evidente che il tribunale di Goa fu molto attivo e si collocò agli antipodi del suo omologo spagnolo in Asia, quello delle Filippine, tanto inattivo quanto l'altro era intraprendente.

(C. AMIEL)

Vedi anche

Africa; Archivi e serie documentarie: Portogallo; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Dellon, Charles; Gesuiti, Portogallo; Lisbona; Inquisizione portoghese

Fonti

ANTT, *Manuscritos da Livraria, 2273: Inventário de todos os processos completos ou incompletos, denúncias, apresentações, reportórios, cadernos, livros e mais papeis de que o dito Secreto Cartório e Arquivo se compunha* (1774)

BNL, cod. 203: João Delgado Figueira, *reportorio geral de tres mil oitocentos processos que sam todos os despachados neste Santo Officio de Goa* (1623)

Bibliografia

AMIEL 2003, AMIEL-LIMA 1997, BAIÃO 1930-1945, CUNHA 1995, PRIOLKAR 1961, TAVARES 2004(a), TAVIM 1997(a), TAVIM 2003(a)

Godoy, Manuel - Manuel Godoy y Álvarez de Faria nacque a Castuera (Badajoz) il 12 maggio 1767. Nel 1784 si trasferì a corte e fu ammesso nella *Real Compañía de Guardias de Corps*. In tale contesto conobbe gli allora principi delle Asturies, Maria Luisa di Parma e Carlo di Borbone; ebbe così inizio un rapporto che fu alla base della sua velocissima ascesa a corte (e del corrispondente ottenimento dei titoli e degli onori più prestigiosi della monarchia) e di uno spettacolare arricchimento personale. Sin dagli inizi del regno di Carlo IV si evidenziò in Spagna una situazione politica complicata a causa della profonda divisione politica e religiosa delle élites che sarebbe diventata ancora più aspra con gli sviluppi della Rivoluzione in Francia. Caduti il conte di Aranda (Pedro Pablo Abarca de Bolea) e il conte di Floridablanca (José Moñino y Redondo), i sovrani trovarono in Godoy l'uomo nuovo, che si era fatto da solo, non vincolato a nessun gruppo di pressione e senza influenza politica. Con il pieno appoggio reale il già duca di Alcudía venne così elevato alla Segreteria di Stato; da allora fino al 1808, ad eccezione di un breve intervallo tra il 1798 e il 1800, Godoy esercitò un potere quasi assoluto, mettendosi in evidenza come l'uomo più potente della Spagna, sebbene fosse assolutamente dipendente dal favore reale e stesse conoscendo una crescente impopolarità nei settori più diversi della società spagnola. Tra le cariche e i titoli di cui poté far mostra c'erano quello di Grande di Spagna, di cavaliere del Toson d'Oro e Gran Croce dell'Ordine di Carlo III, consigliere di Stato, gentiluomo di camera con esercizio, capitano generale degli Eserciti Reali ed ispettore e sergente maggiore del *Real Cuerpo de Guardia de Corps*. A seguito della firma, il 22 luglio 1796, della pace di Basilea Godoy ottenne il titolo di Principe della Pace; successivamente, nel 1801, fu nominato generalissimo e, nel 1807, Carlo IV gli concesse le cariche di ammiraglio, con trattamento di altezza serenissima, e di presidente del Consiglio di Stato. La sua caduta, dopo la rivolta di Aranjuez, fu rapida come la sua ascesa: fuggì dalla Spagna nel 1808 e visse in esilio fino al 1851, anno della sua morte a Parigi.

Fu nel corso della prima fase del suo governo (1794-1798) che i rapporti con Roma, con l'Inquisizione e con un settore particolare della Chiesa spagnola furono maggiormente tesi. Rappresentando un settore decisamente favorevole alla sacralizzazione della società, paladino della supremazia della religione nei confronti della sfera civile e contrario all'introduzione di novità e di riforme, il gruppo dei cosiddetti 'ultramontani', con la collaborazione del

'partito aristocratico', esercitò pressioni per opporsi in questa fase agli interessi e agli obiettivi di Godoy, rifiutando la sua alleanza con la Francia dopo la firma del trattato di San Ildefonso (1796) e l'adozione di riforme in accordo con le idee dell'Illuminismo (di segno chiaramente regalista ed episcopalista per ciò che riguarda la Chiesa). L'Inquisizione, uno dei pilastri dell'ultramontanismo, per di più rinvigorita grazie alla sua stretta collaborazione con la politica di resistenza contro la penetrazione degli ideali della Rivoluzione imposta da Floridablanca, ebbe un ruolo attivo nello scontro. La posizione di Godoy rispetto al tribunale dipese dalle circostanze e dalla forza delle pressioni contingenti, ma in generale durante questo periodo egli favorì le misure e i progetti per facilitare la limitazione dell'indipendenza dell'Inquisizione e la sua sottomissione al potere regio. Autori come Emilio La Parra attribuiscono a Godoy la paternità del progetto dell'inquisitore generale Manuel Abad y la Sierra (1793-1794) sulla riforma del funzionamento inquisitoriale in materia processuale e censoria. Il favorito senza dubbio conosceva il progetto, dato che nell'agosto del 1793 Abad gli presentò un memoriale contenente le sue proposte. Tuttavia, la forte opposizione che questi suscitò tra i circoli conservatori della gerarchia ecclesiastica e nella stessa Inquisizione e il timore per le possibili conseguenze politiche che ne sarebbero potute derivare spinsero Godoy a bloccare il progetto, mentre allo stesso tempo si sosteneva il cambio alla testa dell'Inquisizione in favore del cardinale Francisco Antonio de Lorenzana (1794-1797). Durante il mandato di Lorenzana, eletto – secondo alcuni autori – perché considerato uomo più docile rispetto al predecessore nell'accettare le disposizioni regie, la posizione di Godoy, in sintonia con gli interessi della Francia napoleonica, fu più aggressiva nei confronti dell'Inquisizione nel senso di riuscire ad assoggettare la sua giurisdizione e a limitare il suo peso politico (come dimostrò avocando al Consiglio di Castiglia il processo inquisitoriale contro il docente di Salamanca Ramón Salas, nella conclusione dei processi contro i fratelli Antonio e Jerónimo Cuesta, accusati di giansenismo, o anche nel tentativo di fare lo stesso poco più tardi con Melchor Gaspar de Jovellanos).

In tale congiuntura la reazione 'ultramontana' scelse la strada del processo al principe de la Paz con l'accusa di bigamia (era sposato con Maria Teresa di Borbone e intratteneva una relazione parallela con Pepita Tudó), per sospetto ateismo, per l'inosservanza dei precetti della Chiesa e comportamento lascivo. Le reticenze di Lorenzana e le fallite manovre intorno a Pio VI per fare pressione sull'inquisitore generale degli istigatori della delazione, Antonio Despuig, arcivescovo di Siviglia, e Rafael Múzquiz, confessore della regina, impedirono che la denuncia si concretizzasse in un processo, ottenendo tuttavia come risultato la rimozione immediata dell'inquisitore generale con l'ordine di recarsi in Italia accompagnato dai due cospiratori per assistere il papa in questa delicata situazione. Il nuovo inquisitore generale fu Ramón José de Arce, arcivescovo di Burgos e persona di orientamento simile a quello di Godoy. L'avvicinamento di Godoy agli ambienti illuministici e ai fautori della riforma della Chiesa si accentuò nel 1797, concretizzandosi nell'affidamento a Jovellanos e a Francisco de Saavedra di importanti cariche di governo, mentre si irrigidiva la posizione spagnola nei confronti del papato. In tale contesto il Segretario di Grazia e Giustizia, Jovellanos, elaborò i progetti di alienazione e di riforma dell'Inquisizione che però sarebbero falliti a seguito della sua destituzione nell'agosto del 1798. Poco prima, nel mese di marzo, Godoy era stato costretto ad abbandonare la Segreteria di Stato a causa delle pressioni degli 'ultramontani' e del partito aristocratico, scontenti per la sua politica estera e per le progettate riforme, e a causa dei timori del sovrano, fomentati dall'ambasciatore francese François de Perrochel, ma in parte anche da Jovellanos e Saavedra, che si verificasse una rivolta popolare contro il favorito che avrebbe potuto travolgere la monarchia.

A seguito dell'invasione dello Stato pontificio da parte delle truppe napoleoniche e della morte di Pio VI nel suo esilio forzato

di Valence, in Spagna la situazione della Chiesa si complicò ancora di più, mentre si acutizzarono sia il frazionamento che la radicalizzazione delle posizioni, specie con le decisioni prese dall'allora ministro di Stato, Mariano Luis de Urquijo, che restituivano ai vescovi i loro pieni poteri e la giurisdizione sulle dispense matrimoniali (decreto reale del 5 settembre 1799) e ordinavano l'espulsione dal regno del nunzio. Fu la rinascita di Godoy, con tutto il suo potere, nel panorama politico. Il suo atteggiamento in materia ecclesiastica fu equivoco; e tuttavia in questa congiuntura, di fronte all'avvicinamento di Napoleone alla Santa Sede a seguito della firma del concordato e di fronte al vigore mostrato dal nunzio e dal settore ultramontano del regno, Godoy si allineò con le forze reazionarie ed ultramontane, spingendo per l'abbandono del programma riformista. In tal modo, una volta eletto papa Pio VII, i rapporti tra la corte di Madrid e quella di Roma tornarono allo *statu quo* precedente al 1799, mentre si concedeva l'autorizzazione regia alla bolla *Auctorem fidei* pubblicata da Pio VI nel 1794 contro il Sinodo di Pistoia e si scatenava una repressione contro illustri riformisti ed illuministi (Jovellanos, Urquijo, la contessa de Montijo) con il deciso appoggio dell'Inquisizione e degli ultramontani. (M. TORRES ARCE)

Vedi anche

Abad y La Sierra, Manuel; Illuminismo, Spagna; Inquisitori generali, Spagna; Inquisizione spagnola; Jovellanos, Baltasar Gaspar Melchor María de; Llorente, José Antonio

Bibliografia

LA PARRA LÓPEZ 2002, MELÓN JIMÉNEZ-LA PARRA LÓPEZ-PÉREZ GONZÁLEZ 2003, SECO SERRANO 1978

Góis, Damião de - Nato e morto ad Alenquer (febbraio 1502-30 gennaio 1574), discendente da una famiglia della piccola nobiltà, all'età di nove anni Damião de Góis entrò alla corte del re Emanuele I come paggio. Tra 1515 e 1518 fu cameriere (*moço de guarda roupa*) del principe e futuro re Giovanni III, suo coetaneo, che lo appoggiò nel corso di tutta la sua carriera. Góis si formò alla corte di Emanuele I, entrando così in diretto contatto con l'affascinante mondo delle grandi scoperte e della cultura umanistica. Nel 1523 partì per le Fiandre come segretario dell'agenzia della *Casa da Índia* ad Anversa. Il primo incarico di rilievo affidatogli dal re Giovanni III lo occupò fino al 1533. Nell'arco di dieci anni, soprattutto fra 1528 e 1531, Góis intraprese viaggi in paesi allora animati dai fermenti religiosi della Riforma (Inghilterra, Francia, Germania, Boemia, Danimarca e altri ancora), dove conobbe noti rappresentanti delle correnti umanistiche e protestanti. Incontrò, tra gli altri, lo stesso Lutero, che lo ospitò a cena nella sua casa. Nel 1533 il re richiamò Góis in Portogallo con l'intenzione di nominarlo tesoriere della *Casa da Índia*, ma questi declinò la proposta. L'anno seguente si recò a Friburgo, dove per cinque mesi fu ospite di Erasmo, la figura più illustre dell'umanesimo cristiano, che Góis aveva conosciuto in occasione di un precedente soggiorno nella città tedesca e che avrebbe in seguito definito «principe di tutta la dottrina e l'eloquenza». Dall'agosto 1534 al 1538 Góis studiò all'Università di Padova e frequentò i cardinali Pietro Bembo e Iacopo Sadoletto. Su richiesta di quest'ultimo, si impegnò ancora in un'azione di mediazione presso Melantone nel tentativo di porre fine alla frattura aperta nella cristianità dalle idee di Lutero. Rientrato nel 1538 nei Paesi Bassi, visse a Lovanio fino al 1545, data del suo definitivo ritorno in Portogallo. In quegli anni, grazie ad alcune opere scritte in latino, Góis si conquistò una certa notorietà negli ambienti colti dell'Europa umanista. Fra le sue pubblicazioni se ne ricordino almeno due, apparse entrambe a Lovanio: i *Comentarii rerum gestarum in India 1538 citra Gangem* (1539), che resero noti all'Europa nuovi aspetti dell'espansione portoghese in Asia, oltre agli interessi commerciali e religiosi legati all'assedio

della fortezza di Diu; e la *Fides, Religio, Moresque, Æthiopum sub imperio Preciosi Ioannis* (1540), testo in cui si fondevano in modo originale gli ideali irenisti di stampo erasmiano con l'esaltazione dell'espansionismo militare dell'impero portoghese. La benevolenza, giudicata eccessiva, riservata alla fede degli etiopi provocò l'anno seguente la proibizione della circolazione dell'opera in Portogallo da parte dell'Inquisizione.

Tornato in Portogallo, Góis fu comunque ben accolto da Giovanni III. Il monarca gli affidò l'incarico di archivista generale (*guarda mor*) della Torre do Tombo e lo interpellò su varie questioni inerenti gli affari commerciali della Corona. Al contempo, Góis portò avanti le sue attività di umanista mostrando un fervido interesse per la cultura libraria, le arti plastiche e la musica. Redasse, in quella fase, alcuni testi storici in portoghese: la *Chronica do Felicissimo rei Dom Emanuel* (1566-1567) e la *Chronica do principe Dom Joam* (1567). Continuò a pubblicare anche in latino, come prova l'edizione della *Urbis Olisiponis descriptio* (1554), dedicata all'inquisitore generale Enrico. In precedenza, si era anche occupato della traduzione di alcuni classici, tra cui il *De senectute* di Cicerone (1538) e, caso unico per la lingua portoghese, del volgarizzamento di un libro della Bibbia, l'*Eclesiastes de Salama* (1538) – entrambe queste due opere furono pubblicate a Venezia.

Sebbene sia stato sempre ben voluto dal monarca (morto nel 1557), come pure dall'inquisitore generale Enrico, fratello di quest'ultimo, Góis suscitò diffidenza e timore in alcuni ambienti di corte e della Chiesa lusitana. Ne conseguì una denuncia all'Inquisizione di Évora, sporta il 5 settembre 1545, che ventisei anni dopo avrebbe determinato il suo arresto da parte del Sant'Uffizio e l'apertura di uno dei più singolari e famosi processi della storia dell'Inquisizione portoghese, non a caso oggetto, sin dall'Ottocento, di numerosi e, in genere, appassionati studi. Il delatore fu il gesuita Simão Rodrigues, che aveva frequentato Góis a Padova negli anni Trenta. Riconoscendone le alte qualità intellettuali, la preparazione teologica e la conoscenza delle lingue straniere, il gesuita considerava Góis una seria minaccia per le correnti più ortodosse della Chiesa portoghese, anche perché l'umanista era ben inserito in una rete di relazioni in cui figuravano i più importanti esponenti degli ambienti culturali e religiosi del tempo. Il suo era dunque un profilo pericoloso in una fase in cui gli ideali erasmiani, la critica alla decadenza e alla corruzione della Chiesa e del clero e, naturalmente, la paura nei confronti del protestantesimo erano sempre più intensi. Il fatto che né la prima, né una successiva denuncia presentata ancora da Rodrigues nel 1550, abbiano avuto un immediato seguito, può trovare giustificazione solo nella doppia protezione, del monarca e dell'inquisitore generale, di cui Góis godeva. Ma a distanza di quasi venti anni, il 31 marzo 1571, il Consiglio Generale del Sant'Uffizio lo arrestò proprio sulla base di quelle accuse, dando così origine a un caso raro, forse unico, nella storia della giurisprudenza inquisitoriale.

Di che cosa fu accusato Góis? Nell'unica testimonianza che provocò l'apertura del processo, Rodrigues aveva dichiarato che a Padova, nel corso di una conversazione su Lutero, aveva sentito profondere all'umanista portoghese molte «eresie» e che, discutendo sui temi dell'autorità papale e della confessione, Góis aveva affermato di apprezzare la dottrina di Lutero e di seguire «la sua setta»; Rodrigues aveva menzionato anche i contatti tra l'umanista e Lutero, Erasmo e Simon Grynaeus. Dopo l'arresto, l'Inquisizione ascoltò 14 testimoni, diversi dei quali in contraddizione tra loro. Le accuse erano di varia natura e gravità. Alcuni associavano certe idee di Góis al pensiero di Lutero, ad esempio in merito alle questioni dell'autorità papale e del valore della confessione auricolare e alla tesi della certezza della salvezza divina; altri ne segnalavano comportamenti eretici, quali la non frequentazione della messa, il mangiare carne nei giorni proibiti, il non rispetto per le immagini sacre, la coltivazione di amicizie sospette (Lutero, Melantone, Erasmo), il ricevere stranieri in casa. Il processo si prolungò per 19 mesi e fu scandito da 18 sessioni di interrogatori. Góis condusse con fer-

mezza la propria difesa, arrivando a confessare anche elementi sconosciuti agli inquisitori, come i contatti che aveva avuto con Lutero, Martin Bucer o Wolfgang Köpfel (Capito). Inizialmente riuscì a fronteggiare l'autorità del tribunale. Proponendo argomentazioni razionali, Góis cercò di convincere i giudici della rettitudine della propria condotta religiosa. Infine, quando comprese che ogni tentativo di dissuadere gli inquisitori era vano, fece appello alla misericordia che gli veniva promessa. Nell'ultima udienza, il 18 agosto 1572, ormai consumato dalla disperazione e fisicamente debilitato a causa dell'insalubrità delle carceri, Góis fu costretto a dichiarare di essere luterano, giurando così il falso. In gioventù egli aveva sicuramente dubitato del valore delle indulgenze e della confessione auricolare, ma non fu mai un luterano. Fu condannato al carcere perpetuo, ma poiché si trattava di un imputato celebre in tutta Europa e che godeva di notevole considerazione nei circoli di corte, al fine di salvaguardare l'immagine dell'Inquisizione e del regno, né la sentenza, né l'abiura furono proferite in un *auto da fé* pubblico.

È la sentenza stessa a convalidare l'iniquità e la mancanza di fondamento del processo. Vi si legge che Góis nel 1531 avrebbe parlato, mangiato e bevuto con il «maledetto Martin Lutero», con il suo «seguace Filippo Melantone» e con il «grande eretico Martin Bucer», tutto questo dopo essere caduto, nelle Fiandre, «in alcuni errori della maledetta setta luterana», screditando il valore delle indulgenze e sostenendo l'inutilità della confessione auricolare. Perciò «il reo fu eretico luterano allontanatosi dalla nostra santa fede cattolica».

Dal 1859 ad oggi su Góis si è scritto molto. Tuttavia restano ancora due questioni da approfondire: fu condannato giustamente, ossia fu davvero un luterano? E perché il processo fu aperto solo nel 1571? Góis non fu mai un luterano. Molte sono le vie per cui si è tentato di dimostrare la sua innocenza. La prova più evidente è forse il mancato inserimento del diario e del testamento di Góis negli atti processuali. Durante il processo l'imputato dichiarò che niente meglio dei propri scritti avrebbe potuto rivelare la vera natura di un uomo. Confessò poi agli inquisitori di possedere un diario e un testamento che si trovavano nella sua abitazione. Le due fonti, che avrebbero potuto dare conferma della sua adesione al luteranesimo, non compaiono però tra gli atti processuali. Il fatto avvalorava la tesi di un processo politico in cui gli inquisitori coinvolti erano ben consapevoli dell'innocenza dell'imputato. Quali prove, infatti, meglio del diario e del testamento avrebbero potuto determinarne la colpevolezza e provare le sue devianze religiose? I documenti esistevano e Góis aveva anche comunicato dove si trovavano. È impensabile che gli inquisitori non li avessero visionati. Se dunque di tali documenti non vi è traccia tra gli atti processuali, l'unica spiegazione possibile è che gli inquisitori li lessero e constatarono l'assoluta infondatezza dell'accusa.

Il processo inquisitoriale di Góis fu un processo politico motivato da inimicizie e rivalità. La sentenza di condanna, premeditata e fondata su prove inconsistenti, rispondeva all'esigenza di affermazione del potere della corte e della Chiesa, in linea, questa, con le posizioni più ortodosse e intransigenti delineatesi a Trento, che trovarono nell'Inquisizione uno dei più forti baluardi. Il complotto fu alimentato anche da altri fronti: la potente casa ducale dei Bragança, risentita per come Góis ne aveva parlato nelle sue cronache; il cardinale Enrico, da una parte perché offeso da quanto si trovava scritto su di lui nella *Crónica de D. Manuel I*, dall'altra, soprattutto, in ragione della sua crescente intolleranza verso ogni forma di libero pensiero che il timore dell'eresia e l'affermazione delle politiche tridentine stavano intensificando. Esiste infine anche la possibilità di un coinvolgimento del vescovo di Miranda, António Pinheiro, con il quale Góis aveva vecchie rivalità da quando quest'ultimo era stato nominato cronista ufficiale del regno. In ogni caso, senza una circostanza propizia tali motivazioni private non sarebbero bastate da sole a dare origine al processo. Il contesto in cui si inserisce il caso di Góis è stato ricostruito da José Sebastião da Silva Dias. Già a partire dagli anni Cinquanta

l'Inquisizione divenne consapevole che la diffusione dell'evangelismo riformista sarebbe stata una minaccia per l'integrità della fede e della vita religiosa. Dopo il 1557, alla morte di Giovanni III, si andarono consolidando tendenze controriformiste. Al contempo le fazioni più integraliste fortificarono il proprio potere all'interno di università, della corte e della Chiesa. Il quadro fu poi aggravato dalla progressiva sovrapposizione tra evangelismo di stampo erasmiano e protestantesimo e da una restrizione sempre maggiore all'accesso alle opere di Erasmo. Di tali cambiamenti Góis fu il paradigma. In un paese ormai chiuso, terrorizzato da tutto ciò che rimandasse al concetto di libertà di pensiero in materia religiosa, Góis era divenuto un corpo estraneo che occorreva eliminare. Quando fu arrestato, egli era considerato un insubordinato, un pericoloso critico dell'ideologia culturale e religiosa dominante. Fu dunque il comune interesse di varie forze di potere a decretare l'allontanamento e la tragica fine di Damião de Góis. Dieci giorni dopo aver abiurato, il 16 dicembre 1572, iniziò a scontare la pena della prigione che gli era stata inflitta nel monastero di Batalha. Non si conosce la data in cui gli fu consentito di uscire, ma è certo che una volta fuori dal monastero Góis fece ritorno al suo paese natale, Alenquer, dove sarebbe morto poco tempo dopo.

(J.P. PAIVA)

Vedi anche

Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Erasmismo, Spagna; Giovanni III, re di Portogallo; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Inquisizione portoghese; Nuovi Cristiani, Portogallo; Protestantesimo, Portogallo; Travaços, Manuel

Bibliografia

BAIÃO 1972-1973, BARRETO 2002, DIAS 1969, HENRIQUES 1896-1898, HIRSCH 1967, MARCOCCI 2005, PAIVA 2002, RÊGO 2007, TORRES 1982

Gomes, Duarte - Duarte Gomes nacque nel 1510 da una famiglia di nuovi cristiani di rango sociale elevato, residente nella popolosa e cosmopolita città di Lisbona. Dei quattro figli di Agnes Gomes e Gonçalo Fernandes, si sa che i tre fratelli Duarte Gomes, Tomás Gomes e Guilherme Fernandes svolsero importanti incarichi al servizio della Casa Mendes-Benveniste-Naci.

Gomes frequentò l'Università di Salamanca, come provano sia i registri dell'Archivio dell'Università, sia le copie certificate dei suoi vari diplomi accademici, poi allegati al processo instaurato contro il nuovo cristiano dal tribunale del Sant'Uffizio di Venezia nel 1568 (edito in IOLY ZORATTINI 1980-1999: II, 67-96). Gomes conseguì il baccalaureato in Arti e Filosofia a soli diciott'anni (10 marzo 1529) sotto l'insegnamento del teologo lusitano Pedro Margallo. Ottenuti i requisiti per proseguire gli studi in Medicina, quattro anni più tardi, il 24 aprile 1532, sostenne gli esami a Salamanca per il titolo di baccelliere in medicina con un altro professore portoghese, il dottor Agostinho Lopes.

I giovani nuovi cristiani portoghesi addottoratisi a Salamanca contribuirono in modo decisivo alla formazione e al rinnovamento del movimento umanista lusitano. Gomes appartiene infatti a un gruppo di studenti portoghesi di origini ebraiche che intrapresero, negli stessi anni, percorsi accademici molto simili e divennero veri e propri umanisti, dotati di un'erudizione eccezionale, come eccezionali furono i loro percorsi individuali sia in Portogallo, sia nella diaspora sefardita: Manuel Lindo, António Luís, Amato Lusitano, Luís Nunes de Santarém, Diogo Pires, Manuel Reinel e Tomás Rodrigues da Veiga.

Terminati gli studi, gli umanisti rientrarono quasi tutti in Portogallo tra il 1532 e il 1533, in anni abbastanza critici, quando a Roma era già stato avviato il negoziato tra i rappresentanti di Giovanni III, la Curia e i procuratori dei nuovi cristiani portoghesi, e da lontano cominciavano ad allungarsi le scure ombre del

tribunale del Sant'Uffizio. Ad ogni modo, tali fattori non soffocarono le speranze di quei giovani intraprendenti di poter realizzare i loro progetti personali e professionali. Le intenzioni di Gomes e di molti suoi colleghi salamanchini erano di proseguire la carriera accademica e, soprattutto, di ottenere la docenza all'Università di Lisbona. Stabilitisi nella capitale del regno, essi dovettero affrontare una dura selezione per un posto definitivo nello Studio Generale di Lisbona. Il 31 gennaio 1534 Gomes si addottorò in Medicina. Il 9 novembre successivo vinse il concorso per la cattedra di Arti (incarico tenuto dal medico e botanico Garcia de Orta fino alla sua partenza per l'India), superando, tra gli altri, António Luís, Manuel Lindo e Manuel Reinel.

Uno dei momenti più alti della carriera di Gomes ebbe luogo il 1 ottobre 1535 quando, appena venticinquenne, fu scelto per proferire l'orazione pubblica de *sapientia* all'apertura del nuovo anno accademico, raggiungendo così la consacrazione massima per un docente universitario dell'epoca. Gomes restò poi con il ruolo di professore di Arti all'Università di Lisbona, finché non fu trasferita a Coimbra nel 1537, su ordine del re Giovanni III.

Sempre a Lisbona Gomes aveva sposato Clara, una figlia del libraio João Fernandes, dalla quale ebbe diversi figli. Secondo quanto avrebbe dichiarato egli stesso nel primo dei due processi aperti a suo carico dal tribunale del Sant'Uffizio di Venezia nel 1555 (edito *ibid.*: I, 225-247), Gomes viveva con la famiglia nei pressi della Chiesa della Maddalena. Più tardi, Henrique Nunes, *alias* Abraham Benveniste, nella deposizione presentata l'8 marzo del 1583 al tribunale del Sant'Uffizio di Lisbona, gli avrebbe attribuito il nome ebraico di David Zaboca e avrebbe confermato che Gomes aveva abbandonato Lisbona dopo essersi già sposato con una delle figlie di João Fernandes, *alias* Samuel Picho. Rivelò anche che a Ferrara Gomes non nascondeva la sua identità ebraica (il processo è trascritto integralmente *ibid.*: III, 219-286).

L'introduzione dell'Inquisizione, voluta da Giovanni III, ebbe gravi e profonde conseguenze, tanto per il Portogallo quanto per la locale comunità ebraica. Una parte sostanziale della cultura e della ricchezza lusitane lasciò il regno insieme ai numerosi nuovi cristiani che fra gli anni Trenta e Quaranta si trasferirono ad Anversa. Oltre allo stesso Gomes, a partire furono alcuni dei più illustri «Signori dell'Esilio di Portogallo» («Senhores do Desterro de Portugal»), per usare le parole di Samuel Usque. Di fatto, Amato Lusitano, Diogo Pires, Duarte Gomes, Luís Nunes de Santarém e Manuel Reinel, nel volgere di breve tempo optarono tutti per il cammino dell'esilio verso l'emporio di Anversa.

Coloro che restarono, ad esempio António Luís, Jerónimo Cardoso, Pedro Nunes o Tomás Rodrigues da Veiga, se non furono direttamente implicati in processi inquisitoriali, furono comunque condizionati dalla censura e dalla paura di eventuali rappresaglie, analoghe a quelle che potevano attingere anche vecchi cristiani e stranieri, come mostrarono, anni più tardi, nelle cause contro i professori del Collegio delle Arti di Coimbra e contro Damião de Góis.

Nei mesi finali del 1542 Duarte Gomes finì sotto la stretta sorveglianza del tribunale del Sant'Uffizio di Lisbona, dopo essere stato convocato per un interrogatorio al cospetto dell'inquisitore João de Melo e Castro nel quadro del «Processo in contumacia contro il medico Duarte Gomes» (ANTT, *IL*, proc. 12784). Le indagini erano ancora in fase iniziale, quando Gomes prese la decisione di imbarcarsi con grande rapidità insieme alla famiglia in direzione di Anversa, dove fu accolto all'inizio del 1543 dal fratello Guilherme Fernandes. Poco tempo dopo, un altro suo fratello, Tomás Gomes, si presentò davanti al tribunale di Lisbona in veste di rappresentante legale e garante di Duarte Gomes, in virtù di una procura che risulta dal processo. Lo stesso Duarte Gomes, attraverso un atto notarile inviato dalle Fiandre a Lisbona nell'estate del 1543 (conservato fra le carte della sua causa), si presentava come reo citato, ribadiva la nomina di Tomás Gomes come suo procuratore e affermava di non avere colpe «per la disobbedienza di cui dicono

si sarebbe macchiato per non aver fatto comparire al loro cospetto una schiava come gli era stato ordinato». La deposizione che «la schiava nera prigioniera» di Duarte Gomes finì comunque per rendere non lasciava presagire un esito favorevole del processo. Di fatto, però, il 10 luglio 1544 l'imputato assente fu appena condannato a pagare 50 *crúzados* per opere pie per la disobbedienza commessa.

La presenza di Gomes e della sua famiglia ad Anversa è documentata fin dagli inizi anche dalle dichiarazioni rilasciate da Luís Franco al tribunale del Sant'Uffizio di Lisbona (ANTT, *IL*, liv. 56, cc. 302v-306v). Allo stesso modo, nel secondo processo veneziano instaurato contro Gomes nel 1568, il mercante fiorentino Lorenzo Guicciardini dichiarò di averlo conosciuto ad Anversa molti anni prima. Inoltre, è attestato che Gomes era già al servizio di Beatriz de Luna (o Mendes), almeno dal 1544, giacché un documento dello stesso anno lo indica come amministratore dell'azienda di Diogo Mendes. Negli anni Quaranta i Mendes-Benveniste abbandonarono Anversa e si stabilirono inizialmente soprattutto a Ferrara e Venezia, per poi proseguire verso Costantinopoli. Beatriz de Luna incaricò personalmente Gomes di occuparsi della vendita della magione di Anversa. A tale scopo, Beatriz de Luna dette mandato all'agente di risolvere le eventuali controversie con la sorella Brianda legate a questioni di eredità. Alla stregua della strategia messa in pratica dal duca di Ferrara Ercole II d'Este, il duca di Toscana Cosimo I cercò di attirare, in modo selettivo, l'attenzione di alcuni fra i più importanti membri della comunità ebraico-portoghese attivi sia ad Anversa, sia in Portogallo. Tra fine febbraio e inizio marzo 1549 fu attribuito a Fernando Mendes e a Tomás Gomes un salvacredito, che poteva essere esteso anche al fratello Duarte Gomes. Quest'ultimo raggiunse probabilmente l'Italia alla fine degli anni Quaranta. Non sorprende, dunque, che Gomes abbia conosciuto bene l'ambiente fiorentino. È quanto emerge dalle sue deposizioni e da quelle rilasciate da mercanti fiorentini nei due processi dell'Inquisizione veneziana, nonché dai suoi legami familiari con i membri principali della comunità ebraico-portoghese di Firenze.

Nei primi anni Cinquanta Gomes visse a Ferrara e poi a Venezia dove risiedette con i tre figli maggiori. Il nuovo cristiano Luís Franco, originario di Aveiro, che abitò in entrambe le città, non solo ribadì che Gomes aveva sposato una figlia del libraio João Fernandes, ma fornì anche una descrizione precisa dei discendenti del «medico di Lisbona». Dalle dichiarazioni presentate da Luís Franco al tribunale del Sant'Uffizio di Lisbona il 10 settembre 1574, si conoscono i nomi dei quattro figli maschi di Gomes: Gonçalo Fernandes, Guilherme Fernandes, Pedro Gomes e João Gomes, *alias* Samuel Zaboca; si sa anche che una delle sue quattro figlie si convertì al cristianesimo e sposò un domestico del duca di Ferrara, ulteriore prova del fatto che Gomes aveva intrecciato eccellenti rapporti con gli ambienti più alti della corte estense.

Nel 1552, in estate, Beatriz de Luna lasciò la Serenissima e si trasferì definitivamente a Costantinopoli, assumendo il nome di Grácia Naci. I vecchi agenti non la seguirono, ma furono riconfermati come suoi procuratori legali. A partire da allora, Gomes, il fratello Guilherme Fernandes e Agostinho Anriques si occuparono della gestione degli affari dei Mendes-Benveniste. Gomes e Agostinho Anriques svolsero il ruolo di rappresentanti di Grácia Naci a Venezia. Il 26 marzo del 1555 fu avviato il primo processo contro Gomes dal tribunale del Sant'Uffizio di Venezia con l'accusa di marranesimo. Nonostante la solidità dell'imputazione, Gomes fu assolto il 10 settembre dello stesso anno. Durante le indagini erano stati sequestrati tredici libri proibiti dalla sua abitazione, segno dei vasti interessi culturali dell'umanista portoghese e, al tempo stesso, della fondatezza delle accuse sporte dal gesuita portoghese Simão Rodrigues all'inizio del processo. A metà agosto 1555, dalla Porta Sublime Grácia Naci sollecitò l'Inquisizione affinché sospendesse il processo contro i suoi due agenti Gomes e Agostinho Anriques. In cambio offrì alla Serenissima un rifornimento abbondante di grano. Gli imputati, alla fine, non subirono alcuna condanna. Ri-

sale a due anni dopo il secondo arresto ai danni di Gomes, sempre per marranesimo, ma stavolta da parte della magistratura laica (non si sa se ricevette sentenza).

Negli anni successivi, con dedizione e lealtà Gomes continuò a rappresentare a Venezia gli interessi di Grácia Nasi e di suo nipote Joseph Naci, entrambi residenti a Costantinopoli. Nel 1564 Joseph Naci, figlio di Agostinho Micas, ex professore di Medicina dell'Università di Lisbona, ordinò a Gomes di recarsi di persona a Parigi per dimostrare un vecchio debito contratto da Carlo IX, re di Francia. Il duca di Naxos riteneva che Gomes riunisse le condizioni necessarie perché quella missione fosse coronata da successo, al contrario di quanto effettivamente accadde. Il fattore di fiducia di Beatriz de Luna non era soltanto un ottimo amministratore e un uomo dalle decisioni ferme e di larghe vedute, ma anche un mercante affermato e rispettato da tutti. Colto, dotato di molteplici qualità, pratiche e intellettuali, e di un gusto raffinato per la letteratura e in particolare per la poesia, Gomes seppe muoversi abilmente nell'ambiente politico, finanziario, culturale e letterario di Venezia e Ferrara a metà Cinquecento. Ebbe un posto di primo piano in un circolo letterario veneziano piuttosto attivo, accanto a intellettuali come Lodovico Dolce, Ortensio Lando, Girolamo Ruscelli, Alonso Núñez de Reinoso, o Alfonso de Ulloa. Le opere di quegli autori, colme di riferimenti incrociati, sono indice dell'esistenza di una rete di relazioni letterarie intense e produttive. Ne sono esempio i reciproci elogi, lo scambio di poesie tra i vari membri del gruppo, le dediche delle opere, il rapporto esclusivo con lo stampatore veneziano Gabriele Giolito de' Ferrari e infine la comune scelta di dare spazio a determinati autori, temi e generi letterari. Autore di vari poemi, Gomes fece da anello di congiunzione tra i diversi autori e il mecenatismo dei Mendes-Benveniste, impersonato dalle figure di Beatriz de Luna e João Micas. Gli aderenti al circolo ammiravano le doti di Gomes, tanto che Dolce, Ruscelli e Ulloa, per citare qualche esempio, non mancarono di inserire nei propri scritti grandi elogi delle doti umane, della fine erudizione e del grande talento del poeta lusitano.

Sulla base delle descrizioni di Amato Lusitano e di Ruscelli che lo dipingono come un virtuoso traduttore di Petrarca, sono sempre più numerosi gli studiosi che tendono a identificare Gomes con Salomon Usque Hebreo/Salusque Lusitano, l'autore della traduzione castigliana della prima parte del *Canzoniere* di Petrarca stampata a Venezia nel 1567 dai torchi di Gabriele Giolito de' Ferrari. Un poema encomiastico pubblicato in quello stesso libro reca la firma del poeta e mercante portoghese, ma ad oggi la ricerca non ha ancora saputo avvalorarne l'effettiva paternità. Un anno dopo la pubblicazione della prima traduzione castigliana del *Canzoniere* di Petrarca, in seguito a una denuncia anonima, il Sant'Uffizio aprì un nuovo processo contro Gomes e Agostinho Anriques. Anche in tale occasione, però, l'azione giudiziaria fu interrotta improvvisamente, in circostanze poco chiare.

Le ultime notizie su Gomes riguardano il suo trasferimento a Ferrara dove abbracciò pubblicamente l'ebraismo. Nel 1570 il duca Alfonso promulgò l'editto che impose l'obbligo agli ebrei di qualsiasi nazione di indossare un segno distintivo. La comunità ebraico-portoghese temette di perdere così i privilegi di cui beneficiava nella città padana, ma essi furono riconfermati dal duca. Intanto, le autorità della Nazione portoghese cercarono di ottenere l'esenzione dall'obbligo di indossare il marchio almeno per le figure più importanti della comunità. Elaborarono quindi una lista con i nomi delle personalità più illustri della Nazione portoghese. Gomes era secondo solo a Aires de Luna, fratello di Grácia Naci.

Gomes morì prima del 1575, dopo aver subito tre processi inquisitoriali, uno a Lisbona e due a Venezia. Nel mese di settembre di quell'anno, infatti, il figlio João Gomes ereditò due o tre casse di libri del padre «inter quos inventi sunt multi libri damnatae lectionis» (processo dell'Inquisizione di Venezia contro João Gomes, edito in IOLY ZORATTINI 1980-1999: IV, 81-84). Anche dopo la sua

morte, i libri di Gomes continuarono dunque a rappresentare, per molti, una minaccia concreta e pericolosa.

«Eduardus Gomez Lusitanus, uir grauis, doctus et poeta non uulgaris», furono le parole di lode scelte da Amato Lusitano per descrivere l'ex compagno di studi di Salamanca. Gomes, *alias* Davis Zaboca, fu difatti un uomo singolare: poeta, medico, professore, mercante, diplomatico, traduttore, uomo d'affari e umanista affermato, ma soprattutto un illustre e onorato ebreo portoghese. Da Lisbona a Ferrara fu percorso un cammino lungo e difficile dalla figura affascinante di un uomo eccezionale, che merita, senza dubbio, un posto di rilievo nella storia dell'umanesimo ebraico-portoghese e della diaspora sefardita.

(A.M.L. ANDRADE)

Vedi anche

Anriques, Agostinho; Collegio delle Arti di Coimbra, processi del; Ebrei in Italia; Góis, Damião de; Luna, Beatriz de; Mendes, Diogo; Nazione portoghese in Europa: secoli XVI-XVII; Nazione portoghese in Italia: secoli XVI-XVII; Nuovi Cristiani, Portogallo; Orta, Garcia de; Petrarca Francesco, e petrarchismo; Venezia

Fonti

ANTT, *IL*, proc. 12784

Bibliografia

ANDRADE 2005(a), ANDRADE 2006, AUCTARIUM 1973-1979, IOLY ZORATTINI 1980-1999, LEONI 2005, ROTH 1943-1944, ZAVAN 2004

Gonzaga, Ercole - Nato il 22 novembre 1505, secondo figlio del marchese di Mantova Francesco II e di Isabella d'Este, fu avviato agli studi dalla madre e destinato a percorrere la carriera ecclesiastica. La politica familiare lo avviava a diventare l'erede dello zio nel governo della diocesi mantovana, di cui fu nominato amministratore già nel 1520. Ma la cultura universitaria in cui si immerse a Bologna sommata al raffinato ambiente letterario della corte gonzaghesca e alla forte coscienza del proprio rango contribuirono a formare in lui carattere e inclinazioni che ne contraddistinsero lo stile nella conduzione degli affari ecclesiastici e religiosi. È emblematica in tal senso la sua ammirazione per il filosofo mantovano Pietro Pomponazzi, allora al centro degli attacchi e delle polemiche teologiche: Gonzaga ne seguì i corsi a Bologna e ne ebbe un così alto concetto che dopo la morte gli fece dedicare una statua in bronzo. La nomina cardinalizia, attesa come dovuta alla morte dello zio Sigismondo, si fece attendere fino al 1527 quando Clemente VII fu costretto a mettere in vendita un certo numero di cappelli cardinalizi per fare fronte alle spese di guerra. Immerso nel sacro collegio in un momento di gravissime difficoltà del papato, si dedicò alle questioni politiche urgenti prendendo posizione a favore della Francia. Fu in questo periodo che conobbe Gaspare Contarini, allora inviato veneziano a Roma, col quale nacque un rapporto di stima e di fiducia. Per rafforzare la politica della famiglia che desiderava l'investitura del Monferato da Carlo V, si spostò successivamente sul partito spagnolo. L'esercizio di poteri politici gli fu familiare e seppe destreggiarsi fra le esigenze della dinastia mantovana e le funzioni spettanti a un cardinale in una fase di difficoltà e di cambiamenti al vertice della gerarchia ecclesiastica. Episodio simbolico delle due facce di un uomo che era allo stesso tempo un politico spregiudicato e un protagonista delle scelte religiose in atto nella Chiesa cattolica fu il rapporto avviato fin dal 1532 con Juan de Valdés e col circolo napoletano stretto attorno a lui, nel quale spiccava Giulia Gonzaga. Mentre costeggiava il partito dei cosiddetti 'spirituali' e corrispondeva con Vittoria Colonna, fece svolgere la visita pastorale della diocesi di Mantova sul modello veronese di Gian Matteo Giberti. Fu tra gli ascoltatori delle prediche dell'Ochino

e avviò nel 1537 pubbliche lezioni a Mantova sulle Lettere di san Paolo. Non fece studi teologici – il che gli fu rimproverato dai suoi critici di orientamento tradizionalista – ma, pur conducendo una vita libera (ebbe quattro figli) e coltivando interessi letterari e artistici, mostrò di avere avvertito la nuova sensibilità religiosa circolante negli ambienti più inquieti dell'Italia del suo tempo reagendo con fastidio al clima di avversione e di sospetto pronto a nascere intorno a chi non si mostrava più devoto ai santi che a Cristo. Come mecenate delle arti, stimò grandemente Giulio Romano a cui affidò il restauro del duomo di Mantova. Favorevole al progetto di Paolo III di un Concilio da convocare a Mantova nel 1536, dovette però prendere atto delle ragioni opposte dal duca Federico. L'ostilità verso la politica di Paolo III lo indusse inoltre a ritirarsi a Mantova dove, a partire dal 1540, la sua abilità politica brillò nella reggenza del ducato in seguito alla morte del duca. Da qui dette anche prova di una notevole libertà nelle scelte in materia religiosa, legandosi al Contarini, proteggendo i primi e più celebri perseguitati dalla Congregazione romana dell'Inquisizione: Bernardino Ochino e Pier Paolo Vergerio trovarono a Mantova favore e protezione e fra' Andrea da Volterra vi poté predicare in materia di fede e opere nella giustificazione. La consumata capacità di Ercole lo rese pronto a rompere ogni rapporto con loro, nel momento in cui, con la fuga dall'Italia dei sospettati, la partita si rivelava perduta e la condanna inevitabile. Netta riprovazione per le eresie fu espressa in una grida del 1543 e un'altra fu pubblicata nel 1545 contro il possesso di libri di contenuto eterodosso. Quando nel 1550 venne alla luce la diffusione delle dottrine pelagiane e delle tendenze messianiche che avevano nell'abbazia di San Benedetto Po il loro centro, Ercole Gonzaga tentò in un primo momento di proteggere Luciano degli Ottoni, ma, davanti alle prove del carattere ereticale del gruppo, si ritrasse prontamente incoraggiando l'azione di repressione svolta dal duca di Ferrara. La lunga durata della sua lontananza da Roma apparve come una precisa presa di posizione e dette un carattere di fronda antifarnesiana ai suoi comportamenti. Salutò con favore l'elezione di Marcello Cervini da cui si augurò di vedere messa in atto la «reformatione», intesa come lotta contro gli abusi. Si schierò a favore di Giovanni Morone in occasione del suo processo. Collaborò con papa Pio IV per la riapertura del Concilio a Trento, dove accettò con qualche resistenza l'incarico di legato. Osteggiato dal partito spagnolo per ragioni di schieramento e accusato di scarsa preparazione teologica oltre che di simpatie sospette, cercò di favorire la presenza dei protestanti al Concilio e di riaprire la discussione sull'obbligo di residenza dei vescovi nelle diocesi, punto centrale del conflitto tra sostenitori dell'episcopato e partito curiale. Le tensioni che ne nacquero gli fecero più volte sollecitare al papa di essere sostituito. Come ebbe a scrivere a Francesco Gonzaga da Trento il 1 ottobre 1562, aveva ragione di credere che «quelli signori inquisitori restino mal soddisfatti di me». Dal partito cardinalizio di Paolo IV si aspettava un attacco in sede di conclave, come era accaduto a Reginald Pole. A quell'attacco sfuggì per la morte che lo colse il 2 marzo 1563, assistito dal generale dei gesuiti Diego Laínez. Sugli ambienti della corte mantovana a lui legati doveva abbattersi la violenza dell'Inquisizione guidata dall'opera del domenicano Camillo Campeggi, con la mediazione del cardinal Carlo Borromeo che era stato interlocutore obbligato del Gonzaga durante la gestione degli affari conciliari.

Dalle carte sui lavori del Concilio raccolte dal suo segretario Camillo Olivo fra' Paolo Sarpi doveva trarre abbondante documentazione inedita per scrivere la sua celebre *Istoria*.

(A. PROSPERI)

Vedi anche

Benedettini Cassinesi; Campeggi, Camillo; Carlo Borromeo, santo; Colonna, Vittoria; Concilio di Trento; Gonzaga Colonna, Giulia; Mantova; Morone, Giovanni; Ochino, Bernardino; Pole,

Reginald; Pomponazzi, Pietro; Sarpi, Paolo; Valdesianesimo; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

BRUNELLI 2001, PAGANO 1991, PROSPERI 2000

Gonzaga Colonna, Giulia - Seguace di Juan de Valdés, amica e corrispondente di Pietro Carnesecchi, nel 1552 il vicario arcivescovile di Napoli Scipione Rebiba inizia a raccogliere testimonianze sulla sua ortodossia, ma l'istruttoria viene chiusa il 9 febbraio 1554 senza accuse a suo carico.

Nata a Gazzuolo (Mantova), probabilmente nel 1513, da Ludovico di Gianfrancesco Gonzaga duca di Sabbioneta e da Francesca Fieschi, Giulia ebbe la prima educazione in famiglia e condivise con numerosi fratelli e sorelle – due delle quali monache nel convento domenicano di San Vincenzo di Mantova –, un'istruzione confacente al suo stato, che comprendeva una buona abilità nella scrittura. Nel luglio 1526 venne data in sposa con una cospicua dote a Vespasiano Colonna, duca di Traietto e conte di Fondi, vedovo quarantenne e padre di Isabella. Due anni dopo Vespasiano morì avendo disposto che la moglie Giulia potesse assumere – a condizione che non si risposasse – la reggenza dello Stato e la tutela della figliastra Isabella, destinata in matrimonio a Ippolito de' Medici che la rifiutò. Isabella sposò quindi Luigi Gonzaga, fratello di Giulia, da cui ebbe un figlio. La giovane Giulia Gonzaga esercitò la reggenza vivendo nel castello di Fondi fino al 1535. Qui tenne una corte e fu visitata anche da Juan de Valdés, ma in seguito ad un assalto della città da parte del corsaro Barbarossa si trasferì a Napoli, dove visse ininterrottamente fino al 1566, anno della sua morte. A Napoli ella scelse come propria dimora il monastero delle terziarie di San Francesco, posto nel cuore della città, vicino alle monache di Santa Chiara, dove poteva ricevere amici, amministratori e clienti. Qui trascorse il suo tempo tra pratiche religiose e affari giudiziari, dovuti al contenzioso con la figliastra Isabella che rivendicava l'eredità paterna. A Napoli Giulia assisté alla predicazione quaresimale di Bernardino Ochino, a cui è probabilmente da far risalire l'inizio di un più forte impegno religioso e la frequentazione del circolo di Juan de Valdés. Fu per lei che quest'ultimo scrisse una sorta di itinerario spirituale in forma dialogica, *L'Alfabeto cristiano*, pubblicato postumo a Venezia nel 1546 ad opera di Marcantonio Magno, segretario della stessa Gonzaga. Alla morte di Valdés, avvenuta nel 1541, Giulia divenne depositaria delle sue carte. Tra i seguaci dello spagnolo, fautore di una religiosità interiore e cristocentrica, suscettibile di deviazioni dottrinali in senso riformato, vi erano Marcantonio Flaminio, Mario Galeota, Pietro Antonio da Capua e Pietro Carnesecchi, tramite i quali la Gonzaga venne in contatto con il circolo spirituale di Viterbo stretto attorno al cardinale Reginald Pole e a Vittoria Colonna. Con questi protagonisti della vita religiosa del pieno Cinquecento, politicamente legati all'imperatore Carlo V, Giulia Gonzaga condivise ideali e aspirazioni di riforma della Chiesa, praticando una spiritualità derivata dai testi del Valdés e del Flaminio. Pur essendo rimasta nella condizione vedovile in ossequio alle disposizioni testamentarie dello sposo defunto ed essendo priva della tutela maritale, ella poté godere della protezione familiare e, almeno fino al 1552, di quella del potente cugino Ferrante Gonzaga, capitano imperiale, viceré di Sicilia e governatore di Milano poi caduto in disgrazia. Fu legata da particolare amicizia a Pietro Carnesecchi, con cui rimase in corrispondenza per tutta la vita. La sua ortodossia venne messa in dubbio quando, a seguito della progressiva perdita di potere del partito imperiale all'interno del collegio cardinalizio e dell'ascesa al pontificato dei cardinali dell'Inquisizione, iniziò una sistematica opera di smantellamento dei circoli spirituali, sostenuti dagli Asburgo, che proponevano una riconciliazione tra cattolici e protestanti a partire dal problema della giustificazione per fede. Le venne contestata la diffusione

degli scritti di Valdés e si cercarono indizi di eresia nelle lettere da lei inviate al Carneseccchi, in cui tuttavia non è infrequente trovare espressioni di sottomissione alla Chiesa. Quando nel 1557 l'amico Carneseccchi venne inquisito per la seconda volta, Giulia Gonzaga non si lasciò convincere a fuggire. Morì nel 1566, un anno prima della definitiva condanna del prelado fiorentino e della sua esecuzione. Indicata da inquisiti e inquisitori come eterodossa, manca ancora un esame approfondito delle sue lettere e degli eventuali seguaci.

(G. ZARRI)

Vedi anche

Carneseccchi, Pietro; Colonna, Vittoria; Flaminio, Marcantonio; Galeota, Mario; Napoli, Ochino, Bernardino; Pole, Reginald; Valdesianesimo

Bibliografia

AMANTE 1897, DALL'OLIO 2001(a), FIRPO-MARCATTO 1998-2000, PEYRONEL RAMBALDI 2008, RUSSELL 2006

González de Cellorigo, Martín v. *Arbitristas*

González de Mendoza, Pedro v. *Vescovi, Spagna*

González de Montes, Reginaldo (Montano) - Reginaldo González de Montes o Reginaldus Gonsalvius Montanus è lo pseudonimo sotto il quale nel 1567, ad Heidelberg in Germania, fu pubblicata l'opera in latino *Inquisitionis Hispanicae artes aliquot*, che ebbe grande successo in tutta Europa, come testimoniano le traduzioni immediate in inglese (1568 e poi 1569), francese (1568), olandese (1569), tedesco (1569). Si trattava di un manifesto contro l'Inquisizione spagnola, una delle prime opere critiche nei confronti del tribunale a godere di una tale risonanza. In primo luogo il testo analizzava in dettaglio il suo funzionamento, la sua procedura e le modalità dei suoi interventi, e poi di seguito denunciava gli abusi commessi dagli inquisitori. Seguiva infine un martirologio delle vittime dell'Inquisizione, a partire dagli esempi raccolti a Siviglia tra i membri della comunità protestante spagnola distrutta tra il 1557 e il 1563. L'opera fu uno dei pilastri sui quali venne a formarsi la leggenda nera antispannola, in un momento in cui la politica bellicista di Filippo II faceva apparire la Spagna agli occhi dei nemici come il bastione dell'intolleranza e della tirannia; un paese in cui tutti i mezzi della Corona erano subordinati alla lotta cieca per la coercizione religiosa.

Il redattore fu senza dubbio un andaluso, perfettamente a conoscenza dei meccanismi di funzionamento del tribunale come pure dei principali membri della comunità riformata di Siviglia colpiti dall'Inquisizione; la sua identità, tuttavia, è stata oggetto delle ipotesi più svariate e a volte fantasiose. Le congetture relative all'identità dell'autore o degli autori nascosti dietro lo pseudonimo propendono per uno dei geronimiani del convento di San Isidoro del Campo, a una decina di leghe da Siviglia, dove si era sviluppato un focolaio di frati riformati. Parecchi di loro lasciarono Siviglia quando fu evidente che l'Inquisizione stava preparando una vasta retata nei circoli riformati della città, a metà degli anni Cinquanta del Cinquecento. La paternità dell'opera è stata seriamente attribuita a due dei frati isidoriani che sfuggirono alla repressione inquisitoriale: da una parte, ad Antonio del Corro, nipote dell'omonimo *licenciado*, in passato inquisitore di Siviglia; il che spiegherebbe la conoscenza approfondita dei meccanismi del tribunale come pure degli avvenimenti accaduti nella sede di distretto andalusa durante gli anni della repressione inquisitoriale. Allo stesso modo, e in modo molto suggestivo, si è parlato di Casiodoro de la Reina, un'attribuzione difesa in particolare da Gilly, il quale rivela

l'esistenza di numerose coincidenze tra le opere latine di Reina e le *Inquisitionis Hispanicae artes*. A quanto pare, Reina intervenne per far stampare l'opera a Strasburgo e poi a Basilea, prima che il libro uscisse finalmente per i tipi di Michael Schirad ad Heidelberg. Egli, inoltre, fu il primo a dare notizia della pubblicazione dell'opera in una lettera del 27 settembre 1567 indirizzata a Diego López. L'ipotesi secondo cui i due riformatori andalusi esiliati nell'Europa del Nord avrebbero partecipato insieme alla sua redazione non sarebbe peraltro del tutto da scartare. Così, Antonio del Corro avrebbe fornito le informazioni relative alla repressione dei protestanti di Siviglia, mentre Casiodoro de la Reina, da parte sua, si sarebbe occupato della redazione dell'opera conferendole organicità.

(M. BOEGLIN)

Vedi anche

Corro, Antonio del, il giovane; Geronimiani; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Protestantesimo, Spagna; Reina, Casiodoro de la; Siviglia; Siviglia, processi di

Bibliografia

BOEHMER 1874-1904, CASTRILLO BENITO 1991, GARCÍA PINILLA 1995, GILLY 1985, RUIZ DE PABLOS 1997, VERMASEREN 1985

Goya, Francisco (Francisco José Lucientes) v. *Arti figurative: il controllo; Arti figurative: la rappresentazione; INSERTO ICONOGRAFICO*

Grajal, Gaspar de v. *Biblisti, processi ai, Spagna*

Granada - Granada, definitivamente incorporata alla Corona di Castiglia in virtù delle Capitolazioni del 1492, conobbe un primo tribunale inquisitoriale dalla breve esistenza, istituito il 7 settembre 1499 e scomparso tra il 1501 e il 1502. Il suo territorio comprendeva l'antico regno *nazarí* e il suo primo inquisitore, Diego Rodríguez Lucero, fu duramente contestato dall'arcivescovo Hernando de Talavera e dal governatore della città Íñigo López de Mendoza. Questo primo fallito tentativo di istituzione del Sant'Uffizio lasciò subito il posto a una politica di prudenza dettata dalle circostanze eccezionali di un territorio in cui si erano conservate le strutture religiose e culturali della popolazione musulmana ampiamente maggioritaria.

La reggenza di Ferdinando il Cattolico e i primi due decenni dell'epoca carolina furono caratterizzati da criteri di moderazione e di acculturazione progressiva della popolazione musulmana di Granada. Posizioni pacifiche e integrazioniste furono promosse da Talavera e assunte dai grandi signori feudali guidati da Íñigo López de Mendoza. La Corona chiese nel 1510 a papa Giulio II un breve affinché l'Inquisizione potesse agire con dolcezza con i neofiti. E Adriano di Utrecht continuò tale politica riservando gli arresti solo a coloro per i quali si disponesse di prove convincenti di eresia (e previa consultazione della *Suprema*), oltre a rinunciare alla confisca dei beni dei colpevoli. Le pressioni dei nuovi coloni (*repopuladores*) cristiani e del clero non avrebbero tardato, in ogni caso, a scatenare un'offensiva contro i costumi della popolazione di origine musulmana che si concretizzò in una serie di disposizioni (1512, 1513 e 1520) orientate alla proibizione dei riti e dei segni esteriori della loro cultura. Alcune di queste leggi furono revocate in cambio di servizi finanziari, pratica che riuscì anche a protrarre le favorevoli condizioni concordate nel 1510 fino al periodo di Alonso Manrique, il nuovo inquisitore generale. Nel 1524 Manrique concesse una lettera di ordinanza con la quale si evitavano i processi per cause lievi, connesse all'osservanza dei costumi tradizionali, distinti questi ultimi dalle «cerimonie musulmane» lesive della fede.

Questa politica di moderazione si mantenne fino al 1526, anno in cui il tribunale del Sant'Uffizio fu definitivamente stabilito.

Una giunta appositamente convocata da Carlo V sanzionò gli accordi che prevedevano, in principio, un drastico irrigidimento delle proibizioni precedenti che colpirono le tradizioni più radicate (cerimonie di nascita, matrimonio e morte) e lo stesso uso della lingua araba. I *moriscos*, tuttavia, si mobilitarono rapidamente ed ottennero una *Concordia* con l'imperatore che limitava la portata di tali norme, in cambio di un donativo di 80.000 ducati, che comportò *de facto* la continuazione del *modus vivendi* anteriore al 1526. Le necessità economiche della Corona caratterizzarono anche le negoziazioni dei decenni successivi, fase nella quale la comunità *morisca* cercò di assicurarsi le garanzie ottenute da Manrique. L'opinione dei *letrados* e degli stessi membri del tribunale di Granada era invece assolutamente contraria a queste posizioni, che consideravano un privilegio inaccettabile accordato ai *moriscos* e un abbassamento della propria autorità. L'oscillazione tra questi modi di concepire la politica religiosa del regno, quella che tollerava la tradizione e quella che chiedeva la riforma dei costumi, si osserva nelle petizioni di Toledo del 1539. I capi della comunità *morisca* chiesero il rispetto nei confronti dei propri abiti tradizionali, il perdono dei delitti passati e la divulgazione del *sumario*. La Giunta non era disposta ad accettare alcuna alterazione del regime processuale, ma ammise alcuni suggerimenti in materia di balli (*zambras*) e *sambenitos*. Nel 1544 l'intermediazione del confessore del re, *fray* Pedro de Soto y de Mondéjar, riuscì solo a salvare l'impegno di perdono e una nuova proroga delle confische, voce essenziale per il sostentamento del tribunale. La *Suprema* ridusse perfino tali concessioni a una parte dei beni dei discendenti e rifiutò nettamente il perdono. La questione passò a Roma, dove rimase in sospeso fino all'epoca di Filippo II.

Alla metà del XVI secolo, tuttavia, si ebbe una svolta decisiva in direzione dell'integralismo religioso nella maggior parte dell'Europa; non c'era più posto per una politica di pacificazione interna. Il tribunale di Granada iniziò quindi a funzionare con efficacia, dispiegando il suo dispositivo di controllo e di repressione sui musulmani convertiti e procedendo all'incameramento dei loro beni. Tale circostanza portò una maggiore abbondanza di fonti documentali, che sono molto scarse per i primi tempi, il che ha permesso di ricostruire con sufficiente precisione i principali eventi della sua storia. I dati di Flora García Ivars dimostrano che l'attività repressiva contro i *moriscos* si concentrò nei decenni precedenti alla rivolta delle Alpujarras (1568-1570), che essa sperimentò successivamente un decremento in coincidenza con la dispersione della popolazione, e che agli inizi del XVII secolo si verificò una ripresa che va messa in relazione con la scoperta del complotto del 1603, alla vigilia dell'approvazione del decreto di espulsione dei *moriscos* dai regni della Penisola.

Durante questo primo ciclo di attività del tribunale si generalizzarono le visite di distretto, strumento fondamentale nell'azione dei tribunali dell'epoca di Diego Espinosa, si potenziò la vigilanza delle coste, che permise di catturare molti di coloro che tentarono di passare in Africa, si potenziò la rete di collaboratori e familiari. Al termine di ciascuna visita si verificava un incremento dei processi e delle conseguenti pene. La logica delle visite la cui documentazione è giunta fino a noi non sembra rispondere a una calcolata pianificazione, quanto piuttosto a un procedere sulla base di informazioni a disposizione in quel momento e del risultato di esperienze precedenti. Dopo una prima stretta repressiva diretta alla zona centrale delle Alpujarras, la repressione si orientò verso le zone di facile accesso come la costa (Motril, Málaga) o i crocevia di strade interne (Guadix). Si ha la sensazione, come ha scritto Vincent, che gli inquisitori abbandonarono le zone di maggiore concentrazione di popolazione *morisca* di fronte alle difficoltà di rompere le solidarietà interne. I giudici della fede al massimo riuscirono a toccare le complicità di alcuni lignaggi, come accadde a Benamocarra, oppure ad agire con la complicità del signore della zona (come nel caso del marchesato del Cenete).

L'estrazione sociale dei processati nel corso dei decenni centrali

del secolo ci fornisce una radiografia della società *mudéjar*, con un deciso predominio di artigiani, di estrazione modesta e perlopiù rurale. A partire dal 1570, invece, predominano gli schiavi berberi e i domestici che erano rimasti a Granada dopo l'espulsione. Ottennero un trattamento d'eccezione anche alcune famiglie molto agiate e mercanti che, insieme a quelli che tornarono, rappresentavano un settore significativo, sebbene già minoritario, della popolazione della città. La rete di complicità scoperta a Baza nel 1603, con ramificazioni a Granada e Caniles, è indice della persistenza della religione islamica nell'ambito privato di certi lignaggi. Il personaggio centrale della trama scoperta era un mercante di Granada, Ambrosio Ruiz, che estendeva i suoi contatti fino a Caniles e Baza, dirigendo come *alfaquí* un gruppo che leggeva clandestinamente il Corano.

Le difficoltà economiche che attraversò il tribunale nel XVII secolo spiegano la diminuzione delle visite che si dislocavano lungo l'asse Antequera-Archidona-Loja e la costa di Málaga, ambito di penetrazione delle idee eretiche straniere e, in particolare, dei giudeo-conversi portoghesi. Il primo *auto de fe* che si celebrò nella Piazza di Bibrambla ebbe come protagonisti i giudaizzanti scoperti nel 1591, tra i quali erano coinvolte varie famiglie della *Chancillería*, donne soprattutto. Si trattò di un regolamento di conti della monarchia con i potenti ufficiali della *Chancillería*, in pratica proprietari quasi in via ereditaria della loro carica, le cui alleanze matrimoniali con le oligarchie municipali e l'acquisto di terre di *senório* li aveva resi un gruppo di potere troppo forte per gli equilibri di governo. La rilevanza del caso, per cui era stato necessario il coordinamento della *Suprema* (che inviò il dottor Álvarez de Caldas), impose di trovare un luogo adatto e sufficientemente spazioso per il castigo pubblico. Molti granadini affittarono balconi per presenziare allo spettacolo.

La presenza ebraica a Granada affonda le sue radici, stando a quanto afferma Julio Caro Baroja, nella fondazione stessa della città. Poco si sa, tuttavia, di questi ebrei nei primi anni d'azione del Sant'Uffizio, anche se García Fuentes ha contato 86 processati di origine ebraica nell'*auto de fe* del 1528, del primo del quale ci rimane notizia. Bisogna attendere i menzionati *autos de fe* del 1593 e del 1595 per assistere a una recrudescenza della persecuzione, che non cessò fino a tutto il Seicento, anche se in forma diluita. Si reiterarono autodafé pubblici con presenza di marrani nel 1615 e nel 1653, appartenenti questi ultimi alla comunità di *conversos* portoghesi. E nuovamente si preparò un autodafé di gruppo nel 1672. Insieme con i condannati per cripto-giudaismo, la cui sorte era la riconciliazione o il rilascio al braccio secolare, nelle cerimonie del XVII secolo si castigarono con pene minori i delitti di bigamia, maleficio o blasfemia. Le pratiche di maleficio o di divinazione mantennero, anche in epoca avanzata, formule di origine *morisca* o ebraica che si trasmisero tra i settori popolari dopo l'espulsione o la deportazione di entrambe le comunità. La sua eco persiste nelle pratiche propiziatorie delle fattucchiere granadine, spesso mescolate con le forme cristiane o gitane in un peculiare sincretismo. La scarsità di documentazione anteriore al 1550 rende difficile, invece, la valutazione dell'impatto di altri delitti, e in particolare dell'*alumbradismo* e del luteranesimo, sebbene proprio a Granada fosse stato sentenziato a morte uno dei personaggi principali del movimento *alumbrado* degli anni Venti-Trenta del Cinquecento, Juan López de Celain, processato insieme con alcuni compagni (PASTORE 2004: 154-158) e i primi processi contro gli *alumbrados* di Baeza del 1574 avessero conosciuto un'importante connessione granadina (PASTORE 2003: 408-412).

Agli inizi del XVIII secolo, in coincidenza con un movimento generale in tutta la Spagna, si accentuò la repressione dei giudeo-conversi. La complicità si svelò a partire dalla detenzione di Juan de Pineda, commerciante di tabacco di Alcalá del Valle, e riguardò singolarmente località costiere dove risiedevano *conversos* vincolati ad attività commerciali e all'amministrazione della rendita del tabacco. La durezza delle pene (75 rilasciati al braccio secolare)

evidenzia l'interesse dell'Inquisizione a mostrare il vigore dell'istituzione dopo il cambio dinastico. A questa ondata repressiva seguì un'ultima feroce persecuzione di *moriscos* negli anni 1727 e 1730. Si tratta di un nucleo ridotto e fortemente endogamico che pone la questione della sopravvivenza del 'mudejarismo' a Granada a molti anni di distanza dalla espulsione ufficiale decretata da Filippo III. Caro Baroja ritrovò un processo contro 46 maomettani scoperti nel 1727, che stando alle ricerche di Vicens e di Lera García negli anni successivi arrivarono a più di duecento. Quest'ultimo studio ha ricostruito la sequenza degli avvenimenti. I delatori furono Diego Talavera e la moglie Luciana Chamizo, che confessarono di essere maomettani tradendo i loro correligionari. Il nucleo del gruppo era formato dagli Aranda, i Chaves e i Figueroa, mercanti di seta che conservarono la fede dei loro antenati nell'ambito delle relazioni private e lavorative. La ricostruzione della loro genealogia fa risalire l'origine di questi lignaggi ai cavalieri mori che servirono i Re Cattolici nella presa di Granada. La loro collaborazione consentì loro di rimanere nella città dopo il decreto di espulsione e, probabilmente, influi sulla mitezza delle pene, che non andarono oltre alcune multe, il carcere o l'espulsione, a differenza della durezza delle pene inflitte ai giudeo-conversi un decennio prima. Nelle sentenze promulgate in undici *autos de fe* particolari celebrati tra il 1728 e il 1731 si raccomandava ugualmente che i colpevoli fossero istruiti nei misteri della fede, contando probabilmente sulla facile integrazione di una comunità ormai dispersa e senza alcun referente religioso e culturale. Gli archivi del tribunale di distretto di Granada sono andati perduti e la sua storia si può ricostruire solo a partire dal materiale rimasto nell'Archivio della *Suprema*, presso l'AHN di Madrid.

(J.J. GARCÍA BERNAL)

Vedi anche

Adriano VI, papa; *Alumbradismo*; Castiglia; Celain, Juan López de; *Conversos*, Spagna; Espinosa, Diego de; Guerrero, Pedro; Inquisizione spagnola; Lamine di Granada; Manrique de Lara, Alonso; *Moriscos*, Spagna; Rodríguez Lucero, Diego; Talavera, Hernando de; Vescovi, Spagna

Bibliografia

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO 1984, BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO 2000, CARO BAROJA 1957, DE LERA GARCÍA 1984, DE LERA GARCÍA 1986, DE LERA GARCÍA 1989, DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 1979, FERNÁNDEZ GARCÍA 1988, GARCÍA IVARS 1991, GARRAD 1965, PASTORE 2003, VINCENT 1990

Granada, Luis de - Frate domenicano, probabilmente l'autore ascetico-spirituale più importante e popolare del mondo ispanico e dell'Europa cattolica nell'età della Controriforma. Nacque a Granada nel 1504. A vent'anni entrò nell'Ordine domenicano, dove fu allievo di alcuni dei migliori professori di Teologia del tempo, come Bartolomé de Carranza e anche il domenicano Melchor Cano; entrambi ebbero una decisiva influenza sulla sua formazione umanistica. Al primo fu unito da grande amicizia e profonda comunione intellettuale e spirituale, forse un fattore fondamentale per comprendere i problemi che frate Luis ebbe con l'Inquisizione, nei quali influi anche la sua identificazione con Juan de Ávila, uno dei grandi maestri della spiritualità spagnola. Tuttavia, fu la chiara impronta erasmiana della sua opera a suscitare maggiormente i sospetti del Sant'Uffizio. In definitiva, il motivo chiave della sua persecuzione va individuato nella ricerca di una spiritualità intima e più personale rispetto a quella tradizionale. Già da tempo, erano molti coloro che non avevano più fiducia nella Chiesa come istituzione di salvezza, specie in considerazione della immoralità dei suoi ministri e del fallimento del programma di riforma complessiva proposto dal V Concilio del Laterano.

Fin da giovane Granada acquisì fama di brillante ed eloquente

predicatore, arte oratoria che rese famosa con un prestigioso manuale di retorica classica. Intorno al 1547 scrisse la *Guía de pecadores*, uno dei suoi maggiori trattati, nel quale riproduce un testo di Girolamo Savonarola e un'antologia del Nuovo Testamento con il Discorso della Montagna, tre capitoli del Vangelo di san Giovanni e una parafrasi delle epistole di san Paolo, il tutto in castigliano, una sfida ai decreti regi e ai canoni ecclesiastici che proibivano la diffusione delle Sacre Scritture in volgare. I primi sospetti che ormai lo circondavano indussero Granada a trasferirsi in Portogallo, dove si stabilì fra 1550 e 1551. Qui godette della protezione del locale inquisitore generale, il cardinale infante Enrico, ma strinse anche legami con figure di spicco della vita religiosa come i padri della nuova Compagnia di Gesù e il confratello Bartolomeu dos Mártires, futuro arcivescovo di Braga. Fu proprio a Lisbona che vide la luce l'opera che gli avrebbe procurato maggior popolarità, il *Libro de la oración y meditación* (1554), forse uno dei libri più letti (se non il più letto) dai cattolici dei secoli XVI e XVII. Fu senz'altro il miglior manuale di preghiera nella Penisola iberica della Controriforma, completato dalle regole del buon vivere (*Reglas de buen vivir*) già contenute nella *Guía de pecadores*.

La difesa e giustificazione dell'orazione mentale costituì l'argomento che il teologo tradizionalista Melchor Cano (seguito da Alonso de la Fuente) utilizzò per accusarlo di essere uno dei più pericolosi *alumbrados* dell'epoca; eretici, a suo giudizio, che praticavano una «teologia da fannulloni» («teología de holgazanes») e colpevoli di fare dell'orazione vocale, del rituale e delle opere cristiane un'aggiunta accessoria della pietà. Con l'intenzione di fornire spiegazioni all'inquisitore generale Fernando de Valdés, Granada si recò a Valladolid, ma non riuscì a convincere lo zelante guardiano dell'ortodossia, che diffidava di vie spirituali indipendenti e di comportamenti – affermava – propri degli *alumbrados*, come quelli di frate Luis. La conseguenza dell'incontro con l'Inquisizione fu l'inclusione di tre opere di Granada nell'Indice dei libri proibiti spagnolo del 1559: il *Libro de la oración y la meditación*, la *Guía de pecadores* e il *Manual de diversas oraciones*. Stessa sorte toccò a buona parte – la migliore – della letteratura spirituale spagnola della prima metà del XVI secolo, la vittima principale dell'epurazione che Cano e Valdés portarono avanti. Al contrario, proprio il rapporto di fiducia di Granada, allora provinciale dell'Ordine in Portogallo, con il cardinale infante Enrico dovette contribuire a scongiurare analoghe condanne nei coevi Indici promulgati nel regno lusitano (così come intervenne con successo in favore di religiosi processati per *alumbradismo*). Tuttavia, per salvare i suoi scritti e liberarsi dalla persecuzione dell'Inquisizione di Castiglia, non rimaneva altro che riadattarli alle tendenze religiose dominanti. Così, il *Libro de la oración*, una volta corretto e approvato da una commissione al Concilio di Trento nel 1562 (di cui faceva parte anche Bartolomeu dos Mártires), tornò a vedere la luce a Salamanca nel 1566. E nel 1567 fu stampata una versione epurata della *Guía*. Quella del *Manual*, invece, dovette attendere fino al 1583, anno della comparsa dell'Indice dei libri proibiti promulgato dall'inquisitore generale Gaspar de Quiroga, repertorio nel quale non erano più inseriti i titoli del padre Granada. La ripulitura effettuata si unì alla soppressione di singole frasi o di intere pagine considerate dai censori erranee o sospette e, in ultima istanza, con la rivalutazione dell'orazione vocale e del rituale esteriore. Nella *Guía*, inoltre, Granada ampliò a vari capitoli una breve allusione contenuta nell'originale, dedicata ai benefici di Dio, una questione che in tempi difficili di intolleranza poteva prestarsi a interpretazioni equivocate.

Poco prima di morire Luis de Granada scrisse qualcosa che è prova della paura che il Sant'Uffizio era in grado di incutere a qualsiasi autore religioso, persino ai più ortodossi. Pur aderendo al sistema di potere che lo supportava, Granada offre una prova evidente degli effetti prodotti dalla coazione psicologica dell'Inquisizione. Nel suo *Sermón de las caídas públicas* (1588) affermava: «Due mali si conseguono quando una persona di reputazione e virtuosa cade in

qualche errore o peccato pubblico. Uno è il discredito della virtù; l'altro è lo scoraggiamento e la codardia dei deboli. Di questi ci libera la Santa Inquisizione, muro della Chiesa, colonna della verità, guardiana della fede, tesoro della religione cristiana, arma contro gli eretici, luce contro gli inganni del nemico ed esame in cui si prova la finezza della dottrina, se è falsa o vera». Scriveva sotto la suggestione della clamorosa condanna come falsaria della monaca Maria da Visitação, processata allora dall'Inquisizione di Lisbona per le sue esperienze mistiche e visionarie. Negli anni precedenti, Granada si era fatto garante della loro autenticità di fronte alle massime autorità del tempo, oltre a pubblicare una *Historia de sor Maria de la Visitación*, in cui ne aveva preso apertamente le difese.

In ogni caso, frate Luis fu tra i divulgatori più geniali della teologia spirituale spagnola. Gran prosatore, dallo stile semplice, elegante e colorito, carico di efficacia emotiva, capace di dirigere i suoi testi e le sue proposte ascetiche tanto a ecclesiastici, quanto a laici, con il comune obiettivo di promuoverne la salvezza, senza distinzione di rango. Si deve a Granada anche la popolarizzazione dell'orazione mentale, il cui metodo combina la meditazione sulla vita di Cristo con l'orazione finalizzata alla conoscenza di se stessi che, insieme con le norme di vita ideali, costituiscono le premesse fondamentali del perfetto cristiano. Del resto della sua opera non si possono non menzionare il *Memorial de la vida cristiana* e la *Introducción del símbolo de la fe*, altri due capolavori della letteratura ascetica posttridentina.

(C.A. GONZÁLEZ SÁNCHEZ)

Vedi anche

Alumbradismo; Cano, Melchor; Carranza, Bartolomé de; Domenicani, Portogallo; Domenicani, Spagna; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Erasmismo, Spagna; Gesuiti, Portogallo; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Indici dei libri proibiti, Spagna; Inquisizione portoghese; Juan de Ávila, santo; Maria da Visitação; Mártires, Bartolomeu dos; Valdés, Fernando de

Bibliografia

ALCALÁ 2001, ANDRÉS MARTÍN 1994, BATAILLON 1996, HUEGA 1988, OROZCO 1981, RODRIGUES 1988, SERÉS 2003

Graz - Capitale del Ducato di Stiria, dal 1564 al 1619 fu la residenza del ramo degli Asburgo al quale l'imperatore Ferdinando I, attraverso il figlio minore Carlo, aveva lasciato in eredità la parte sud-orientale dei domini ereditari austriaci: Stiria, Carinzia, Carinola, Gorizia, l'istria interna, Trieste e Fiume. I tre ducati, le due contee e le due città libere andarono a costituire l'Austria Interna, uno stato autonomo nell'ambito dell'Impero, dalle dimensioni dell'attuale Svizzera, al quale fu assegnato un ruolo fondamentale sul confine meridionale nella difesa contro i turchi.

Nella seconda metà del Cinquecento nelle province dell'Austria Interna ci fu una forte diffusione del luteranesimo, che divenne pressoché maggioritario nella Stiria e nella Carinzia. La parte del territorio a Sud del fiume Drava, con l'eccezione delle parrocchie che costituivano le piccole diocesi di Lubiana, Trieste e Pèdena, apparteneva al patriarcato di Aquileia. La Curia udinese tuttavia ebbe un controllo limitato sulla parte austriaca, nella quale l'Inquisizione non fu mai introdotta; anche i decreti del Concilio tridentino tardarono a essere applicati.

Il cardinale veneziano Zaccaria Delfino, già nunzio in Germania, fin dalla sessione del 7 gennaio 1573 aveva sollecitato la Congregazione per la Germania a prendere provvedimenti per evitare che dall'Austria Interna il luteranesimo si diffondesse nel confinante Friuli veneziano e in Italia. Il problema divenne più urgente quando l'arciduca Carlo, nel febbraio 1578, concesse ai nobili e alle città delle sue province la libera professione della *Confessio Augustana* come contropartita di maggiori finanziamenti per la difesa contro i turchi. Già nel maggio di quell'anno Gregorio XIII

dispose che il nunzio per la Svizzera e la Germania meridionale, il vescovo Feliciano Ninguarda, trascorresse parte dell'anno a Graz.

La nunziatura stabile fu istituita nel 1580, con l'invio di Germanico Malaspina, che rimase in carica fino al 1584. Seguirono i nunzi Giovanni Andrea Caligari (1584-1587), Girolamo di Porcia (1592-1606, dopo un periodo d'interruzione), Giovanni Battista Salvago (1606-1610), Pietro Antonio da Ponte (1610-1613). L'ultimo rappresentante pontificio a Graz fu Erasmo Paravicini (1613-1622), con il quale la nunziatura venne soppressa per l'elezione imperiale di Ferdinando II, figlio dell'arciduca Carlo, che trasferì la propria residenza a Vienna (1619).

La nunziatura di Graz ebbe un ruolo modesto nella restaurazione cattolica nell'Austria Interna, che venne attuata principalmente dal potere politico dopo il 1595, con il raggiungimento della maggiore età dell'arciduca Ferdinando. Nella parte imperiale del patriarcato di Aquileia invece i nunzi si sostituirono in tutto all'autorità diocesana, svolgendo anche compiti propri dell'Inquisizione, in particolare raccogliere le abiure e assolvere quanti ritornavano al cattolicesimo. Importante in tal senso fu l'attività del nunzio Giovanni Andrea Calligaris, che si trattenne a Gorizia dal dicembre 1585 al gennaio 1587: egli visitò parrocchie, convertì numerosi luterani, soprattutto tra i nobili, sequestrò libri proibiti. Lasciò dopo di sé il servita Francesco Benni, in qualità di sottodelegato del nunzio e commissario dell'Inquisizione, che proseguì la sua opera fino al 1599, eliminando le ultime presenze del luteranesimo nella contea di Gorizia.

(S. CAVAZZA)

Vedi anche

Concilio di Trento; Germania; Gregorio XIII, papa; Nunziature apostoliche; Udine

Bibliografia

CAVAZZA 1996, RAINER 1973-, RAINER 2006, RAINER-RAINER 2004

Grégoire, Henri-Baptiste - Figura di spicco della Rivoluzione francese, simbolo di un'utopia della fraternità naufragata sugli scogli del Terrore eppure trasmessa in pegno all'Ottocento, il sacerdote Henri-Baptiste Grégoire (1750-1831) combatté molte battaglie durante la sua lunga vita, perdendole quasi tutte. Nella Lorena d'antico regime, si sforzò di corrispondere al modello illuminato del *bon curé*, pastore del proprio gregge in quanto suo educatore. Fallito questo movimento di riforma, Grégoire diede voce alle istanze dei curati di campagna redigendo i *cahiers de doléances* del clero di Lunéville, e ritrovandosi deputato agli Stati Generali del 1789. I dieci anni successivi coincisero con il suo tentativo, sostanzialmente fallito, di far nascere in Francia una «Chiesa costituzionale», erede della vocazione gallicana propria della monarchia, e insieme partecipe dei nuovi valori repubblicani. Sotto l'Impero il senatore Grégoire – già vescovo di Blois – incarnò fieramente l'opposizione antinapoleonica; salvo essere additato come una bestia nera, dopo la Restaurazione, dai borbonici e dai papisti. Cammin facendo, Grégoire trovò anche il modo di farsi portavoce sia degli ebrei discriminati in Francia, sia dei neri schiavizzati nelle Antille. E proprio le sue battaglie emancipazioniste gli avrebbero garantito una serie di rivincite postume: fino al trionfo parigino del 1989, anno del Bicentenario, quando le spoglie di Grégoire furono tumulate nel Panthéon accanto a quelle degli altri «grandi uomini» cui rende omaggio una «patria riconoscente».

Fu nel febbraio del 1798, all'epoca del Direttorio, che la storia di Grégoire incrociò direttamente la storia dell'Inquisizione, nella forma di una lettera aperta del vescovo di Blois al collega Ramón José de Arce, vescovo di Burgos e inquisitore generale di Spagna. Ma non si intende questo celebre documento – dove Grégoire proponeva né più né meno di abolire l'Inquisizione spagnola, nei gior-

ni stessi in cui il papa Pio VI era costretto a lasciare Roma dopo la proclamazione della Repubblica giacobina – senza collocarlo entro un contesto biografico di lunga durata.

Fin dalla giovinezza, in una Lorena aperta verso la Germania e l'Europa, l'abate Grégoire (che era figlio di un modestissimo sarto) aveva coltivato amicizie eterodosse. Suo amico migliore, un pastore luterano tedesco. Suoi interlocutori intellettuali favoriti, alcuni ebrei di Strasburgo. Suo maestro spirituale, il padre lazzarista Adrien Lamourette, che avrebbe portato fin dentro la Rivoluzione i propri generosi ideali di *prêtre éclairé*. Sua passione divorante, quella per i libri: da leggere, ma soprattutto da far leggere. Mentre la lotta contro i 'libri proibiti' ancora assorbiva le energie di tanti inquisitori della fede, Grégoire si era impegnato a promuovere in Lorena la nascita di biblioteche di parrocchia, avendo cura di comprendere fra le letture raccomandate la traduzione in francese della Bibbia.

Le frequentazioni in *partibus infidelium*, l'idea di una Chiesa disponibile verso il nuovo, e inoltre la persuasione nella superiorità delle istituzioni conciliari sulle gerarchie vaticane, non sarebbero state forse sufficienti a fare di Grégoire un nemico dichiarato dell'Inquisizione, se non fosse intervenuta – discriminare epocale – la tragedia del Terrore. A differenza di quanti, fra i cattolici illuminati del tardo Settecento, furono spinti dalla persecuzione religiosa a riconoscere la fede inconciliabile con la modernità, e approdarono dunque sui lidi ideologici della reazione, Grégoire trasse da quella stessa persecuzione una lezione contraria. Proprio il martirio della Chiesa di Francia, la morte sulla ghigliottina di sacerdoti come Lamourette, i rischi corsi in prima persona, da deputato alla Convenzione, per difendere la libertà di culto dall'ondata scristianizzatrice, convertirono definitivamente Grégoire a una religione della tolleranza che gli fece apparire scandalosa la sopravvivenza dell'Inquisizione.

«Qui – si poté leggere nella *Lettre du citoyen Grégoire, évêque de Blois, à Don Ramon-Joseph de Arce, archevêque de Burgos, grand inquisiteur d'Espagne* – io valgo da mero portavoce del clero francese, [...] che ha dichiarato di aborrire l'Inquisizione. Recentemente riunito in un concilio nazionale, esso ha rinnovato la propria protesta contro qualsiasi atto di violenza esercitato con il pretesto della religione». Inaccettabili da sempre, i soprusi del tribunale della fede erano divenuti più che mai odiosi agli occhi di coloro che a causa della loro «augusta religione» erano stati investiti dalla «più furibonda delle tempeste». La fine dell'oppressione giacobina doveva significare la fine anche di quella domenicana e gesuitica: «finito è il tempo in cui l'Inquisizione moltiplicava i suoi autodafé, [...] ai quali assisteva con altrettanto rispetto che al sacrificio della messa»; finito il tempo in cui l'attivismo dei cattolici si traduceva nel tormentare i musulmani e gli ebrei! Per giunta, le circostanze diplomatiche dell'epoca direttoriale – l'alleanza tra la Francia e la Spagna, sancita nel 1795 dal trattato di Basilea – incoraggiavano il vescovo di Blois a sollecitare il vescovo di Burgos affinché quest'ultimo contribuisse a una memorabile vittoria della giustizia e dell'umanità: «Mi piace credere che il Grande Inquisitore abbia l'animo abbastanza eroico, vale a dire cristiano, da procedere lui stesso alla soppressione del Tribunale cui egli sta a capo».

La diplomazia della Repubblica francese si mise in movimento per rendere l'abolizione dell'Inquisizione spagnola qualcosa di più concreto che il sogno di un illuso. Probabilmente grazie alla mediazione dell'ex-vescovo Talleyrand, ministro degli Esteri del Direttorio, il vescovo Grégoire entrò in contatto con il ministro di Grazia e Giustizia del governo di Carlo IV di Borbone: l'insigne *ilustrado* Gaspar Melchor de Jovellanos, fra le cui competenze rientrava la politica ecclesiastica. *Leader* storico del movimento riformatore, Jovellanos sperava allora di profittare della crisi aperta a Roma dopo l'intervento militare francese per convincere la monarchia borbonica a trarre il dado di una politica risolutamente giurisdizionalistica. Da qui, tutto un gioco di squadra del

ministro spagnolo con il vescovo francese: a quanto risulta da un documento recentemente ritrovato, Grégoire fu addirittura l'estensore materiale del decreto di abolizione dell'Inquisizione, che nel marzo del 1798 Jovellanos propose alla firma di Carlo IV.

Nel frattempo, copie della *Lettre du citoyen Grégoire* (o delle sue traduzioni in spagnolo e in inglese) presero a circolare non soltanto in Francia e nella Penisola iberica, ma in Germania e in Italia, in Gran Bretagna e in Scandinavia, nelle Antille e in Messico. La diffusione internazionale dell'opuscolo fu dovuta alla propaganda militante delle logge massoniche, e inoltre allo zelo di un vecchio amico di Grégoire: Scipione de' Ricci, l'ex-vescovo di Pistoia e Prato, già capofila del giansenismo italiano. Nel momento in cui le ricadute continentali della Rivoluzione francese erano arrivate al punto di provocare la nascita di una repubblica a Roma e la deportazione di Pio VI in Francia, due riformatori della Chiesa come Grégoire e de' Ricci giudicarono la congiuntura particolarmente propizia per un gesto insieme simbolico e politico. Quale evento più che la morte dell'Inquisizione avrebbe sottratto argomenti ai detrattori del cattolicesimo, creando le premesse per una rinascita della Chiesa dalle sue proprie ceneri? Tale suonava, almeno, il ragionamento di Grégoire: «La semplice esistenza dell'Inquisizione serve a calunniare la Chiesa cattolica; consente di presentare come repressiva, dispotica, oscurantista, una religione fondamentalmente mite, tollerante, amica della scienza come della libertà».

Le reazioni negative alla lettera aperta di Grégoire non si fecero attendere, né difettarono per virulenza. In Spagna, i principali responsabili della macchina inquisitoriale fecero stampare opuscoli e sermoni che rappresentavano il vescovo di Blois come il più insidioso dei rinnegati, mentre il progetto giurisdizionalista di Jovellanos si scontrava con la durissima opposizione degli ambienti conservatori. Dopodiché, la politica interna alla Francia e la politica internazionale fecero il resto. L'avvento di Napoleone al potere consolò nel 1799, l'elezione di Pio VII al trono petrino nel 1800, infine il Concordato del 1801, crearono le condizioni migliori per l'ennesima sconfitta di Grégoire: del suo progetto di una Chiesa gallo-repubblicana, e del suo sogno di un cattolicesimo senza tribunali. Lo stesso sogno che costò a Jovellanos sette anni di confino nell'isola di Maiorca.

(S. LUZZATTO)

Vedi anche

Giansenismo; Jovellanos, Baltasar Gaspar Melchor María de; Massoneria; Rivoluzione francese

Bibliografia

HERMON-BELOT 2000, MAIRE 1998, PLONGERON 1989, SCIUTI RUSSI 2003, SCIUTI RUSSI 2005, SEPINWALL 2005

Gregorio IX, papa (Ugolino dei conti di Segni) - Del lungo pontificato di Ugolino da Anagni (1227-1241) sono giunte fino a noi circa 6.100 lettere. Secondo un calcolo di Kurt-Victor Selge, le epistole gregoriane in cui la parola 'eresia' fa la sua comparsa sono 235: un numero non troppo elevato, che si spiega con la collocazione di Gregorio IX dopo papa Innocenzo III, immediatamente dopo Onorio III e accanto a Federico II. Tutto il pontificato gregoriano andrà letto alla luce di questo contesto condizionante.

Il 29 aprile 1227, poco più di un mese dopo essere stato eletto, Gregorio emanò una lettera per i podestà di Lombardia il cui nucleo era rappresentato dalla riproposizione della costituzione *De haereticis* del Concilio Lateranense IV e dalla legislazione antieretice federiciana (a sua volta dipendente dal Lateranense IV e dalla Decretale innocenziana *Vergentis in senium*). Con scarso successo, dovuto anche all'acuirsi dello scontro tra papato, impero e città padane, Gregorio chiese che tale nucleo entrasse a far parte degli statuti cittadini, nello stesso modo in cui, nel marzo dell'anno seguente, chiese al nuovo re Luigi IX, successore di Luigi

VIII di Francia, di proseguire la crociata contro gli albigesi nel Sud della Francia. La crociata riprese, il processo di inserimento negli statuti fu limitato ad alcune città dell'Italia settentrionale. Tre anni dopo, nei primi mesi del 1231, Gregorio ritornò sul problema della presenza ereticale, ma questa volta a Roma, in connessione con la scoperta di un presunto gruppo di 'patarini' nella città del papa. Il riferimento alla 'pataria' aveva una precisa connotazione politica, testimoniata anche dal processo di inserimento della documentazione nei registri pontifici. Nel volgere di poche carte, gli scrinari pontifici copiarono tra l'altro una costituzione di Federico II del 1224 con la quale, in riferimento alle città lombarde, veniva prescritta la pena di morte per gli eretici, alcuni *capitula contra Patarenos* elaborati dalla Sede Apostolica e un editto del senatore Annibaldo Annibaldi contro gli eretici romani. Già nel maggio seguente, a imitazione di quanto fatto, nel metodo della diffusione e nel merito delle pene comminate da Innocenzo III per la Decretale *Vergentis in senium*, questo complesso di testi, generalmente riunito sotto il nome di *nova statuta*, iniziò a circolare; prima tra i vescovi di Tuscia e di Lombardia, poi nell'attuale Germania.

Anche in questo caso la ricezione fu difficile, contrastata dalla pluralità di istituzioni nelle quali, con le loro enunciazioni generali da tradurre in pratica, i *nova statuta* pretendevano di inserirsi come un cuneo. Peraltro, essi non erano affatto necessari perché il *regnum* si coordinasse con il *sacerdotium* per organizzare vere e proprie guerre di sterminio contro gruppi o interi popoli di presunti eretici. Tra il 1232 e il 1234 una popolazione frisone-sassone, gli Stedinger, fu annientata nel corso di una crociata le cui basi ideologiche vanno ricercate in una lettera di Gregorio IX, la *Vox in Rama* (21 ottobre 1233). Si badi che lo scopo principale della lettera era un altro: celebrare come martire per mano degli eretici Conrad von Marburg, forse il primo vero inquisitore delegato dalla Sede Apostolica alla lotta contro l'eretica pravità. La vicenda di Conrad è emblematica della sperimentazione e della diversità di soluzioni adottate nella lotta all'eresia e agli eretici. L'iniziativa pontificia in Germania ebbe il fondamentale consenso dell'imperatore Federico II, mentre Gregorio IX scelse di appoggiarsi ai frati predicatori (con il *Mandatum de hereticis Teutonicis persequendis* del marzo 1232), senza rinunciare ma anzi rafforzando l'azione di Conrad. I risultati di tale complessa strategia sono noti: le prime campagne inquisitoriali in Germania ebbero «effetti devastanti e terroristici» (MERLO 1996).

Effetti non diversi si ebbero nella Francia del Nord, negli anni in cui Roberto il Bulgaro – con ogni probabilità un cataro convertito divenuto frate predicatori – dispiegò la sua azione. Roberto iniziò la sua attività nell'attuale Borgogna. I suoi successi spinsero Gregorio IX ad allargarne il raggio d'azione e le competenze, suscitando le rimostranze dell'episcopato. Nei primi mesi del 1234 l'arcivescovo di Sens ottenne dal papa che Roberto potesse agire solo dietro esplicita autorizzazione dell'ordinario diocesano. Ancora nell'agosto dell'anno seguente, il vescovo della Chiesa di Roma confermò il mandato di Roberto per le diocesi di Sens e di Reims, mentre l'attività del delegato papale cominciava ad essere registrata con preoccupazione dalla cronachistica coeva. Soprattutto Matthew Paris giudicò l'operato di Roberto zelante e immoderato, al punto da costringere il papa a rimuoverlo dall'ufficio e addirittura rinchiuderlo in un carcere sino alla fine dei suoi giorni. Qualunque sia stato il destino di Roberto il Bulgaro, un limite oggettivo al suo operare fu rappresentato dal potere degli arcivescovi e dei vescovi del Regno di Francia.

Anche nel Mezzogiorno di Francia, dove pure Innocenzo III aveva agito duramente contro un episcopato ritenuto incapace e lassista, il potere degli ordinari ebbe un ruolo non secondario nella lotta contro l'eretica pravità, in coordinamento e appoggio all'iniziativa del vescovo della Chiesa di Roma. Sotto la presidenza del legato pontificio, il cardinale diacono Romano di Sant'Angelo, il Concilio di Toulouse del 1229 reiterò una norma – riproposta ancora a Béziers nel 1233 e ad Arles nel 1234 dai

successori del legato Romano di Sant'Angelo – di un Concilio riunitosi ad Avignone vent'anni prima in base alla quale vescovi ed arcivescovi della regione avrebbero dovuto costituire commissioni formate da un sacerdote ed alcuni laici con il compito di *inquirere* gli eretici. È indubbio che nel Midi un ruolo eminente nella lotta contro l'eresia fu ricoperto dai frati predicatori (pressoché in coincidenza con gli atti che portarono alla canonizzazione di Domenico da Caleruega), ma è altrettanto indubbio che questo ruolo, sancito da due lettere di Gregorio IX (20 e 22 aprile 1233) ai frati predicatori di Toulouse, non fu un punto di arrivo. La situazione dei giudici delegati dalla Sede Apostolica alla repressione antiereticale fu sempre complessa, sempre sull'orlo di una o molte crisi. Le opposizioni al loro operare furono molteplici. La loro attività fu interrotta nel 1238. Nel 1242, dopo ripetute violenze fisiche, anche mortali, essi giunsero a chiedere al nuovo papa, Innocenzo IV, di essere sollevati dall'ufficio. Le difficoltà erano soprattutto di carattere istituzionale: i Concili regionali imponevano formalmente commissioni 'miste'; i frati predicatori agivano su mandato della Sede Apostolica; il vescovo della Chiesa di Roma procedeva per sperimentazioni e mediazioni, spesso senza lasciare tracce istituzionali e documentarie della propria attività. Esemplare in questo senso il documento con il quale fu condannato come eretico Alamannus di Roais. La sentenza contro Alamannus fu letta il 26 maggio 1237, nel chiostro della *domus* dei frati predicatori di Toulouse, dopo essere stata emanata dai coinquisitori Guillaume Arnaud, frate predicatori, ed Étienne de Saint-Thibéry, frate minore. Non vi era solo un padre domenicano, dunque, e non è pensabile che Gregorio IX fosse all'oscuro della nomina di Étienne de Saint-Thibéry, tanto più che alla condanna partecipò, tra gli altri *assessores* menzionati nel dispositivo, Giovanni, ministro provinciale dei frati minori in Guascogna, e che la sentenza fu redatta da Raymond Charbonnier, frate minore e pubblico notaio. Eppure, a differenza di quanto avvenne per i frati predicatori tolosani, manca un qualche documento che, durante il pontificato di Gregorio IX, attribuisca ai frati minori una qualche forma di missione inquisitoriale. Ciò vale per la Francia, e soprattutto per il Midi francese: in Italia, e soprattutto in Italia settentrionale, la situazione fu almeno in parte diversa.

Si pensi alla lettera di protezione che, nell'ottobre del 1227, agli inizi del suo pontificato, Gregorio IX fece pervenire ai frati minori di Bassano del Grappa per la chiesa di S. Donato di Angarano. In essa si faceva cenno esplicito alla necessità di «debellare, piuttosto che catturare, le piccole volpi che si sforzano di rovinare la vigna del Signore Sabaoth nella diocesi di Vicenza e nelle regioni vicine, e soprattutto in Bassano e nelle terre dei nobili figli di Ezzelino da Romano» (REGISTRES DE GRÉGOIRE IX 1890-1955). L'invito era quanto mai esplicito: i frati minori avrebbero dovuto divenire *milites Christi*, alla stregua di tutti coloro che in Lombardia – si legge nella già ricordata lettera ai podestà e ai popoli della regione del 29 aprile 1227 – avessero combattuto per la *libertas Ecclesiae*, trasformandosi così in crociati, ovvero soldati di Cristo. Insieme all'elaborazione dei *nova statuta* del 1231, l'idea di una *militia Christi* antiereticale fu uno degli elementi ideologicamente più connotanti dell'ecclesiologia del pontificato gregoriano. Gregorio seppe mobilitare varie risorse in questa direzione, prima di tutto le canonizzazioni di Antonio di Padova (23 giugno 1232, con la lettera *Cum dicat Dominus*) e di Domenico da Caleruega (7 luglio 1234, *Fons sapientiae*). Antonio e Domenico divennero due santi esemplari della lotta contro l'eretica pravità. I frati minori (ai quali apparteneva Antonio) e i frati predicatori (dei quali Domenico era l'eroe fondatore) ebbero un ruolo eminente durante il cosiddetto 'moto dell'Alleluia', «un momento di intensa e generale mobilitazione del cattolicesimo romano attraverso la creativa attività di alcuni frati predicatori e minori, fecondamente incontratisi con i disegni del papato» (MERLO 1996). Tra i disegni del papato vi era anche la creazione di vere e proprie milizie che traducessero in realtà istituzionale il modello di origine tardoanti-

ca, ora rivitalizzato in chiave antieretica, del santo *miles Christi*. L'esempio più noto è quello parmense. Tra il dicembre 1232 e il maggio 1235 Gregorio emanò sette lettere concernenti la *Militia Iesu Christi* di Parma. Per essa veniva previsto un assetto penitenziale e una struttura confraternale, in maniera non differente da quanto dovette accadere – ma la documentazione è certamente meno abbondante – per altre città dell'Italia settentrionale, prima fra tutte Milano.

Al di là di tutti gli aggiustamenti e gli scivolamenti di una situazione istituzionalmente fluida nel campo della lotta all'eretica pravit , ci  che importa rilevare qui   la progettualit  insita al fondo di tutte le iniziative gregoriane. Gregorio non cre  l'Inquisizione medievale n  tantomeno quella moderna, ma, riprendendo molto di ci  che aveva fatto e legiferato Innocenzo III, gett  le basi di queste due istituzioni che come tali furono «gli esiti di una ecclesiologia che era una politologia: piaccia o non piaccia, dagli anni Trenta del XIII secolo inquisitori e Inquisizione furono connaturati al grande e verticistico corpo ecclesiastico cattolico-romano, il cui vertice pretendeva di 'dominare il mondo'» (MERLO 1996).

(F. MORES)

Vedi anche

Bolle e documenti papali; Concilio Laterano IV; Conrad von Marburg; Crociata contro gli albigesi; Domenico, santo; Ezzelino III da Romano; Federico II di Svevia, imperatore; Francia, et  medievale; Giovanni da Vicenza; Innocenzo III, papa; Inquisizione medievale; Roberto il Bulgaro

Bibliografia

CAPITANI 2000, DOSSAT 1959, MAISONNEUVE 1960, MERLO 1996, MERLO 1997, MERLO 2008, MICCOLI 1974, REGISTRES DE GRÉGOIRE IX 1890-1955, SELGE 1967, SELGE 1974

Gregorio XIII, papa (Ugo Boncompagni) - Nacque a Bologna il 1 gennaio 1502 da una famiglia di commercianti. Compiuti gli studi nella citt  natale e divenuto dottore in *utroque Iure* nel 1530, insegn  nello Studio bolognese tra il 1531 e il 1539, quando decise di intraprendere la carriera ecclesiastica e si trasfer  a Roma. Qui nel 1545 Paolo III lo nominava referendario *utriusque signaturae* e nel dicembre successivo era inviato al Concilio di Trento, di cui segu  i lavori in veste di giurista. Quando nel 1547 il Concilio si spost  a Bologna, Boncompagni torn  nella citt  natale e vi sarebbe rimasto fino ai primi mesi dell'anno successivo. A Bologna, sembra deliberatamente, da una donna nubile, Maddalena Fulchini, ebbe un figlio naturale di nome Giacomo, che fece legittimare e che riconobbe sempre, anche da pontefice. Messo quasi in disparte negli anni di Giulio III, Boncompagni prosegu  la carriera con Paolo IV che, dopo averlo nominato membro di diverse commissioni, gli concedeva la sede vescovile di Vieste nel 1558. Vicegerente alla fine del 1558, inviato alle sessioni del Concilio che nuovamente si radunava a Trento nel 1562, Boncompagni era creato cardinale nel concistoro del 12 marzo 1565, quindi nominato legato *a latere* in Spagna nello stesso anno. Morto Pio IV (9 dicembre 1565), Boncompagni lasci  la Spagna per prendere parte al conclave in cui fu eletto Pio V, sotto il cui pontificato il cardinale Ugo si mantenne quasi in disparte. Alla morte di Pio V (1 maggio 1572) Boncompagni poteva vantare una ricca esperienza di Curia e una solida preparazione giuridica, cui si univa il deciso appoggio della Spagna. Egli veniva eletto pontefice il pomeriggio del 13 maggio 1572 e assumeva il nome di Gregorio XIII per devozione a san Gregorio Magno.

Il nuovo papa, cos  come favor  i nipoti Filippo Boncompagni (creato cardinale nel 1572) e Filippo Guastavillani, figlio della sorella (creato anch'egli cardinale nel 1574), promosse l'ascesa politica del figlio naturale Giacomo, che nominava castellano di Castel Sant'Angelo nel 1572 e gonfaloniere di Santa Romana

Chiesa nel 1573 e al quale faceva sposare Costanza Sforza dei conti di Santa Fiora, ricca ereditiera; acquistava per lui il marchesato di Vignola nel 1577 e il Ducato di Sora.

Malgrado il tributo che anche Gregorio XIII pag  al nepotismo, bisogna per  osservare che egli seppe circondarsi di uomini di valore, come il cardinale segretario di Stato Tolomeo Galli, gli autorevoli cardinali Giovanni Morone, Guglielmo Sirleto, Ludovico Madruzzo e Carlo Borromeo. La politica del pontefice fu vigorosa ed energica su diversi fronti: dalla lotta contro il turco allo sviluppo delle relazioni diplomatiche con i paesi d'Europa, dai problemi politico-religiosi del mondo germanico alla repressione del banditismo nelle terre pontificie, dalla promozione dei nuovi Ordini religiosi (sorti a ridosso del Concilio di Trento) all'applicazione dei decreti del Tridentino, alla rilevante riforma del calendario (bolla *Inter gravissimas* del 24 febbraio 1582), alla lotta contro l'eresia, all'espansione delle missioni cattoliche. Tralasciando altri aspetti del suo pontificato, ci soffermiamo sulla sua azione disciplinare tridentina e sull'azione antieretica. Quanto all'applicazione dei decreti del Concilio di Trento in Europa il papa continu  l'opera di Pio V e ag  sia attraverso i vescovi sia (e forse soprattutto) attraverso i nunzi; riusc  cos  a promuovere in ogni diocesi l'erezione del seminario per la formazione del giovane clero e a Roma promosse e dot  il Collegio germanico (retto dai gesuiti), il Collegio ungarico, il Collegio romano, il Collegio greco e l'Universit  dei gesuiti, che in suo onore fu detta Gregoriana. Pari impegno profuse per ripristinare la disciplina regolare nei conventi e nei monasteri, favorendo le congregazioni religiose (e fra queste egli prediligeva la Compagnia di Ges ) che gli davano maggiore affidamento: barnabiti, teatini, cappuccini, oratoriani. A questi ultimi, alunni di Filippo Neri, tanto venerato dal papa, egli concesse il riconoscimento canonico nel 1575.

Quanto all'azione antieretica di Gregorio XIII, ricordiamo la sollecitudine del papa per una *Storia della Chiesa* che rispondesse ai Centuriatori di Magdeburg (affidata poi a Cesare Baronio), la correzione del *Martyrologium Romanum* (che i protestanti avevano attaccato non senza ragione), l'appoggio che diede alla neo istituita Congregazione dell'Indice e al severo tribunale dell'Inquisizione romana. Quest'ultimo, se per un verso abbandon  sotto Gregorio XIII i ritmi repressivi di Pio V, per altro verso continu  l'opera di prevenzione nei confronti dell'eresia protestante. Celebri furono i processi contro l'arcivescovo di Toledo Bartolom  de Carranza, tradotto a Roma sotto Pio V e processato anche sotto Gregorio, che emise la sentenza definitiva (fu giudicato *vehementer suspectus* d'eresia nel 1576), e quello contro Michael de Bay (Baius), dal 1575 cancelliere dell'Universit  di Lovanio, le cui tesi sulla grazia e sul libero arbitrio erano gi  state condannate da Pio V nel 1567 con scarso esito: con la bolla *Provisionis nostrae* del 29 gennaio 1579 Gregorio XIII ribad  la condanna decretata dal suo predecessore e ne ottenne la piena sottomissione. Nel 1578 chiese alla Repubblica di Venezia la consegna dell'eretico Cornelio Sozzini, fratello del pi  noto Lelio, in contatto con Claudio Textor (Claude Bani re), che fu arrestato, processato e dovette abiurare nel 1580, ma si rivel  relapso e mor  annegato nel 1587 per le sue opinioni che oscillavano fra il calvinismo e l'anabattismo antritrinitario. Venezia concesse l'estradizione a Roma, Sozzini fu carcerato e processato ma scamp  la vita, non sappiamo bene in che maniera. Altro caso rimarchevole fu quello dell'eretico domenicano Giacomo Massilara (nativo di Chio), detto Paleologo: arrestato sotto Paolo IV e ancora sotto i successori, incarcerato a Roma, riusc  a fuggire e vag  in Polonia e in Transilvania finch  dall'imperatore Rodolfo II fu trasmesso a Roma nel 1582. Processato e condannato al rogo per eresia formale nel febbraio del 1583, mentre era tradotto a Campo dei Fiori, per ispirazione di Filippo Neri abiur  i suoi errori ed ebbe tramutata la pena capitale in carcere a vita; dette per  prova di non essersi corretto e mor  due anni dopo decapitato.

Negli anni del suo pontificato altre sentenze capitali furono ese-

guita a Roma per delitti di Inquisizione come l'alchimia, la magia, l'eresia luterana, il sacrilegio. Verso gli ebrei dell'Urbe Gregorio XIII si mostrò più mite del suo predecessore e confermò l'organizzazione della comunità del ghetto dando maggiore libertà nei commerci. Furono comunque mantenute le obbligatorie prediche e negli anni del suo pontificato fu emanata la bolla *Antiqua Iudeorum improbitas* (1 luglio 1581).

(S. PAGANO)

Vedi anche

Baronio, Cesare; Bolle e documenti papali; Carlo Borromeo, santo; Carranza, Bartolomé de; Concilio di Trento; Conforto dei condannati; Congregazione dell'Indice; Ebrei in Italia; Estradizione, Inquisizione romana; Filippo Neri, santo; Ghetto; Giansenismo; Giulio III, papa; Martirologi; Morone, Giovanni; Nunziature apostoliche; Paleologo, Giacomo; Paolo III, papa; Pio V, papa; Sirleto, Guglielmo; Sozzini, Cornelio

Bibliografia

AUBERT 1986, BORROMEO 1994(a), BORROMEO 2000(a), BORROMEO 2002, JACQUEMET 1962, PASTOR 1886-1933, TELLECHEA IDÍGORAS 1976

Gregorio XV, papa (Alessandro Ludovisi) - Figlio del conte Pompeo e di Camilla Bianchini, Ludovisi nacque da una delle famiglie del patriziato urbano a Bologna il 9 gennaio 1554. Compiuti i primi studi nella città natale, li proseguì a Roma, sotto la guida dei gesuiti che reggevano il Collegio germanico e il Collegio romano; a Bologna tornò per laurearsi in *utroque Iure* nel 1575. Subito dopo entrò nel gruppo di curiali bolognesi che seguirono a Roma il concittadino Ugo Boncompagni eletto papa nel 1572 con il nome di Gregorio XIII; nominato primo giudice collaterale della Curia capitolina, Ludovisi ebbe i più prestigiosi incarichi sotto Clemente VIII che lo nominava referendario delle due Segnature nel 1593, luogotenente civile del tribunale del Vicariato nel 1596 e vicegerente di Roma l'anno successivo; nel 1601 era nominato uditore di Rota. Sotto Paolo V la carriera di Ludovisi raggiunse l'apice: arcivescovo di Bologna nel 1612, cardinale nel concistoro del 19 settembre 1616 all'età di sessantadue anni (ebbe però il cappello cardinalizio soltanto nel concistoro del 20 novembre 1618). Morto Paolo V (28 gennaio 1621), Ludovisi partecipò al conclave con la consapevolezza di poter rientrare nel novero dei candidati al papato, sia per la sua esperienza diplomatica (missione di composizione del beneventano con il Regno di Napoli da lui svolta nel 1601 e mediazione per il marchesato del Monferrato del 1612), sia per la sua opera pastorale svolta a Bologna (dove aveva adunato quattro Sinodi diocesani, compiuto una visita pastorale, e insomma dimostrato tempra di pastore postridentino); sulla sua figura, del resto, non vi erano particolari resistenze da parte degli Stati europei. Il conclave che si aprì l'8 febbraio 1621 e che vide la partecipazione di 52 cardinali durò soltanto due giorni, perché il 9 febbraio veniva eletto pontefice il cardinale Ludovisi che in ossequio al suo primo protettore, Gregorio XIII, assumeva il nome di Gregorio XV (era incoronato il 14 febbraio).

Il tributo all'imperante nepotismo fu pagato da Gregorio XV con la nomina del nipote venticinquenne Ludovico al cardinalato (avvenuta il giorno successivo alla sua incoronazione), e del padre di questi Orazio, fratello del papa, a generale degli eserciti della Chiesa nel 1622; ad Orazio veniva inoltre assegnato il Ducato di Fiano, acquistato per 200.000 scudi dagli Sforza; Nicolò, altro figlio di Orazio, fu nominato governatore di Castel Sant'Angelo e comandante di Civita Castellana.

Il pontefice mise mano a diverse riforme, e sebbene il suo pontificato fosse di breve durata (appena ventinove mesi), rappresentò uno dei momenti salienti della riforma cattolica. Fra i primi progetti perseguiti dal papa vi fu la riforma del conclave e delle

regole che avrebbero dovuto reggerlo nel futuro, come avvenne. Con la costituzione apostolica *Aeterni Patris* (15 novembre 1621) e la bolla *Decet Romanum Pontificem* (12 marzo 1622), Gregorio XV fissò il cerimoniale del conclave e le modalità di votazione, di scrutinio, di acclamazione e di accettazione (regole rimaste sostanzialmente in vigore fino a Pio X). Attento alle missioni e ai problemi dell'evangelizzazione, il 6 gennaio 1622 il papa istituì la Congregazione *De Propaganda Fide*, che segnò un punto fondamentale (tuttora esistente e valido) per le missioni cattoliche nel mondo (la bolla di istituzione, *Inscrutabili divinae providentiae*, è del 22 giugno 1622); primo prefetto fu il cardinale Antonio Maria Sauli e primo segretario il ravennate Francesco Ingoli (1578-1649), che diede impulso al nuovo dicastero e ne lasciò le prime memorie. La Congregazione aveva lo scopo di fornire risposte adeguate alle sfide che venivano alla fede cattolica dalla Riforma protestante in Europa e dal pericolo ottomano; essa doveva inoltre servire a radicare il cristianesimo, tramite l'opera dei missionari, nelle regioni dell'America e dell'Asia. Nell'ottica di una restaurazione disciplinare cattolica si inscrivono anche le canonizzazioni dei santi cinquecenteschi volute da Gregorio XV: Isidoro di Siviglia, patrono degli agricoltori di Spagna, Teresa di Ávila, riformatrice del Carmelo; Filippo Neri, fondatore dell'Oratorio; Ignazio di Loyola, fondatore dei gesuiti; Francisco Xavier, uno dei primi compagni di Ignazio, missionario in India e in Giappone (tutti canonizzati il 12 marzo 1622).

L'azione diplomatica del papa fu dominata dalla situazione creata in Austria e dalla crisi sfociata nella Guerra dei Trent'anni (1618-1648). Gregorio XV attuò un lucido programma di consolidamento della monarchia cattolica degli Asburgo e di restaurazione dell'autorità imperiale e a tal fine provvide i nunzi apostolici nei vari paesi d'Europa di istruzioni corrispondenti al suddetto disegno politico. Soprattutto verso la Germania e verso la Valtellina, ove esistevano forti fazioni protestanti in opposizione ai cattolici, il papa attuò una politica di restaurazione, preoccupato anche di salvare la «pace e la quiete d'Italia».

Per quel che riguarda la lotta all'eresia è da menzionare la bolla *Omnipotentis Dei* del 20 marzo 1623 contro streghe, stregoni e maghi, che si inserisce nella tradizionale lotta inquisitoriale contro il maleficio, il patto diabolico e le pratiche di apostasia dalla retta fede cattolica. Con la bolla *Universi Dominici gregis* del 30 agosto 1622 il papa rinnovò le severe disposizioni di Pio IV contro i confessori che si macchiavano del reato di *solicitatione ad turpia*. In Boemia e in Germania cercò di favorire la diffusione del catechismo e l'opera dei tipografi cattolici, affidandone in alcuni casi la sorveglianza ai gesuiti.

Di carattere flemmatico e cagionevole di salute, nel secondo anno del suo pontificato Gregorio XV patì numerosi attacchi di gotta. Un'ultima ricaduta ne provocava la morte, avvenuta al palazzo del Quirinale la sera dell'8 luglio 1623.

(S. PAGANO)

Vedi anche

Boemia; Canonizzazione dei santi; Congregazione *De Propaganda Fide*; Filippo Neri, santo; Germania; Gregorio XIII, papa; Ignazio di Loyola, santo; Nunziature apostoliche; Sollecitazione in confessionale; Stregoneria, Italia; Teresa d'Ávila, santa

Bibliografia

BOUTRY 1994, JAITNER 1997, JAITNER 1998, KOLLER 2000, KOLLER 2002, PASTOR 1886-1933

Gregorio XVI, papa (Bartolomeo A. Cappellari) - Figlio di un modesto notaio, Bartolomeo Alberto Cappellari nacque a Belluno il 18 settembre 1765. Nel 1780 entrò nell'Ordine dei camaldolesi, nel cui convento di San Michele di Murano fece la sua professione nel 1786 (scegliendo il nome di Mauro) e fu ordinato sacerdote

l'anno seguente, deciso a seguire gli studi teologici, dai quali fu però almeno parzialmente distolto nel 1795 quando i suoi superiori lo destinarono a Roma come segretario del procuratore generale dell'Ordine.

Quattro anni dopo, mentre a Roma si era instaurata l'effimera Repubblica romana e Pio VI era prossimo alla morte, il futuro Gregorio XVI pubblicò una ampia difesa della Chiesa romana dal titolo *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori, combattuti e respinti colle stesse loro armi* (1799). Lo scritto ribadiva la natura monarchica della Chiesa cattolico-romana, il primato del papa e la sua piena indipendenza da ogni autorità temporale in ambito dogmatico, morale o disciplinare. Nominato vicario abbaziale nel 1800 e abate del monastero di San Gregorio al Celio nel 1805, due anni dopo diveniva protettore generale dell'Ordine camaldolese, dovendo però abbandonare l'Urbe per Murano quando le truppe francesi entrarono in Roma nel 1808. Nel 1814, tornato Pio VII a Roma, Cappellari fu invitato dal cardinale Francesco Fontana a ritornare nell'Urbe e a riprendere i suoi studi. Nel 1814 divenne consultore della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari e del Sant'Uffizio. Nel 1823 era vicario generale dei camaldolesi e nel concistoro del 21 marzo 1825 Leone XII lo creava cardinale *in pectore* e lo proclamava il 13 marzo 1826. Poco dopo fu nominato prefetto della Congregazione di *Propaganda Fide*, succedendo al cardinale Ercole Consalvi (morto da più di due anni), e imprimendo un notevole impulso alle missioni cattoliche.

Morto Pio VIII (30 novembre 1830) in uno dei momenti più critici per lo Stato della Chiesa minacciato da sovvertimenti rivoluzionari sull'eco di quanto accadeva in Francia e altrove, il 14 dicembre 1830 si aprì un conclave tribolato alla presenza di trentaquattro cardinali. Assai divaricate furono le prime scelte dei cardinali *politici* e di quelli detti *zelanti*; questi ultimi alla fine appoggiarono Cappellari che, dopo cinquanta giorni di conclave, il 2 febbraio 1831 veniva eletto pontefice ed assunse il nome di Gregorio XVI. Essendo egli ancora semplice sacerdote, quattro giorni dopo fu consacrato vescovo dal suo confratello, il cardinale Placido Zurla.

Il nuovo papa doveva affrontare una situazione politica molto difficile, tanto all'interno dello Stato della Chiesa quanto (e anzi soprattutto) all'esterno di esso; basti pensare che il giorno dopo l'elezione di Gregorio XVI scoppiava a Bologna una rivolta che in due settimane si estese quasi all'intero Stato della Chiesa. Malgrado la ristretta esperienza di governo, nei suoi sedici anni di pontificato Gregorio XVI, con spirito combattivo e sullo sfondo di un'azione conservatrice, affrontò all'inizio i problemi del nascente liberalismo con concessioni riformistiche nello Stato della Chiesa (almeno fino alla nomina del cardinale Luigi Emmanuele Nicolò Lambruschini a segretario di Stato), ma poi con chiusure sempre più evidenti e con pratiche repressive, tanto che la sua azione politica pare ancora oggi agli storici un punto negativo, rimarcato anche dall'ironia del poeta Giuseppe Gioacchino Belli. Con gli Stati europei il pontefice mantenne un atteggiamento guardingo, confidando nella finale vittoria della tradizione e del magistero della Chiesa alla guida degli Stati (enciclica *Sollicitudo ecclesiarum* del 1831). Nella lotta dei polacchi contro lo zar Nicola I il pontefice mantenne un atteggiamento di ferma difesa dei diritti dei cattolici contro le persecuzioni russe e con l'allocuzione *Haerentem diu animo* (1842) manifestava il suo appoggio ai fedeli polacchi. Con la Francia il papa si mostrò disposto a concessioni nel caso dei gesuiti, non graditi a quel sovrano, e comandò la riduzione delle comunità. Più rilevante fu il pontificato di Gregorio XVI per l'America Latina. Riconobbe le legittime aspirazioni dei nuovi Stati e sembrò abbandonare la tradizione del patronato spagnolo al punto da riconoscere la Grande Colombia (1835), il Messico (1836), l'Ecuador (1838), il Cile (1840), le cui repubbliche cominciarono ad intrattenere relazioni diplomatiche con la Santa Sede. Notevole fu la condanna che il pontefice decise

riguardo alla tratta degli schiavi (1839) e positivo l'incoraggiamento che diede alla formazione del clero indigeno in Africa e in Asia.

Più larga fu l'azione di Gregorio XVI per le lettere e le arti. In questo ambito si collocano, fra il 1838 e il 1844 la fondazione del Museo Gregoriano etrusco, del Museo Gregoriano egizio e del Museo Gregoriano profano. Non va dimenticato l'incoraggiamento che il papa offrì al suo antico familiare e servitore Gaetano Moroni (tanto irriso dal Belli) nella redazione del suo *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, terminato nel 1836, quindi ampliato e dato alle stampe nel 1840 (si passò dai progettati trenta volumi agli attuali centotré); malgrado i limiti intrinseci alla redazione di un *Dizionario* tanto vasto, questo riesce ancora oggi di immediata utilità, pure se bisognoso di attenzione critica nell'accoglienza delle sue numerosissime voci.

Tralasciando qui altri aspetti del pontificato gregoriano, ci soffermiamo sull'attività di Gregorio XVI in difesa dell'ortodossia e sotto questo particolare aspetto il caso forse più noto è quello dello scontro del pontefice con Lamennais e i suoi amici Jean-Baptiste Henri Lacordaire e Charles de Montalembert.

Félicité Robert de Lamennais, Lacordaire e Montalembert proclamarono in varie sedi idee e programmi fatti propri anche dai liberali: libertà di coscienza e di religione, separazione fra Chiesa e Stato, libertà di insegnamento, libertà di stampa, libertà di associazione, suffragio universale. A Roma furono chieste spiegazioni di tali posizioni a Lamennais e ai suoi amici. Non recedendo dalle loro posizioni, il papa intervenne a condannare le idee espresse dal gruppo con la lettera enciclica *Mirari vos* (15 agosto 1832). Lamennais in un primo momento si sottomise alla condanna, ma nel 1834 tornò sugli argomenti a lui cari con le *Paroles d'un croyant*, mostrando di attendersi una rivoluzione popolare per l'instaurazione del regno di Cristo sulla terra. La condanna pontificia di questo scritto venne con l'enciclica *Singulari nos* (7 luglio 1834).

Analoghe alle condanne delle dottrine di Lamennais furono quelle inflitte da Gregorio XVI al *Congressus Badensis*, ovvero alla riunione di chierici e laici che nel 1834 si erano radunati a Baden (Svizzera) per discutere della libertà dello Stato rispetto alla Chiesa. Gli atti di quel simposio, pubblicati a Frawenfeld nel 1835, furono severamente condannati da Gregorio XVI con una dura enciclica (*Commissum divinitus*) rivolta al clero svizzero il 17 maggio 1835. Ma andranno ricordate anche le condanne che colpirono: i fratelli sacerdoti svizzeri Ludwig e Christoph Fuchs (al secondo fu vietato l'insegnamento della Teologia al Collegio di Lucerna); Francesco Forti (1806-1838), autore di un'opera dal titolo *Lettera sulla direzione degli studi* (scritta nel 1824 ma pubblicata postuma da Giovan Pietro Vieusseux nel 1843 e messa subito all'Indice) in cui si esaltava la Riforma protestante e si irridevano i dogmi; Georg Hermes (1775-1831), docente di Teologia a Münster e poi a Bonn, la cui dottrina era parsa a Roma, per certi influssi di Immanuel Kant, pericolosa e falsa in più punti e come tale condannata e posta all'Indice postuma nel 1835.

Né si può tralasciare di segnalare i primi passi di Antonio Rosmini sotto Gregorio XVI. L'abate di Rovereto (1797-1855), poche settimane dopo la *Mirari vos* contro Lamennais nel 1832, si apprestava nei pressi di Padova ad iniziare la stesura delle *Cinque piaghe*, opera nella quale rivendicava al laicato cattolico un ruolo di critica e di iniziativa e mostrava con acume storico i mali della Chiesa del suo tempo. Verso il 1840, alcuni gesuiti iniziarono a pubblicare opuscoli molto severi contro Rosmini, cui si pronosticava una fine simile a quella di Lamennais; questa volta Gregorio XVI impose il silenzio ai gesuiti, che pure stimava.

Gregorio XVI morì il 1 giugno 1846, dopo una breve malattia.

(S. PAGANO)

Vedi anche

Kant, Immanuel; Lamennais, Félicité Robert de; *Mirari vos*; Rosmini, Antonio

Bibliografia

ACTA GREGORII PAPAE XVI 1901-1904, AMANN 1920, AUBERT 1986(a), BOUTRY 1994(a), BOUTRY 2002, GREGORIO XVI 1948, LÓPEZ 2004, MARTINA 2002, PAPA GREGORIO XVI 1998

Gregorio Barbarigo, santo - Gregorio Barbarigo nacque a Venezia il 16 settembre 1625, primogenito di Gianfrancesco e di Lucrezia Lion; la famiglia apparteneva alla ristretta cerchia del patriziato veneziano, anche se non era tra quelle di nobiltà più antica e più facoltose. Primogenito di una solida casata, era *naturaliter* destinato all'attività politica, e pertanto, dopo alcuni anni dedicati alla formazione, fu avviato dal padre alla carriera pubblica, attraverso il canale diplomatico. Nel 1643 accompagnò l'ambasciatore veneziano Alvise Contarini al congresso di pace di Westfalia, trattandosi a Münster fino al 1648. Qui si familiarizzò con le principali questioni politiche internazionali, approfondì la conoscenza delle lingue e intrecciò un particolare legame con Fabio Chigi, nunzio in Germania, il quale, richiamato a Roma alla fine del 1651, dopo pochi mesi divenne cardinale, e nell'aprile del 1655 fu eletto papa con il nome di Alessandro VII. Rientrato a Venezia, in breve tempo Barbarigo ottenne l'accesso al Senato (Consiglio dei Pregadi), mentre in lui andava maturando una scelta differente, ispirata da una sincera vocazione religiosa. Incerto sulla strada da percorrere, stante l'attrazione per la spiritualità contemplativa che lo portò a stringere rapporti con il mistico laico milanese Giacomo Filippo Casolo, conosciuto negli anni Trenta grazie al padre e a uno zio paterno, nel 1653 Barbarigo ricorse al consiglio di Chigi, allora segretario di Stato di Innocenzo X, che lo indirizzò al sacerdozio secolare e allo studio del Diritto civile e canonico a Padova. L'ingresso nella vita ecclesiastica, ritardato dalle resistenze paterne, avvenne nell'aprile del 1655, anno in cui, ormai trentenne, Barbarigo fu ordinato sacerdote e conseguì la laurea in *utroque iure*, che gli apriva la possibilità di una carriera ecclesiastica di vertice. Nel marzo del 1656 Alessandro VII lo chiamò a Roma, nominandolo prima referendario delle due Segnature e prelato domestico, nonché canonico della cattedrale di Padova, e poi (luglio del 1657) vescovo di Bergamo, sede in cui fece ingresso nel marzo del 1658. Vi esercitò l'episcopato fino al marzo del 1664, quando, nominato da papa Chigi vescovo di Padova, si trasferì nella nuova sede, dove rimase per ben trentatré anni, fino alla morte, avvenuta il 18 giugno 1697.

La quarantennale attività episcopale di Barbarigo nelle due sedi del Dominio veneto si sviluppò secondo un'idea organica del governo diocesano, disiegata con più vigore durante gli anni padovani. Caratteristica di tale impostazione era una concezione severa e militante dell'onere episcopale, e in particolare della dignità e responsabilità personale del vescovo in cura d'anime, che egli in parte mutuava dall'esempio di Carlo Borromeo, in parte aveva elaborato in proprio, specie per quanto concerneva la dimensione teologico-spirituale e culturale dell'ufficio pastorale. Negli anni successivi alla battuta d'arresto registrata a Westfalia dalla strategia espansiva di lungo periodo messa in campo da Roma per la riconquista del terreno perduto con la Riforma, Barbarigo appare come una figura che sa avvertire e tradurre in linea d'azione la necessità di una vera e propria inversione di rotta che, recuperando lo spirito e la lettera del dettato tridentino su problemi spesso più enunciati che effettivamente affrontati, facesse perno sull'opera di vescovi residenti e attivi per avviare un nuovo processo riformatore in seno alla Chiesa cattolica. A Bergamo Barbarigo dedicò le prime cure pastorali al clero, con numerose iniziative finalizzate a elevare la formazione dei preti in cura d'anime, tra cui un esame particolare dei confessori, e potenziando le funzioni di controllo e di coordinamento in capo ai vicari foranei. Desiderando inoltre avere a disposizione un 'nuovo' clero, formato secondo le sue direttive, si adoperò per limitare drasticamente le ordinazioni, rivitalizzando il seminario diocesano con l'ausilio di professori, assistenti

spirituali e collaboratori amministrativi esperti e competenti, reclutati avvalendosi prevalentemente di contatti personali diretti con l'ambiente del Collegio gesuitico di Brera, a Milano, istituto più volte scelto da Barbarigo come 'surrogato' del seminario diocesano, specie per gli studi teologici. In parallelo egli ottemperò con assiduità al dovere della visita pastorale, impegnandosi a raggiungere di persona tutte le parrocchie della diocesi, e imperniando su questo atto fondamentale, condotto con metodico scrupolo, la maggior parte dei suoi interventi rivolti al popolo dei fedeli.

Nel settembre 1660, quando da pochi mesi era stato promosso da Alessandro VII al cardinalato, allo scopo di precisare e coordinare meglio la propria azione di riforma, celebrò a Bergamo un Sinodo diocesano, centrato sul tema degli 'abusi' dei sacerdoti in cura d'anime. Il conflitto latente tra la dignità cardinalizia, con gli annessi obblighi, tra i quali la presenza almeno saltuaria presso la corte pontificia, e l'onere pastorale dell'episcopato, con la necessità della residenza in diocesi – che Barbarigo riteneva obbligatoria in coscienza, in quanto *de iure divino* –, travagliarono a più riprese il prelato. Per lui l'impegno pastorale costituiva l'orizzonte esistenziale fondamentale. D'altro canto l'azione di governo diocesano fu rafforzata, specie negli anni padovani, dal fatto che a condurla fosse un membro del Sacro Collegio sempre più autorevole e stimato, il quale peraltro non concepiva la propria esperienza in un'ottica puramente ecclesiastica, ma agiva secondo moduli che ricordano per certi aspetti quelli adoperati dai rettori veneziani di Terraferma. Egli si inseriva così – con un di più di tensione religiosa – all'interno della solida tradizione di vescovi del patriziato della Dominante in grado di svolgere allo stesso tempo il ruolo di prelato/suddito 'confidente' della Repubblica e di 'magistrato alle anime' consapevole di appartenere al corpo dirigente dello Stato. Nel momento in cui a Padova si impegnava a costruire un 'sistema diocesano', in grado di influire sulla società e di durare, Barbarigo operò dunque con un'autorità che, lungi dal manifestarsi solo come un dato gerarchico-ecclesiale o ispettivo-burocratico, si poneva tendenzialmente come elemento di governo complessivo del territorio, che assumeva la parrocchia come struttura cardine della diocesi attraverso cui modellare i fedeli uniformandone la pratica religiosa. Barbarigo dunque fu poco disponibile a condividere con altre istituzioni ecclesiastiche (Ordini religiosi, capitoli e corpi canonicali), o con altre istanze di governo della società civile (ad eccezione del braccio secolare), la facoltà di intervenire nella regolazione e nel controllo del modo di vivere e di praticare la religione da parte dei fedeli sottoposti alla sua giurisdizione. E in tal senso, appare significativa la circostanza per cui in più di un'occasione il cardinale scelse di agire come 'inquisitore in proprio', gestendo in prima persona situazioni che di per sé avrebbero dovuto essere rimesse alla competenza del Sant'Uffizio papale.

Il caso più celebre è quello della 'falsa santa' Maria Janis e del suo confessore e direttore spirituale Pietro Morali, curato di Zorzene. Incontrati dal cardinale nel corso di una visita pastorale nelle valli bergamasche, in un periodo in cui era ancora vivo l'allarme per il fenomeno degli oratori pelagiani, che però non vennero perseguiti dal vescovo, Barbarigo si limitò a prendere informazioni sommarie sulla loro condotta (1658). Ben più spinosa fu la vicenda di don Pietro Zanone, parroco di Alano di Piave assai incline al misticismo e fondatore di uno strano 'convento', annesso alla parrocchiale del paese, in cui alcune contadine e un terzetto di donne laiche veneziane vivevano, almeno dal 1678, in condizioni definibili come semi-monastiche e certamente non regolari sul piano del diritto canonico. Da qui nacque il sospetto del vescovo, anche perché Zanone, direttore spirituale, le aveva avviate a una pratica religiosa caratterizzata dall'orazione mentale e dal passivo abbandono in Dio. Anche in questo caso, venuto a contatto con il gruppo durante una visita pastorale nel 1686, in un periodo in cui era all'apice la stretta antiquidista, presi subito alcuni provvedimenti Barbarigo agì con moderazione, evitando di porre il caso in mano al Sant'Uffizio, e cercando a lungo di risolverlo, nell'ambito

della propria giurisdizione di ordinario diocesano, ricorrendo agli strumenti della persuasione più che a quelli della repressione, e giungendo solo nel 1694 a sciogliere il sodalizio e a colpire l'ostinato parroco con la sospensione *a divinis*; una pena comunque lieve a paragone di quelle che questi e le sue protette avrebbero potuto riportare nel caso di un processo inquisitoriale.

Scelto già da Alessandro VII come membro dell'Indice, partecipò a quattro sedute della Congregazione nel corso del 1663 e ad altre dieci tra il 1676 e il 1679, periodo del suo più lungo e rilevante soggiorno presso la Curia papale, all'inizio del pontificato di Innocenzo XI. I doveri pastorali tuttavia lo chiamavano a Padova, dove, come già a Bergamo, Barbarigo si impegnò nella riforma del clero, sforzandosi fin dal 1669 di rivitalizzare e potenziare il seminario diocesano. Nel 1671 vi dedicò anche un apposito codice disciplinare, l'*Institutionum ad universum Seminarium Patavinum regimen pertinentium epitome*, in parte derivato dalle *Institutiones* di Borromeo; e nel 1690, mettendo a frutto un'ultradecennale esperienza teorico-pratica sui programmi di studio, ne licenziò una *Ratio et institutio studiorum*, derivata dalla *Ratio studiorum* gesuitica, ma modificata in alcuni punti, specie per quanto concerne la parziale sostituzione della sintesi teologica scolastica con un approccio più fondato in termini 'storico-positivi'. In tali documenti il cardinale forniva direttive precise sull'ordine delle materie da insegnare, su autori e testi da adottare, su orari e modalità di lezione, e spingeva il proprio zelo fino a richiedere personalmente agli inquisitori di Padova e Venezia eventuali licenze di lettura per libri proibiti a beneficio dei docenti dell'istituto da lui ingaggiati per l'insegnamento di materie quali l'ebraico o l'arabo. Interessato alla promozione dell'istruzione religiosa del popolo, si impegnò nell'impiantare scuole di dottrina cristiana in ogni parrocchia, esortando sistematicamente i parroci al compimento del loro dovere in materia, e controllando – direttamente e personalmente in occasione delle visite pastorali, indirettamente attraverso la rete dei vicari foranei – l'effettivo andamento dell'iniziativa.

L'atteggiamento pragmatico del cardinale, preoccupato soprattutto di affinare e di mettere a punto gli strumenti di governo pastorale già esistenti, magari rimotivandoli, piuttosto che di emanare nuove disposizioni, si riflette anche nella circostanza che in entrambi i Sinodi diocesani da lui riuniti a Padova si limitò a confermare in gran parte le disposizioni dei predecessori. Va inoltre ricordato che egli non lasciò nulla di scritto, all'infuori di costituzioni, editti, istruzioni e lettere pastorali. La medesima impostazione dominò anche la sua visione teologica, poco incline alle sottigliezze metafisiche, e saldamente ancorata al magistero dei Padri e alle disposizioni contenute nei canoni conciliari. Unica parziale eccezione fu l'opposizione risoluta al quietismo, che egli tuttavia combatté sul piano pratico e non su quello teorico, pur avendolo individuato come un fenomeno pericoloso in largo anticipo rispetto alla condanna ufficiale di Innocenzo XI. A parte il sostegno offerto agli sforzi antimolinisti dei gesuiti Paolo Segneri e Gottardo Belluomo, Barbarigo si impegnò a contrastare la diffusione nella sua diocesi, specie presso alcuni monasteri femminili cittadini, degli scritti di Pier Matteo Petrucci, e andò di persona a predicare contro i quietisti in alcune chiese conventuali di Padova. Soprattutto, in accordo con l'inquisitore patavino, il conventuale Oliviero Tieghi da Ferrara, il 14 novembre del 1682 Barbarigo emanava un *Editto contro le conventicole de' falsi contemplativi*, con il quale colpiva direttamente i quietisti della diocesi, minacciandoli di scomunica. Si tratta di iniziative, specie l'ultima, che vennero ampiamente richiamate in occasione del processo di beatificazione, avviato nel 1699 e coronato a successo nel 1761. Ma per altro verso in quel procedimento vennero prudentemente omesse, oltre alla circostanza che gli avi paterni (in particolare il nonno Gregorio) erano stati strettamente legati ai circoli sarpiani veneziani e allo stesso frate servita, sia il rapporto personale di Barbarigo con Casolo, sia il legame di tutta la sua casata con la veneziana Cecilia Ferrazzi, oggetto nel 1664-1665 di un processo in-

quisitoriale per affettata santità, che si concluse con la condanna a sette anni di reclusione, poi ridotti a quattro forse in seguito a un intervento del cardinale – che ne ottenne la custodia giudiziaria (1667-1669). La perdita dell'archivio padovano del Sant'Uffizio non consente di focalizzare nel dettaglio i rapporti tra il cardinale e gli inquisitori della città, francescani conventuali; ma esistono indizi documentari che consentono di intravedere una situazione caratterizzata dalla stretta collaborazione tra il tribunale e il vescovo (legato anche al frate cosmografo Vincenzo Coronelli). Per Giovanni Angeli da Lucignano, nominato giudice della fede nel 1659, Barbarigo propose anche la concessione di un episcopato per ricompensa del suo «merito e valore» con una lettera al segretario del Sant'Uffizio datata 3 febbraio 1666. La collaborazione fu ampia soprattutto nella repressione dell'eterodossia conclamata, come nel caso del pelagino Bartolomeo Griffi, custodito nel 1684 nel palazzo episcopale dopo che l'Inquisizione lo aveva condannato alla relegazione in un convento, senza che fosse possibile reperire in città una struttura disponibile a riceverlo. «Li pelagini a Brescia ripulsi una volta ritornano ad alzar la testa», aveva scritto a Cosimo III dei Medici il 3 aprile 1682 (in GRECO 1999): una prova di quanto la sua vigilanza fosse attiva. Ma per altro verso Barbarigo non mancò di affermare puntualmente le sue prerogative del vescovo, e non solo non fu disposto a sostenere gli inquisitori nelle liti con i canonici della cattedrale in materia di precedenza e di onore, ma nel 1682 – alla vigilia del citato editto antiquietista – non si peritò di negare all'inquisitore Tieghi il pagamento di una robusta pensione sulla mensa episcopale disposta a favore del Sant'Uffizio patavino, spingendo il frate a scrivere a Roma per avere lumi sul da farsi, senza ottenere alcuna risposta.

(P. GIOVANNUCCI)

Vedi anche

Ferrazzi, Cecilia; Janis, Maria; Pelagini; Petrucci, Pier Matteo; Quietismo

Fonti

ACDF, *Index, Diarii*, VI (1655-1664); VII (1665-1682)

Bibliografia

BILLANOVICH 1992, BILLANOVICH-GIOS 1999, CHIERICATO 1690, GIOS 1994, GIOS 1996, GIOVANNUCCI 2001, GRECO 1999, MONTANARI, 1997, SCHUTTE 1999, SIGNOROTTO 1989

Grillando, Paolo (Grillandi, Grillandus, Ghirlandi) - Le notizie biografiche su questo giurista, vissuto nella prima metà del XVI secolo, forse di origini toscane o abruzzesi, giudice criminale a Roma, sono estremamente scarse. Di larga notorietà godette invece il trattato da lui composto verso il 1525, intitolato *De hereticis et sortilegiis omnifariam coitu eorumque penis. Item de questionibus et tortura ac de relaxatione carceratorum*. Dopo la prima edizione conosciuta (Lione, 1536), alla quale fecero seguito due ristampe (1545, 1547), in tempi successivi il testo fu riproposto, in più occasioni e in versioni anche parziali (la prima parte a Roma, 1581, con due trattati di Ambrogio Vignati e di Juan López de Palacios Rubios; la seconda a Francoforte, 1592, con il *De lamiis* di Giovanni Francesco Ponzinibio; dal 1615 venne annesso ai trattati demonologici che corredevano il *Malleus maleficarum*). Invocando la protezione dell'arcivescovo di Chieti, Felice Trofino, cui l'opera è dedicata, Grillando afferma che, sollecitato a esporre le sue considerazioni sulla vana dottrina di eretici e malefici, ha deciso di raccogliere in un compendio, anche in considerazione del preoccupante diffondersi di tale setta, constatando con amarezza che di essa sono *participes* o *inventores* anche molti religiosi e deplorando gli effetti nefasti delle pratiche di quanti si allontanano dalla retta via per prestare omaggio e obbedienza al diavolo. Rivolgendosi poi al vescovo di Fano, Gregorio Gozzi, vicedelegato e governatore di

Bologna, al quale conferma una fedeltà di antica data, lo invita a proteggere il proprio testo da eventuali malevoli attacchi.

Il trattato è suddiviso in cinque parti. La prima, *De crimine heresis*, definisce l'eresia come il crimine più detestabile, originato dalla superbia e dall'avarizia, e delinea le differenze tra eresia, apostasia e scisma; la seconda, *De sortilegiis*, si sofferma su ogni sorta di maleficio, operato in virtù di poteri diabolici; nella terza si analizzano i vari tipi di connubi carnali sacrileghi, enunciando le diverse pene da infliggere, a seconda dei casi; nella quarta si affronta il problema della tortura, definita come «inquisitio veritatis per tormenta et corporis dolorem», specificando quali siano gli indizi sufficienti per comminarla e i suoi diversi gradi. Trattando dei possibili espedienti o malefici messi in atto per evitare di avvertire il dolore, Grillando ricorda casi personali, occorsigli a Pisa e Roma, in qualità di uditore delle cause criminali. L'ultima parte concerne i vari casi relativi alla liberazione dal carcere. Nel *De sortilegiis* (la parte più corposa e che godette di maggiore e autonoma fortuna) vengono passati in rassegna i diversi aspetti di quella rovinosa superstizione, in virtù della quale il sortilego, grazie al diavolo, può produrre malefici o rimedi nocivi e ingannevoli. Quanto ai poteri del diavolo, Grillando precisa che il maligno è dottissimo in ogni campo della filosofia naturale e delle arti liberali, conosce ogni segreto degli elementi, dei moti celesti, dei metalli, delle pietre, delle piante e degli animali, e risulta pertanto in grado di approntare ogni genere di sortilegio e di istruire i propri adepti. Per quanto riguarda la questione ardua e famosa del trasporto notturno delle streghe, Grillando ricorda che in proposito esistono due opinioni: secondo la prima, condivisa dalla maggior parte dei filosofi, le streghe non vengono trasportate corporalmente, ma sono ingannate nello spirito; la seconda, sostenuta dalla maggior parte dei teologi, asserisce la realtà del volo. A illustrare le due tesi riporta aneddoti che verranno puntualmente riproposti in trattati di altri autori, come la discussa testimonianza del marito di una supposta strega, che afferma di avere spiato la moglie per dodici notti, assicurando come non si sia mai spostata dal proprio letto. Da parte sua Grillando dichiara che, dopo avere condiviso la prima opinione, in seguito a numerosi casi degni di fede, ha mutato parere, condividendo quella della realtà del volo. Per la chiarezza dell'esposizione e la puntuale rassegna dei vari casi relativi alla preparazione di sostanze nocive, il trasporto fisico, i connubi diabolici, il ritenere le donne più facilmente preda di tale delitto, in quanto più deboli, fragili, credule, curiose e più inclini alla lussuria (e le streghe in ogni caso differiscono dalle seguaci di Diana di cui si parla nel *Canon Episcopi*), il *Tractatus* costituirà un sicuro punto di riferimento per gli autori dei successivi trattati demonologici, nei quali verrà ampiamente citato e utilizzato. Nel 1584 fu incluso nella raccolta dei *Tractatus Universi Iuris*.

(G. ERNST)

Vedi anche

Canon Episcopi; *Malleus maleficarum*; Ponzinibio, Gianfrancesco; Stregoneria; Vignati, Ambrogio

Bibliografia

BIBLIOTHECA LAMIIARUM 1994, BONOMO 1959, ERRERA 2000, INQUISIZIONE E INDICE 1998, LEA 1939

Grimani, Giovanni - Nato a Venezia l'8 luglio 1506, Giovanni apparteneva alla grande famiglia Grimani, del ramo di Santa Maria Formosa, che con Domenico – grazie alla concessione papale del 1495 e alla presa di possesso del 1498 – aveva posto una seria ipoteca sul titolo patriarcale aquileiese. Dopo la conquista del Friuli infatti Venezia aveva instaurato un forte controllo politico sulla nomina anche di questo prestigioso seggio metropolitano e, con varie trattative e difficoltà, aveva concluso nel 1445 un accordo con il patriarca. Quest'ultimo, benché suddito veneto, chiedeva

il rispetto della propria giurisdizione e rivendicava titoli e redditi ormai perduti. A Domenico era subentrato il nipote Marino, personaggio di grande prestigio e cultura, che si premurò di indire un Sinodo e, pur restando nell'avita residenza lagunare, intervenne saltuariamente in diocesi. Benché il fratello Vettor lo sollecitasse a sposarsi e a fare figli – probabilmente valutando la sua personalità più autentica e forse preoccupato per la prosecuzione della famiglia – Giovanni sembrò subire il fascino della carriera curiale e volle seguire le tracce di Marino, gloria ecclesiastica del suo casato papalista, i legami con la Chiesa ed i suoi benefici. Ricevette così, sempre grazie a Marino, il vescovado di Ceneda (1520-1531, 1540-1545), per poi passare ad Aquileia (1545-1593), con la riserva per il suo predecessore fino alla morte di lui, nel settembre 1546.

La sua personalità era piuttosto complessa, peraltro affine a quella di tanti prelati dell'epoca. In essa cultura, istanze religiose e consuetudini inveterate finivano per saldarsi in un difficile connubio, potenzialmente aperto al nuovo, ma con forti resistenze e vischiosi legami. Per il discendente di una famiglia veneziana tanto ricca ed influente era naturale la coscienza del proprio ruolo sociale, il godimento di diritti e di ricchezze, che non tollerava diminuzioni e limiti. Cresciuto accanto a un fratello onorato e rispettato, patriarca e cardinale, e volendo assumersi la continuazione di tanta gloria, non sarà facile più tardi per Giovanni accettare la sola idea di aver mancato la carriera sognata e di aver compromesso anche l'onore della famiglia.

Grimani ebbe vari amori, di cui non tramandò memoria, e allevò teneramente una figlia, Laura, per la quale accantonò una ricca dote, legandola alla tradizionale approvazione del padre per l'eventuale sposo. Laura fu ricordata da Giovanni anche nel proprio testamento, dove, vecchissimo ed ormai partecipe di un tempo che deprecava i frutti del peccato, specie del clero, riconosceva di aver peccato, ma dava e chiedeva ugualmente rispetto per una donna onesta ormai anziana e frutto di debolezze giovanili. Ma l'amore più grande – forse anche più che alla carica patriarcale – fu quello riservato al suo palazzo, vera creatura e opera d'arte da lui plasmata per cantare la grandezza del suo nome e del casato. Come ogni grande famiglia, era il palazzo a celebrare le lodi familiari, ad imporre a tutti la forza e la ricchezza dei proprietari e dei loro amici e clienti. Poiché però non tutti potevano raggiungere la prospettiva sul Canal Grande, sul quale la residenza affacciava, Giovanni lavorò tutta la vita a perfezionare e rifinire un palazzo rinomato ovunque e meta di nobili in viaggio e curiosi che andavano spargendo la voce di questa ulteriore perla della sognata Venezia. È stata studiata ampiamente questa dimora e ne è stata messa in luce la passione antiquaria, le citazioni colte dello studio. Chi voleva conseguire il suo favore doveva procurare o fare omaggio di marmi pregiati, di medaglie antiche, di meraviglie antiquarie, come ben sapevano quanti scavavano nei diversi siti – non ultimo Aquileia – in caccia di tesori. Giovanni si dedicò inoltre al decoro della chiesa di S. Francesco della Vigna, anch'essa superba immagine del suo casato.

Uomo colto e raffinato nella Venezia movimentata e cosmopolita del suo tempo, Grimani fu attratto dai dibattiti religiosi che correvano per le calli e i salotti, che affascinavano e aprivano le anime ad un mondo potenzialmente rinnovato. Che egli fosse o meno in comunicazione con il cosiddetto 'circolo di Viterbo', il fervore dei dibattiti e la franchezza nella circolazione delle idee ancora negli anni Quaranta del Cinquecento lo coinvolsero ed entusiasmarono profondamente. Ciononostante non si evidenziò mai in lui un correlato cammino di ascesi spirituale, di simpatia per le proposte di alcuni Ordini – cappuccini o teatini –, per una via evangelica di povertà, assolutamente estranea alla sua indole e alla sua visione del mondo. La sua fu probabilmente una passione intellettuale, di una fede convinta e intessuta di letture. Avvolto dalla coscienza del suo potere familiare e della forza politica di Venezia, non seppe avvertire per tempo il mutare del clima religioso. La Congregazione romana dell'Inquisizione era ormai una

realtà e la Serenissima aveva deciso di collaborare con essa, mentre il nunzio Giovanni Della Casa lavorava al controllo sulla stampa – strumento primario di cultura e di diffusione delle idee, oltre che industria importantissima in laguna. Il caso di Pier Paolo Vergerio avrebbe inoltre messo in luce il definitivo cambio dei tempi, la decisa scelta di campo del potere politico, per nulla intenzionato a rompere con Roma e passare alla Riforma. Il Grimani comunque, benché di parte papalista e convinto prosecutore delle glorie familiari, con benefici e cariche prestigiose e remunerative, sembrò non rendersi conto di come tutto stesse mutando e di non potersi più considerare al di sopra di un possibile controllo. Amava la cultura e riceveva nel suo palazzo veneziano molte personalità ormai sospette, intrattenendo contatti con personaggi come Giacomo Nacchianti, Pietro Carnesecchi e lo stesso Vergerio. Questo comportamento fece sì che Dionisio Zanettini, vescovo di Milopotamo e Chirone, detto il Grechetto, più volte denunciasse (28 gennaio 1546; 26 aprile 1547) al cardinal Farnese l'eterodossia del patriarca e le sue pericolose amicizie, tra le quali spiccavano i nomi di Reginald Pole, Giovanni Morone, Gaspare Contarini, Giulio da Milano e Bernardino Ochino. Il 25 luglio 1550 si investigò a Roma sul suo medico personale, Giovan Battista Susio, che però venne rapidamente liberato. Mentre la tempesta incombeva, egli si mostrò ancora convinto di poter credere liberamente e, soprattutto, di poter esprimere pubblicamente, dalla cattedra, le proprie convinzioni, esplicitamente rigettate dal Concilio e perseguite dall'Inquisizione. Nel 1549 il suo vicario patriarcale gli comunicò che un predicatore quaresimale, il domenicano Leonardo Locatelli, nel duomo di Udine aveva parlato della grazia e della predestinazione suscitando discussioni e scandalo. Grimani rispose con una lettera che segnò per sempre il suo destino. La data della missiva nelle varie copie conservate a Roma, Venezia e Udine, è concordemente il 17 aprile 1549 – il mercoledì della settimana santa –, mentre l'unica copia presente in ACDF è datata alla domenica *in albis* del 1547. Il testo causò infiniti problemi in quanto in esso egli esponeva con sufficiente chiarezza il suo appoggio al predicatore e alla dottrina della giustificazione per fede, supportandola con i classici passi di Paolo e di Agostino. «Son anchor io stretto di confessare che la conclusione del predicatore, il quale ha scandalizzato il popolo, è vera et catholica, cioè che li predestinati non si possono dannare né li presciti salvare. Et acciò che ella commodamente si provi, io intendo prima con l'autorità della Scrittura mostrare che la predestinatione et reprobatione è sola da Iddio, di poi ho da mostrare che questa non può esser impedita né da Iddio, né da Satana, né da noi, adonque da nessuno, et ciò si farà così con la forza della Scrittura come con chiare ragioni et dottrine de Augustino, protestandovi che non servendomi il tempo né la memoria, io non possa neanche la millesima parte delle comprobationi addurvi sopra questa catholica verità [...]. Questa verità che hora io confesso, che i predestinati et gli eletti da Dio, secondo il beneplacito della sua volontà, non si possono dannare, e così gli presciti et reprobati non si possono salvare. Et che ciò sia vero, Paulo ispirato da Dio insegna alla chiesa di Romani, et a noi tutti, il profondo secreto della predestinatione et reprobatione» (ASVe, S.U., b. 160, c. 1r-v). «Se voi considerate et pensate tutte queste parole, sarete constretto di confessare che gli eletti d'Iddio non si possono dannare et similmente li presciti salvare» (c. 2r). Aggiungeva ancora: «Il christiano fedele non deve fare professione di peccatore, ma ben deve confessarsi et nel cospetto di Dio et nella presenza degl'huomini esser un misero peccatore et con una perpetua penitenza correggere la mala vita et emendarsi dei peccati, perché, essendo fatto figliolo per la regeneratione di Jesù Christo, non si conviene che entri nell'opere de servi, perché chi fa il peccato, si fa anco servo dil peccato, et se talhor cade, deve relevarsi con maggior impeto et così farsi ogn'hora più contrario et più lontano alla iniquità, non altrimenti che faccia uno figliolo carnale, nato in alto luogo, il qual mai si vede che nella casa del padre ellega di

fare quelli servili officii, che a bassi servitori si spettano, et se tal'hor vi pone la mano, presto la ritrahe, perché conosce quanta vergogna et dano ne resulterebbe, se in essi volesse la sua vita consumare» (c. 5r). Il testo non lasciava spazio a dubbi, anche se altrove recitava: «Il predestinar d'Iddio et il prophetizar suo, secondo questo senso, che impossibil sia che altro riesca di quello che ab aeterno ha preveduto» (c. 2r). E ancora: «Pertanto dove-riano conoscere che la predestinatione non toglie nell'eletti il libero arbitrio, ma lo dà, lo procura et lo conserva, né forza alcuno, ma fa voluntieri et cortesemente volere» (c. 3v). Intenso sembra nel pensiero di Grimani il debito con la lettura del *Beneficio di Cristo*. Diversi anni dopo, nel 1560, il testo arrivò a conoscenza dell'Inquisizione – cadde in particolare nelle mani del Ghislieri – a causa dell'inimicizia di alcuni canonici cividalesi, messi in difficoltà dall'azione del nuovo vicario Giacomo (Jacopo) Maracco e da una contesa giurisdizionale. Venne così compromessa per sempre la situazione del patriarca presso la Congregazione. In una diocesi posta al confine con territori fortemente esposti alla propaganda riformata non era possibile tollerare la presenza di un personaggio tanto sospetto quanto alla fede e così poco attento ai suoi doveri pastorali. Tra il 1551 e il 1552, Grimani si era dunque dovuto presentare a Roma per discolorarsi dai sospetti che si avevano sulla sua ortodossia. Dovette piegarsi ad accettare nel 1552 una purgazione canonica, ottenuta grazie alla volontà politica di Giulio III, segnando così per sempre la sua figura agli occhi dei cardinali inquisitori. Per mostrare la propria buona volontà e la sua perfetta ortodossia, il patriarca dovette premurarsi di cercare un nuovo vicario generale, lasciando Luca Bisanti alla funzione di vescovo suffraganeo. Molti anni dopo ricordò quanta fatica gli era costata trovare un uomo adatto, preparato e competente, esperto d'Inquisizione e stimato dalla Congregazione a lui avversa. La scelta cadde sul già menzionato Maracco, in precedenza vicario a Rieti e poi a Rimini, e commissario inquisitoriale. Il vescovo di Verona Gian Matteo Giberti aveva mostrato anni addietro quanto fosse importante guardare alla scelta dei vicari vescovili, data la scarsa residenza degli ordinari, la loro debole sensibilità religiosa e l'ancor minore preparazione pastorale di tanti. In questo caso l'arrivo in sede del nuovo vicario nel 1557 poteva leggersi come un compromesso tra il patriarca ed i suoi oppositori, un modo con cui il Grimani cercava di mostrarsi allineato e ortodosso. In realtà la situazione della diocesi era quasi inestricabile e non bastava certo l'esperienza ed il carattere del nuovo vicario per cambiare radicalmente le cose. Il patriarca, dal canto suo, insisteva a non voler entrare nella sua diocesi e a non risiedere a Udine – ben povero sito rispetto al sontuoso palazzo in laguna –, protestando di non poter comparire in sede senza il pallio che da Roma si insisteva a non concedergli. Egli non intendeva recedere da questa richiesta: senza queste onorificenze non avrebbe infatti continuato nella gloriosa storia della sua famiglia. L'orgoglio per il nome e la difesa intransigente dell'onore furono una delle costanti nella condotta del Grimani, che spesso sconfessò persino l'azione del suo stesso vicario pur di marcare la propria preminenza.

La discesa in regione di Vergerio nel 1558 sembrò un'atroce beffa volta ad evidenziare la fragilità di quel confine e del controllo di Maracco, che pure aveva segnalato di voler aprire una nuova stagione con ordinanze e visite e con l'istituzione di un tribunale del Sant'Uffizio. Si evidenziò d'altra parte la debolezza di una situazione in cui si doveva agire per erodere le mille resistenze e giurisdizioni locali, consolidate da un potere patriarcale tradizionalmente debole e lontano. Per Maracco era iniziato un cammino difficile, stretto tra due fedeltà cui teneva moltissimo: quella a Ghislieri e quella al suo vescovo. Le vicende processuali di Grimani complicarono ulteriormente la già delicata situazione. I canonici decisero di mandare dei loro rappresentanti a Roma e di consegnare a Ghislieri il testo dell'incauta lettera di Grimani. La missiva non poteva che rafforzare la pessima considerazione dell'Alessandrino per il patriarca, per il quale non fu più possibile

aggirare l'opposizione inquisitoriale. Venne confermata la posizione di quanti nella Congregazione non intendevano cedere ai possibili compromessi politici suggeriti dalla Serenissima e, come ipotizza Massimo Firpo, il confronto tra pontefici e Sant'Uffizio trovò in questo caso un terreno privilegiato di frizione e di scontro. Il patriarca continuava a premere su Venezia perché gli ottenesse il cardinalato, mentre il testo della sua lettera, consegnato alla più benevola delle letture in una commissione consultiva della Congregazione, fu considerato ambiguo. Pur recandosi a Roma, Grimani non accettava di sottoporsi a un interrogatorio, di porsi in posizione di imputato. Si finì per accettare un compromesso: il patriarca avrebbe scritto un testo di difesa alla presenza di quattro esperti designati dai cardinali. Così si fece, il 19 agosto 1561, con otto pagine di chiarimento sugli otto punti estratti contro di lui. Si concluse però che non aveva potuto chiarire in senso cattolico il suo scritto e che avrebbe potuto uscirne solo sconfessando la paternità del testo. Grimani rifiutò. La coscienza di aver seguito i sacri testi, unita alla difficoltà di abbassarsi davanti ai suoi nemici – in una lettera al Consiglio dei Dieci indicava soprattutto il maestro del Sacro Palazzo –, lo portarono a proseguire nell'impossibile impresa di rivendicare il cardinalato e di professarsi innocente. A questo punto i veneziani suggerirono al patriarca di chiedere l'autorizzazione per ritirarsi in patria, ma egli partì senza attendere la risposta del pontefice, tanto da sembrare in fuga.

Il patriarca preferì allora appellarsi al Concilio, sperando di allontanarsi così da giudici a lui ormai apertamente ostili. Questa soluzione piacque anche al governo veneziano, nella speranza di poter meglio trattare con i padri conciliari, che avevano bisogno di maggiori protezioni politiche e finanziarie. Il pontefice invece non apprezzò la proposta, che sembrava sconfessare il potere dell'Inquisizione, per cui si ventilò l'ipotesi di chiamare nuovamente a Roma Grimani. Il 5 marzo 1562 il patriarca ribadì la richiesta che i suoi scritti venissero esaminati dal Concilio, promettendo di accludere i pareri di teologi a lui favorevoli che, a suo dire, sarebbero stati scartati proprio dal maestro del Sacro Palazzo. Il papa si mostrò inizialmente contrario a questa soluzione e propose piuttosto un nuovo esame con la partecipazione di teologi scelti da Grimani. La controversia si trascinò, finché si decise di accettare la soluzione ventilata dal patriarca e caldeggiata dalla Serenissima. Il 27 marzo 1563 il Consiglio dei Dieci comunicò la sua soddisfazione per la decisione del pontefice di consegnare le carte al legato al Concilio e si impegnò a desistere dalle richieste per il cardinalato di Grimani. Questo accordo politico funzionò e fu costituita una commissione con esperti di gradimento veneziano. Dopo una lunga discussione, il 13 agosto si concluse per l'ortodossia del patriarca, anche se i suoi testi avevano passi oscuri e complessi, potendo dare scandalo e non essendo quindi opportuno dare pubblicità alla lettera. La sentenza assolutoria si fece aspettare fino al 17 settembre. Molti si congratularono con il patriarca e in diocesi si fecero pubbliche feste e rendimenti di grazie, contando anche sulla concessione del pallio e magari del cardinalato, che alcuni ormai davano per sicuri. La richiesta, nonostante gli accordi tra Roma e Venezia, riaffiorò periodicamente, ma tutti i pontefici, da Pio V a Gregorio XIII, a Sisto V, si guardarono bene dall'accordare a Grimani la berretta cardinalizia.

Nella vicenda del patriarca resta tuttavia una pagina poco chiara. Esiste infatti un libretto manoscritto *De poenitentia*, di 226 carte, conservato nella Biblioteca Arcivescovile di Udine, indirizzato agli udinesi e con la sottoscrizione originale del Grimani. La mano del copista non è ancora identificata, ma si tratta probabilmente di un personaggio legato da un rapporto fiduciario alla Curia udinese, essendo utilizzato per altri documenti delicati. Il testo latino si presenta con uno stile meno diretto e semplice rispetto alla lettera sulla giustificazione ed è strutturato come una sorta di manuale sulla penitenza, preoccupato di mostrare una piena ortodossia, pur con passaggi talora faticosi. Vi si ritrova un insistente richiamo ai testi paolini – vero fondamento del pensie-

ro di Grimani, sebbene letti, in questo caso, in chiave ortodossa – e l'ammonizione a leggere la Scrittura. Nell'ultima carta, prima della firma, compare una data aggiunta in un secondo momento e con il solo anno: 1518. Nell'indice di Giuseppe Mazzatinti è stata corretta, per evidenti considerazioni, in 1548, e anche Cesare Scalon la pone al 1548, ma va spostata piuttosto al 1568, supponendo la caduta della lettera L. Nel testo infatti è fortissima l'eco della pressione turca, in un clima che ricorda con forza gli anni che prepararono Lepanto; ci si riferisce inoltre al Concilio di Trento come già avvenuto (cc. 187v e 213r). Di questo scritto non si parlò e non venne apparentemente mostrato a Roma, mentre in proposito più strano è il silenzio di Maracco, che pure teneva un'intensa corrispondenza con il suo superiore. Pare quasi che sia stato riposto rapidamente negli scaffali della biblioteca, con il sospetto di un certo imbarazzo per alcune sfumature del testo.

Negli anni successivi il Grimani supportò il suo vicario proteggendolo dagli attacchi mossigli a causa dell'azione svolta a fronte di forti indizi di eresia nel monastero delle clarisse di Udine, e si rifiutò di licenziarlo: protestò che aveva penato troppo per trovare un vicario adatto e arrivò persino a negare anche il suo *placet* quando da Roma si era prospettato per Maracco un vescovato. La carriera del patriarca continuò nell'attesa spasmodica del pallio e del cappello cardinalizio. Grimani sopravviveva ad ogni suo parente designato a sostituirlo alla morte e continuava a non recarsi in diocesi, con l'unica eccezione di un brevissimo tentativo alla fine del 1585. In quell'anno era di ritorno da Roma, dove si era fermato dal novembre 1580 per sostenere la sua causa per il feudo di Taiedo, facendosi usare dal pontefice e giungendo a compromettere la stessa Serenissima. Non potendo contare su discendenti appartenenti al suo casato, optò per i Barbaro, a lui strettamente collegati, giungendo alla nomina di Francesco che, ancora laico, s'impegnò a mettersi rapidamente *in sacris*. Fu sempre preso da queste controversie, dalle continue pressioni perché Venezia non abbandonasse la sua causa e dalla puntigliosa difesa delle sue prerogative; per contro non si curò troppo di spendere, come pretendevano i cardinali, per migliorare il carcere dell'Inquisizione a Udine o per altre opere necessarie alla diocesi di cui era titolare. Un suo ultimo atto di amore fu la donazione di gran parte delle sue collezioni alla città natale, lascito finalizzato a costituire un museo pubblico. Onorò così la sua terra che tanto gli aveva dato, e costituì un monumento imperituro a sé e al proprio nome. Fino alla sua scomparsa per vecchiaia, il 3 ottobre 1593, continuò a seguire i lavori approntati allo scopo nella Libreria Marciana.

(G. PAOLINI)

Vedi anche

Contarini, Gasparo; Della Casa, Giovanni; Giulio III, papa; Giulio da Milano; Morone, Giovanni; Ochino, Bernardino; Pio V, papa; Pole, Reginald; Udine; Venezia; Vergerio, Pier Paolo

Fonti

- AAUd, *Sant'Uffizio*, b. 58 (1335), fasc. 1
- ACDF, S. O., St. St., I 4-b, fasc. 18, ff. 230r-309v
- ASV, *Concilium Tridentinum*, 16, cc. 160v-166r
- ASVe, *Consiglio dei Dieci, Parti secrete*, b. 10, 1559-1561; b. 11, 1562-1564
- ASVe, *Capi del Consiglio dei Dieci, Lettere di ambasciatori*, bb. 24, nn. 2, 19-20, 117-118, 128-131, 136, 138, 154, 158-159, 165; 30, nn. 222-225
- ASVe, *Provveditori e sopravveditori alla Sanità*, 825 (1593)
- ASVe, *Archivio proprio Giacomo Contarini*, fasc. 14, c. 336v
- ASVe, *Notarile, Atti*, b. 8145, cc. 212r-213r
- ASVe, *Notarile, Testamenti*, c. 658, n. 396
- ASVe, *Grimani di Santa Maria Formosa*, b. 1
- ASVe, S.U., b. 160
- BAUd, ms. lat. n. 25, *Ad Utinenses. Ioannis Grimani patriarchae*

Aquileiensis De poenitentia; ms. 139, Giacomo Maracco, Lettere 1563-1576

BAV, *Barb. Lat.* 2717, cc. 1r-90v; 5751, cc. 122r-123v, 128v-132v, 163r-166v, 172v-174v, 181v-189r, 194r-v, 303r-309r, 314r-321r, 323r-331v

BAV, *Cod. Rossiano* 1179, cc. 33r-167v

Bibliografia

AMBROSINI 1999, BENZONI-BORTOLOTTI 2002, BONORA 2007, BRISTOT 2001, BUFFARDI-GAETA-STELLA 1958-, CARCERERI 1907, DEL COL 1998, DEL COL 2006, DE LEVA 1881, FENLON 1972, FIRPO 2005(b), HOCHMANN 2001, KRISTELLER 1963-1997, LAINEZ 1886, LAVEN 1967, MAZZATINTI 1891, PAOLIN 1984, PASCHINI 1907, PASCHINI 1951, SARPI 1985, SCALON 1979, [SERRY] 1700

Grismondi, Marina Teresia - Il 3 dicembre del 1676 Teodoro Loris, veneziano detenuto nelle carceri del legato di Bologna, chiese di incontrare l'inquisitore della città per scarico di coscienza. Nello stesso giorno l'uomo fu condotto dal vicario del Sant'Uffizio, Andrea Rovetta, a cui denunciò Marina Teresia Grismondi Vanufoi, cortigiana sua conterranea, in quanto strega e detentrica di scritture 'sortileghe', utili per trovare tesori e farsi volere bene. Teodoro narrò di avere incontrato Marina nel 1673 a Venezia. La donna, avendo deciso di trasferirsi a Bologna, preoccupata per i controlli eseguiti su tutto ciò che usciva ed entrava in città, gli aveva affidato in custodia la figlia Chiaretta di 13 anni e un «cartone» contenente delle scritture. Chiaretta avrebbe riportato il materiale alla madre dopo alcuni mesi, una volta raggiunta a Bologna. L'uomo confessò di avere scoperto il contenuto delle scritture a insaputa di Marina, mentre questa si trovava a Bologna, e fornì diversi dettagli sulle scritture e sugli oggetti posseduti dalla stessa, sulle persone e i testimoni che potevano confermare il suo racconto e sulla poca stima che nutriva nei confronti dell'accusata. «Mai l'ho veduta andare à messa», disse. Alla domanda se vi fossero motivi di odio o rancore alla base della denuncia rilasciata, l'uomo rispose di avere agito semplicemente per alleggerire la propria coscienza e in conformità a quanto gli aveva prescritto il suo confessore (BAB, ms. B.1886, *Processi del S.Officio di Bologna per sortilegi e impostura*, c. 6r).

La deposizione spinse il vicario a istruire il processo informativo contro Marina. Dal 6 dicembre al 29 luglio del 1677 si susseguono una lunga serie di interrogatori e di perquisizioni. In quell'arco di tempo si presentarono a deporre Lucia Martelli, detta l'astrologa, madre di Maddalena, concubina di Teodoro; Michele Tegnarini, locandiere e conoscente di Lucia Martelli, affittuario di Marina durante l'iniziale permanenza con la figlia a Bologna; Lucia Cavaliere, domestica del locandiere e Lucia de Angelis, amica di Lucia Martelli. Infine si presentò al Sant'Uffizio Lodovico Generoli, un sacerdote regolare, che consegnò al vicario delle scritture 'sortileghe' di proprietà di Marina. Il religioso dichiarò che il materiale gli era stato recapitato da Francesco Ratta, senatore della magistratura bolognese e patentato del Sant'Uffizio, con il compito di trasmetterlo al vicario. In seguito alle numerose deposizioni, il 30 aprile Marina fu condotta nelle carceri.

A dispetto della presunta limpidezza della 'spontanea comparizione', i racconti rilasciati al vicario dai testimoni riportano spesso la vicenda di una controversia fra Teodoro e Marina, relativa a una questione di denaro prestato e che l'uomo non avrebbe mai restituito alla donna. La disputa si era conclusa con l'arresto e la condanna all'esilio di Teodoro da parte del tribunale legatizio della città. Alle incalzanti domande del vicario circa le scritture magiche e i sortilegi, Marina rispose che si trattava di una congiura, ordita contro di lei, da ricondurre alla lite avuta con Teodoro, genero di Lucia Martelli.

Il processo subì una brusca sterzata il 21 luglio 1677. La Congregazione del Sant'Uffizio, infatti, visionate le copie degli atti spedite

a Roma, rilevò numerosi errori commessi dal vicario nell'istruire il processo informativo e nutrì fondati dubbi sulla colpevolezza della donna (ACDF, S. O., *Decreta* 1677, c. 140r). Così venne inviata una lettera, firmata dal cardinale Francesco Barberini, all'inquisitore di Bologna, Sisto Cerchi, in cui si prescrisse di rimettere Marina in libertà, di rifare il processo informativo e di rimproverare il vicario per come aveva condotto la procedura giudiziaria. Alla lettera fu allegata un'istruzione divisa in sette punti, che precisava gli errori commessi da Rovetta (BAB, ms. B.1872, *Litterae Sacrae Congregationis* 1571-1695, ff. 80-81). Le ammonizioni riguardavano in primo luogo l'interrogatorio della figlia di Marina: i cardinali infatti chiarirono che non si «esamina» la madre contro la figlia, se non in rari casi, quando si tratta di eresia formale. In secondo luogo il vicario aveva eseguito le perquisizioni senza tenere conto della norma che prevedeva la presenza di due testimoni quando si eseguiva quella procedura. Infine le perquisizioni erano state decise in base a testimonianze indirette, cioè su fatti uditi da altri, e il vicario aveva letto ai testimoni le deposizioni indirette già trascritte durante l'interrogatorio. Anche in seguito il processo fu interrotto più volte dall'intervento della Congregazione, e sempre per vizi procedurali. Per di più l'origine della vicenda si chiarì nel corso dei successivi interrogatori. Marina Teresia risultò vittima di una congiura organizzata in primo luogo da Lucia Martelli, l'astrologa. Oltre ai testimoni già menzionati, la donna era riuscita ad avere dalla sua parte anche Pietro Pompeo Mantechetti, fiscale del Sant'Uffizio di Bologna: colui che avrebbe dovuto raccogliere le prove per il processo informativo a garanzia di una corretta indagine. Quest'ultimo, insieme con il senatore Ratta e la stessa Lucia Martelli, aveva organizzato le testimonianze da rendere al vicario e offerto protezione a Lucia de Angelis, amica dell'astrologa, precedentemente esiliata dal Sant'Uffizio di Bologna per sortilegi. La donna infatti non aveva rispettato la condanna, era tornata in città, contando sulla protezione dei due e sull'ospitalità di Lucia Martelli e si era presentata dal vicario per deporre contro Marina Teresia.

Irritata dall'affare, il 28 settembre 1678 la Congregazione decretò di ritirare la patente del Sant'Uffizio a Ratta e di non procedere contro Mantechetti (ACDF, S. O., *Decreta* 1678, c. 143r). Circa un anno dopo, il 13 settembre 1679, i cardinali trasmisero al nuovo inquisitore e futuro commissario generale del Sant'Uffizio, Tommaso Mazza, la decisione di assolvere Marina Teresia (*ibid.*, *Decreta* 1679, c. 227r-v). Il 6 dicembre i cardinali stabilirono anche le pene per i fautori della congiura contro la donna. Lucia Martelli venne condannata all'esilio dall'intero Stato pontificio, al divieto di praticare l'astrologia e qualsiasi pratica divinatoria sotto pena della fustigazione. Infine le fu intimata la bolla *Si de protegendis* in lingua volgare, in modo da tutelare Marina Teresia da eventuali ritorsioni. Lucia de Angelis fu condannata alla frusta nelle «solite strade» della città e all'esilio dalla giurisdizione inquisitoriale di Bologna. Lucia Cavaliere ricevette la stessa condanna, ma le furono risparmiate le frustate. Lodovico Generoli, il religioso confessore, fu condannato al carcere per due anni (*ibid.*, *Decreta* 1679, c. 290r). Il 7 febbraio 1680, pochi mesi dopo la condanna, fu concessa la grazia a Lodovico per la sua 'fama' di essere una persona da bene (*ibid.*, *Decreta* 1680, c. 32r). Non risultano documenti analoghi per le altre donne condannate, tranne che per Lucia Martelli, la mente della congiura. Nelle sedute della Congregazione del Sant'Uffizio del 1683, il suo nome compare due volte, il 28 aprile e il 29 dicembre, in relazione alla richiesta di grazia dall'esilio, ma i cardinali furono inflessibili (*ibid.*, *Decreta* 1683, cc. 74v, 228v). Fu solo una lettera del 21 luglio 1686, firmata dal cardinale Alderano Cybo e diretta all'inquisitore di Bologna, Paolo Girolamo Giacconi, ad autorizzare il rimpatrio di Lucia Martelli nella sua città (BAB, ms. B.1872, f. n. n.). Il nome di Marina Teresia, la cortigiana veneziana che per firmare gli atti del notaio non metteva una croce, come la maggior parte delle donne e degli uomini del suo tempo, ma scriveva il suo nome e cognome

di proprio pugno, non compare più nei documenti inquisitoriali romani e bolognesi. Nel 1679 Andrea Rovetta, il vicario che aveva istruito il processo contro di lei, era stato trasferito prima a Genova e poi a Milano (ACDF, S. O., *Decreta* 1679, c. 301r-v).
(G.L. D'ERRICO)

Vedi anche

Barberini, Francesco; Bologna; Fiscale; Processo; Sortilegio

Bibliografia

BATTISTELLA 1905, CANOSA 1986-1990, ROMEO 2002

Grozio, Ugo (Huig van Groot) - Giurista e avvocato olandese, Grozio (1583-1645) si interessò sin da giovanissimo di questioni giuridiche riguardanti i rapporti commerciali tra la Repubblica delle Province Unite e Spagna e Inghilterra. Partecipò alle polemiche religiose tra gli arminiani, difensori dell'azione morale dell'uomo, e i gomaristi legati al principio della predestinazione calvinista, parteggiando per i primi. Dopo che il Sinodo di Dordrecht (1618-1619) ebbe condannato le dottrine di Jacobus Arminius, Grozio fu incarcerato, ma riuscì a evadere e a raggiungere la Francia (1621), dove compose il *De iure belli ac pacis*, che fu pubblicato nel 1625. L'opera è considerata il testo fondativo del moderno diritto internazionale: da una parte Grozio vi espone in modo sistematico la dottrina del *ius naturale*, dall'altra affermò la conseguente validità di tale diritto anche all'interno dello stato di guerra, sottraendole la pretesa di irriducibilità.

I suoi scritti teologici più importanti furono il *De veritate religionis christianae* (1627), in cui in linea con la tradizione erasmiana olandese Grozio propose la risoluzione dei conflitti tra le diverse sette cristiane attraverso la semplificazione delle singole dottrine, e le *Annotaciones in Vetus et Novum Testamentum* (1642), in cui applicò alla Sacra Scrittura le rigide regole della filologia e della storia. Il suo pensiero teologico, che si sviluppò pienamente tra il 1620 e il 1640 e che fu figlio non solo della polemica tra i cattolici e i protestanti, ma anche delle dispute all'interno dello stesso calvinismo, si basava sull'idea che la verità religiosa coincidesse con la piena universalità del genere umano, che la verità e l'autorità cattolica non fossero un deposito esclusivo di Roma, ma della Chiesa ecumenica (il genere umano) e che nella discordia tra le diverse fedi e sette era necessaria la concordia nell'accettare la parola di Cristo. Tutte le sue opere vennero messe all'Indice nel corso del XVII e del XVIII secolo (ILI: XI, 408-410).

(G. BARTOLUCCI)

Vedi anche

Calvinismo; Erasmismo; Fiandre; Tolleranza, dibattito sulla

Bibliografia

CORSANO 1948, ILI, NELLEN-RABBIE 1994, PINTACUDA DE MICHELIS 1967

Guadalupe, roghi di v. Geronimiani

Gualandi, Ranieri (Ranieri Gualano) - Nacque da nobile famiglia napoletana nel 1514. Sua madre era una Delli Monti, molto probabilmente parente del barone Pompeo Delli Monti, le cui vicissitudini inquisitoriali dovettero in qualche modo pesare sulle vicende biografiche di Gualandi. Il 3 marzo del 1534 quest'ultimo entrò nella Compagnia dei Bianchi di Giustizia di Napoli: tale partecipazione gli diede modo di avvicinarsi ai chierici di Gaetano da Thiene e, al contempo, al circolo valdesiano, dal momento che la confraternita, in stretta relazione con i teatini, avrebbe accolto nel proprio seno numerosi valdesiani.

Gualandi fu certamente un valdesiano. Come emerse dal processo a Giovanni Morone, Vittoria Colonna «cum aliis Poli et suis amicis seduxit Rainerium Gualanum» (FIRPO-MARCATTO 1981-1995: I, p. 193): complici della Colonna nell'indottrinamento di Gualandi furono Alvise Priuli, Marcantonio Flaminio e Mario Galeota, conosciuto, insieme a Pietro Antonio Di Capua, all'interno dei Bianchi.

Sulla scorta di quanto narrato da Antonio Caracciolo nella sua biografia manoscritta di Paolo IV, Luigi Amabile definì Gualandi «spia dei teatini» per le delazioni di cui, ancor prima del 1541, si sarebbe reso responsabile ai danni dei valdesiani napoletani: in realtà tale accusa va ridimensionata, perché, a quest'epoca, denunce e pentimenti da parte di Gualandi non ci furono e solamente in anni successivi egli divenne un delatore del Sant'Uffizio. La circostanza per cui Gualandi soleva confessarsi presso i padri teatini aveva potuto offrire a questi ultimi l'occasione di carpire informazioni, che, poi, dovevano esser giunte a Roma, trovando come referente l'allora cardinale Giampietro Carafa. Nel 1544 a Roma Gualandi conobbe il domenicano Bernardo de Bartoli, il quale, nel corso del processo Morone, dichiarò che Ranieri gli aveva rivelato di credere nella giustificazione per fede. Nel 1546, a Napoli, tramite il cappellano del Pole, Apollonio Merenda, conobbe Pietro Carnesecchi e, al tempo dei tumulti napoletani del 1547, Galeota mise a sua disposizione diverse opere di Valdés convincendolo a leggerle.

Durante le fasi conclusive del processo a Vittore Soranzo (primavera 1551), il mercante bolognese Giovan Battista Scotti, delatore prezzolato del Sant'Uffizio, suggeriva agli inquisitori il nome di Gualandi, «finissimo luterano, il quale se s'havesse ne le mani si saprebbe dir de molte cose di costoro» (FIRPO-PAGANO 2004: 615), riferendosi alle amicizie eterodosse di Soranzo. Il vescovo di Bergamo, poi, confessava non solo di conoscere Gualandi, ma anche di aver sospettato della sua ortodossia. Ulteriori rivelazioni erano emerse nel corso del concomitante processo di Merenda. Nell'estate del 1551 Gualandi fu perciò convocato dal Sant'Uffizio romano e imprigionato per sospetto di eresia: scelse allora di collaborare con i giudici. Tra il luglio e il dicembre 1551, Gualandi depose in merito alle amicizie e complicità di Soranzo. Nel gennaio del 1552, interrogato dall'inquisitore Girolamo Federici, Gualandi confessò i suoi errori e rivelò i nomi di molti valdesiani, divenendo un utile «testis in alieno»; messo quindi a confronto con Merenda, secondo quanto scrisse Augusto Cocciano a Girolamo Seripando il 19 marzo 1552, Gualandi ne determinò la condanna. La sua causa si protrasse fino al 12 maggio, quando abiurò.

Tornato a Napoli, dopo aver risolto i suoi problemi con il Sant'Uffizio, strinse ancor più i rapporti con i teatini. Quando nel 1553, accompagnando la moglie del conte di Popoli, Giovanni Cantelmo, nel viaggio da Catanzaro ad Aiello, ritrovò Galeota, questi lo rimproverò per aver rilasciato agli inquisitori dichiarazioni contro di lui e Merenda: in effetti, le rivelazioni dovevano esser state importanti e probabilmente la denuncia di Galeota al Sant'Uffizio risalente all'anno precedente è da imputare a Gualandi stesso. Nel 1555 fu indicato dall'eretico Giulio Basalù, inquisito a Venezia, tra i sostenitori della giustificazione *ex sola fide* e, perciò, fu nuovamente convocato a Roma dal Sant'Uffizio. Ma gli valse la precedente abiura e fu scagionato: Gualandi aveva ormai riabbracciato pienamente la fede cattolica, tanto è che, qualche anno dopo (1560), riceveva a Venezia l'ordinazione sacerdotale dal patriarca Giovanni Trevisan. In seguito si stabilì presso la chiesa di S. Maria delle Vergini a Napoli, continuando però a frequentare quella teatina di S. Paolo Maggiore. L'11 luglio del 1566, di fronte all'arcivescovo e commissario dell'Inquisizione Mario Carafa, testimoniava, ancora una volta, contro Galeota, facendo decisive dichiarazioni, per cui si rivelò un testimone chiave: oltre ad additare Galeota come un valdesiano pervicace, in quell'occasione Gualandi rivelò i nomi di altri valdesiani,

noti e meno noti, quali Flaminio, Soranzo, Carnesecchi, Giovan Tommaso Minadois, Ferrante Brancaccio, Scipione d'Afflitto, Sigismondo Mignoz, Antonio Imperato, Giovan Tommaso Bianco, Antonio d'Alessio, Andrea Sbarra, Ferrante Trotta e infine «tutta la secta del Barone de Bernaudo [Consalvo], cioè Cesare Carduino, Gio. Francisco de Caserta [Alois] et certi loro sequaci» (LOPEZ 1976: 154) di cui non ricordava i nomi. Di nuovo sconfessò il valdesianesimo a cui dichiarò di aver erroneamente aderito in gioventù, ma che ora bollava come eresia. In seguito Gualandi non fu più coinvolto in processi ereticali, pur dovendo frequentare di nuovo i tribunali inquisitoriali per un processo di simulata santità, riguardante il caso della popolana Alfonsina Rispoli, contro la quale fu chiamato a deporre il 15 marzo 1590.

(C. DONADELLI)

Vedi anche

Alois, Giovan Francesco; Carnesecchi, Pietro; Colonna, Vittoria; Delli Monti, Pompeo; Di Capua, Pietro Antonio; Flaminio, Marcantonio; Galeota, Mario; Morone, Giovanni; Napoli, Pole, Reginald; Priuli, Alvise; Soranzo, Vittore; Valdés, Juan de

Bibliografia

AMABILE 1892, BUSOLINI 2003, DE FREDE 1999, FIRPO-MARCATTO 1981-1995, FIRPO-MARCATTO 1998-2000, FIRPO-PAGANO 2004, LOPEZ 1976, MARCATTO 2003

Guanzelli, Giovanni Maria - Nato a Brisighella, in Romagna, nel 1557, studiò Teologia nel convento domenicano di Faenza. «Orator, Poeta, Theologus, atque Canonista egregius» (ROVETTA 1691: 163), il 15 aprile 1598 successe a Giovanni Battista Lanci quale maestro del Sacro Palazzo, grazie all'appoggio del cardinale Cinzio Passero Aldobrandini, nipote di Clemente VIII. Con tale autorità Guanzelli – noto anche come Brisighella – il 12 maggio 1599 emanò un editto volto a regolamentare la produzione tipografica e il commercio librario nella città di Roma, mentre nel 1600 promosse l'istituzione della Confraternita dei librai e degli stampatori, nota come la Compagnia di S. Tommaso d'Aquino in S. Barbara de' Librai, e il cui priore e gli altri ufficiali furono nominati, nel giugno del 1601, proprio nelle stanze dell'appartamento a lui riservato nel Palazzo Apostolico. A Guanzelli si deve inoltre l'emanazione di tre editti di proibizione libraria, a integrazione delle condanne già comprese nell'Indice clementino. L'editto del 7 agosto 1603 – poi reiterato, sotto Paolo V, tra il 1605 e il 1607 – comprende cinquantanove proibizioni, tra cui quella dei «libri et scripta» di Giordano Bruno, condanna che per secoli – fino al 1900 – sarà riproposta negli Indici dei libri proibiti con la data dell'atto pubblicato dal Brisighella, e non con quella del decreto originario del Sant'Uffizio dell'8 febbraio 1600. Il 15 maggio del 1604 fu inoltre affisso a sua firma il bando che rese pubblica la condanna del Sant'Uffizio contro l'opera *Qui tandem ratione dirimi possit controversia, quae in praesens de efficaci Dei auxilio et libero arbitrio inter nonnullos catholicos agitur* del gesuita Paolo Beni, poi compresa fra i trentadue libri «prohibiti, ò sospesi» nel successivo editto del maestro del Sacro Palazzo del 16 dicembre 1605.

Intanto nel 1604, a seguito delle tante sollecitazioni ricevette perché si desse finale attuazione a quanto previsto dallo stesso *Index clementino*, la Congregazione dell'Indice lo aveva incaricato di procedere alla redazione di un *Indice expurgatorio*, edito nel 1607 con il titolo di *Indicis librorum expurgandorum in studiosorum gratiam confecti Tomus primus*, e comprendente le emendazioni relative a cinquanta opere. Nell'indirizzo al lettore Guanzelli afferma l'intenzione di restituire agli studiosi alcuni testi indispensabili, come la *Ecclesiastica Historia* di Albert Krantz, o i *Monumenta Italiae* di Lorenz Schrader, autore già incluso nel ricordato editto del 1603 con la formula *donec corrigatur*. Frequenti sono i richiami agli Indici espurgatori al tempo disponibili, quello di Anversa del 1571 curato

da Benito Arias Montano e il successivo *Index librorum expurgatorum* di Gaspar de Quiroga del 1584. Ma se nel caso del *Chronicon* di Jean Carion o del *De inventoriis rerum libri VIII* di Polidoro Virgilio Guanzelli si limita, con minime variazioni, a riproporre gli interventi dei censori spagnoli, del tutto originali sono le centinaia di pagine riservate nell'espurgatorio romano agli otto volumi della *Bibliotheca Sanctorum Patrum editi da Margarin de la Bigne* nel 1575, e in cui è evidente l'urgenza di reagire a quella intensa attività di pubblicazione di testi patristici tipica dell'editoria riformata, diffondendone non tanto una versione emendata, quanto una vera e propria riformulazione alla luce dei canoni tridentini. In calce al volume Guanzelli ritiene infine opportuno ristampare gli editti emanati a sua firma nel 1603 e nel 1605, in modo che ai lettori fossero noti non solo i libri proibiti, ma anche quelli sospesi in attesa di espurgazione. Nelle carte preliminari si era infatti annunciata l'imminente stampa di un secondo tomo dell'Indice, che però non vedrà mai la luce. La pubblicazione dello stesso *Tomus primus* aveva incontrato ostacoli, rendendo ancora più evidenti quei contrasti con la Congregazione dell'Indice – e in particolare con il segretario Paolo Pico –, che si erano manifestati, fin dalla sua nomina a maestro del Sacro Palazzo, riguardo alle competenze in materia di censura e alla interpretazione delle regole censorie stesse, di cui Guanzelli aveva vanamente proposto una applicazione meno severa per i componimenti poetici di ispirazione biblica. Malgrado il materiale fosse già pronto per la stampa nel febbraio del 1606, l'*Index librorum expurgandorum* uscì dai torchi della Tipografia camerale nei primi mesi dell'anno successivo, come iniziativa editoriale del solo Guanzelli. Numerose erano state infatti le riserve e le critiche espresse dalla Congregazione dell'Indice, tanto che Paolo V fu costretto a invitare il maestro del Sacro Palazzo a procedere a una attenta revisione del proprio lavoro, poi affidata a consultori appositamente nominati dalla Congregazione stessa, e in seguito dal Sant'Uffizio, vietandone al contempo qualsiasi forma di diffusione. A tale divieto fece eccezione la sola città di Bergamo, dove il volume fu ristampato, in forma immutata, nel 1608. Nel 1614 si decise, infine, di procedere alla definitiva sospensione dell'*Index librorum expurgandorum*. Ma di queste successive e sofferte vicende che videro il fallimento dell'unico tentativo romano di attività espurgatoria Guanzelli non fu più il protagonista. Il 25 giugno del 1607 era stato infatti nominato vescovo di Polignano, città pugliese dove la morte lo colse nel 1619.

(M. PALUMBO)

Vedi anche

Arias Montano, Benito; Bruno, Giordano; Censura libraria; Congregazione dell'Indice; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Maestro del Sacro Palazzo; Quiroga, Gaspar de; Roma; Segretario della Congregazione dell'Indice

Bibliografia

CANONE-DE BUJANDA 1995, CANONE-DE BUJANDA 2002, CATALANO 1751(a), DE BUJANDA 2005(a), FONTANA 1663, FRAGNITO 1997, FRAGNITO 2005, ILI, ROVETTA 1691

Guazzini, Sebastiano - Giurista, nato a Città di Castello nel 1559. Ottenne il dottorato a Perugia e nel 1590 iniziò la carriera di criminalista a Roma. Nel febbraio del 1606 ricevette l'incarico di luogotenente criminale dell'uditor generale della Reverenda Camera Apostolica. Tenne il posto fino al 21 gennaio 1609, quando venne designato governatore di Terni, un ufficio che non accettò per non allontanarsi da Roma (DEL RE 1975). Nel 1615 Guazzini perse un processo mosso contro di lui per diffamazione dal celebre giurista romano Prospero Farinacci, che sostenne «di essere stato infamato dalle critiche rivolte ai suoi scritti» (MAZZACANE 1995). Come conseguenza della condanna «venne relegato a Viterbo a tempo indeterminato» (DEL RE 1975).

Nonostante sia stato ignorato dai principali repertori biografici ed enciclopedici e sia stato relegato fra i «criminalisti minori del

secolo XVI» (DEL RE 1975), Guazzini fu autore di diverse opere giuridiche che riscossero un certo successo, fra le quali un *Tractatus de pace, tregua verbo dato alicui principi, vel alteri personae nobili & de cautione de non offendendo, in duas partes divisus* (Roma 1610; Macerata 1670; Ginevra, 1728), dedicato «al tema della pace soprattutto per contenere e sedare le 'inimicitie' fra le fazioni nobiliari» (FOSI 2007). Un altro lavoro, il *Tractatus de confiscatione bonorum*, uscì a Venezia nel 1610, a Francoforte nel 1614, a Macerata nel 1658 e a Lione nel 1676. Per il tema di questo Dizionario, degno di speciale interesse è un grande trattato ristampato più volte e spesso citato anche fuori d'Italia, specie da autori di testi giuridici tedeschi. Si tratta del massiccio *Tractatus ad defensam inquisitorum, carceratorum, reorum, et condemnatorum super quocunque crimine* (Romae, apud Andreae Phaetum, 1614), una delle descrizioni più complete delle opportunità di difesa nei processi criminali, sia ecclesiastici che civili. Conosciamo ristampe di Venezia (1639, 1649, 1671); Ginevra (1654 e 1664); Lione (1672); Anversa (1667-1668, 1767). Il lavoro, che si compone di 39 *defensiones*, appare incompiuto e fermo ai due tomi del I libro. Fu incluso nei primi due volumi delle diverse edizioni degli *Opera criminalia in tres tomos distributa* di Guazzini apparsi ad Anversa nel 1675-1676 e a Francoforte nel 1716. Un'altra edizione collettiva dei suoi scritti (*Opera omnia juridica et moralia*, Coloniae Allobrogum – cioè Ginevra – 1738) contiene scritti del figlio Pietro Paolo e di Jacobus Novellus. È stato scritto che lo scopo di Guazzini nel *Tractatus* «è di illustrare la pratica criminale, ma in particolare di fornire ai difensori degli'imputati gli argomenti legali per giovare ai loro difesi; il che spiega una tendenza favorevole a questi ultimi» (FIORELLI 1953-1954: I, 165n). La sua opera fu ampiamente e favorevolmente citata nel più autorevole compendio di procedura inquisitoriale del Seicento, il *Tractatus de Officio Sanctissimae Inquisitionis* di Cesare Carena, specie nelle lunghe sezioni «De defensionis reorum» e «De inditiis et tortura». Ironicamente in quelle pagine incontriamo spesso il nome di Guazzini accanto a quello del suo grande avversario, Prospero Farinacci.

(J. TEDESCHI)

Vedi anche

Carena, Cesare; Difesa; Farinacci, Prospero; Manuali per inquisitori; Processo

Fonti

ASR, *Tribunale Criminale del Governatore*, Processi 1615, vol. 123, ff. 459-507

Bibliografia

CARENA 1668, DEL RE 1975, FIORELLI 1953-1954, FOSI 2007, INQUISIZIONE E INDICE 1998, MAZZACANE 1995, VEKENE 1982-1992

Gubbio - L'istituzione di un tribunale dell'Inquisizione a Gubbio avvenne nel 1632, cioè l'anno successivo alla devoluzione del Ducato d'Urbino allo Stato pontificio. Lo gestirono i domenicani. In assenza dell'archivio del tribunale, i pochi documenti relativi a Gubbio conservati nella sede centrale del Sant'Uffizio danno solo indicazioni frammentarie sull'attività svolta in tale sede. Sappiamo così che si ebbero anche a Gubbio controversie sui privilegi dei patentati quando la fiscalità pontificia tentò di limitarne le esenzioni dalle gabelle. La questione fu affrontata tra gli altri dall'inquisitore Francesco Ottavio de Orestis, che nel 1701 si schierò a difesa dei patentati che sostenevano di avere diritto agli stessi privilegi degli ecclesiastici. Negli anni dell'ingresso dell'esercito francese in Italia e del dominio di Napoleone il giudice della fede risulta sempre impegnato nell'aggiornamento dei privilegi dei patentati, come quello che ne prevedeva l'esenzione dalle cariche pubbliche. Nell'età della Restaurazione troviamo ancora alcune tracce di carattere amministrativo dell'attività degli inquisitori, tra i quali è

ricordato il nome di fra' Domenico Giuseppe Arrigo, nominato il 18 dicembre 1824 (ACDF, S. O., St. St., EE 2-h, cc. n. nn.).

L'attività di vigilanza e di intervento sui crimini di pertinenza dell'Inquisizione ha lasciato pochi documenti. In una città dove le attività letterarie avevano il tipico carattere di esercizi accademici di una minoranza di nobili e di ecclesiastici non mancarono probabilmente candidati per l'ufficio di esperti nella censura. Il più noto fu Vincenzo Armanni (1608-1674), autore di una accurata espurgazione dell'*Adone* di Giovan Battista Marino sottoposta alla Congregazione dell'Indice che si occupò della questione nella riunione del 4 dicembre 1675.

Un saggio delle materie che occupavano l'attività ordinaria della sede di Gubbio lo troviamo in un elenco dei processi del 1786: si tratta di bestemmiatori, di preti e frati accusati di *sollicitatio ad turpia* in confessionale, di persone colpevoli di aver mangiato carne nei giorni proibiti o sospette di aver sostenuto opinioni ereticali. L'avanzata delle idee della Rivoluzione francese portò alla provocazione anonima di una coccarda tricolore spedita all'inquisitore nel 1804.

Col Regno d'Italia il tribunale si estingue.

(A. PROSPERI)

Vedi anche

Marino, Giovan Battista; Napoleone I, imperatore; Stato pontificio; Urbino

Fonti

ACDF, S. O., St. St., EE 1-g (Inquisizione di Gubbio); EE 2-h, cc. n. nn.; EE 3-a,b,c («Circa patentatos S. Officii, 1693-1701»; Registri dei patentati dell'Inquisizione di Gubbio, 1816-1823; inventario della casa dell'Inquisizione di Gubbio, 1823)

ACDF, *Index, Protocolli* R2, cc. 25r-30v

Bibliografia

CARMINATI 2008, DEL COL 2006, PROSPERI 2005(c)

Guerrero, Pedro - Nacque a Leza del Río (Logroño) l'11 dicembre 1501 e morì a Granada il 2 aprile 1576. Studiò Grammatica latina a Sigüenza, per proseguire poi la sua formazione teologica ad Alcalá (dove conobbe Juan de Ávila e il suo vivace ambiente universitario), di nuovo a Sigüenza e poi a Salamanca. Qui, come borsista del prestigioso Colegio Mayor di San Bartolomé, frequentò le lezioni di Francisco de Vitoria e divenne dottore in Teologia. Professore di Prima a Sigüenza a partire dal 1535, Guerrero fu nominato vescovo della prestigiosa, ma problematica, diocesi di Granada nel 1546, dove risiedette ininterrottamente per trent'anni, fatti salvi gli anni in cui assistette al Concilio di Trento (1551-1552 e 1562-1563) come uno dei più determinati e carismatici rappresentanti della delegazione spagnola. Personalità impetuosa, teologo di fama europea ed episcopalista convinto, ebbe un'idea molto precisa di come dovesse essere retta la propria diocesi e di come e quanto dovessero estendersi i doveri e i privilegi episcopali e la mise coerentemente in pratica in un territorio come quello granadino dove l'Inquisizione, almeno fino al 1559, non arrivò mai a funzionare a pieno regime. Le corrispondenze degli inquisitori granadini degli anni Cinquanta raccontano di come fosse difficile lavorare con una personalità come quella dell'arcivescovo e di un'Inquisizione che stentava a imporsi nei confronti di un'autorità episcopale così forte. Guerrero aveva un'illustre tradizione di episcopalismo alle spalle. Il primo arcivescovo di Granada, Hernando de Talavera, venerato in città come «el santo arzobispo» (il santo arcivescovo) aveva voluto che la nuova Granada conquistata agli arabi fosse una diocesi senza Inquisizione, dove il vescovo assommava in sé, contrariamente a quanto accadeva nel resto della Penisola, poteri di controllo e di punizione dell'eresia. Era una posizione che aveva esplicitato

anche nella sua opera più famosa, messa all'Indice dall'Inquisizione, la *Católica impugnación* (PASTORE 2004). I suoi successori avevano mantenuto ferma, per quanto possibile, la sua posizione. E anche se nel 1526 l'Inquisizione spagnola era finalmente entrata nel nuovo Regno di Granada, la sua sfera di influenza fu molto limitata, sia per i lunghi periodi di grazia di cui godettero i *moriscos* della diocesi, sia per la presenza di ecclesiastici, legati alla scuola di Talavera, fortemente convinti che il compito di sorvegliare e punire l'eresia fosse proprio dell'autorità episcopale e non di quella inquisitoriale. Gaspar de Avalos, allievo di Talavera, arcivescovo di Granada dal 1528 al 1542, era stato più volte richiamato da Carlo V a non sconfinare in territori di competenza inquisitoriale (PASTORE 2003: 157-166).

Guerrero si inserì e riprese la tradizione episcopalista granadina, dandole nuovo vigore e tentando di conferirle legittimità universale dalla tribuna del Concilio di Trento. A Trento, soprattutto nella II sessione, Guerrero si batté perché l'obbligo di residenza dei vescovi nella propria diocesi venisse dichiarato di origine divina e soprattutto perché la possibilità di assolvere *in foro conscientiae* dall'eresia, che un canone tridentino stabiliva di concedere a tutti i vescovi, si mantenesse anche per i vescovi delle zone sottoposte alla giurisdizione inquisitoriale, in particolare Spagna e Portogallo. L'Inquisizione spagnola e il rappresentante di Filippo II a Trento tentarono in ogni modo di bloccare l'approvazione del decreto tridentino e poi di aggiungere una clausola che ne limitasse la validità nei territori iberici. Lo scontro diplomatico fu molto forte e Guerrero, insieme con illustri colleghi come il portoghese Bartolomeu dos Mártires, si mise a capo del gruppo di vescovi che rivendicarono la necessità di rafforzare i poteri episcopali anche e soprattutto a scapito di un'istituzione come l'Inquisizione spagnola, con una posizione autonoma e fortemente critica delle direttive del re spagnolo e dell'Inquisizione.

Più tardi, tornato a Granada, avrebbe fatto ampio uso della facoltà, arrivando su questo a scontri molto forti con l'Inquisizione e con lo stesso Filippo II. Il primo si verificò nel pieno della guerra delle Alpujarras e dimostrò come l'arcivescovo, appoggiandosi anche alla Compagnia di Gesù – di cui fu grande sostenitore – e a molti sacerdoti della scuola di Juan de Ávila, cui era profondamente legato, avesse messo in piedi un sistema di confessori diocesani che deliberatamente veniva a sovrapporsi con le competenze inquisitoriali in materia di assoluzione da eresia. Molti dei *moriscos* si affidavano ai confessori dell'arcivescovo piuttosto che passare dall'Inquisizione (PASTORE 2003).

Poco più tardi gli scontri con l'Inquisizione si sarebbero riaperti. Gli inquisitori denunciavano la forte presenza di *conversos* tra i protetti dell'arcivescovo, l'odio che quest'ultimo manteneva nei confronti del Sant'Uffizio e i continui scontri diplomatici e giurisdizionali. Nel 1574, in una situazione resa particolarmente complicata dalle prime accuse di *alumbradismo* al gruppo di Juan de Ávila e di Baeza, gli inquisitori granadini scrivevano a Madrid come la pubblicazione dell'editto inquisitoriale fosse stata ancora una volta disturbata da un editto generale, in cui il visitatore mandato da Guerrero «en hemulación del santo oficio» aveva incluso delitti di eresia e di apostasia. Il visitatore dell'arcivescovo, che secondo gli inquisitori non era «tenido por limpio» (espressione che ne denunciava l'origine *conversa*), aveva cominciato negli stessi giorni a visitare le parrocchie di Granada spingendo chi fosse a conoscenza di casi d'eresia a dichiararli a lui o all'arcivescovo. La situazione era grave, spiegavano da Granada, soprattutto perché secondo loro Guerrero non si sarebbe accontentato di ricevere informazioni, ma avrebbe anche fatto uso del potere che aveva di assolvere *in foro conscientiae* da eresia non limitandosi ad assolvere solo nei casi di eresia occulta. Era al decreto tridentino che Guerrero e il suo visitatore si appoggiavano, volontariamente dimentichi però di ogni sua limitazione. Richiamato senza alcun frutto dagli inquisitori e dalla *Suprema*, Guerrero aveva avuto sull'accaduto uno scambio di lettere con lo

stesso sovrano che, nel gennaio 1576, lo richiamò infine con un documento ufficiale intimandogli di non usurpare la giurisdizione inquisitoriale in materia di eresia (PASTORE 2003).

Il suo forte episcopalismo non gli impedì però di usare l'Inquisizione spagnola quando necessario, né di credere nella sua efficacia. Convinto della necessità di ridare credibilità alla rete diocesana di sacerdoti, chiese a Paolo IV di poter affidare all'Inquisizione spagnola, e non al tribunale episcopale, il delitto di *sollicitatio ad turpia* in confessione, richiesta accolta con la bolla *Cum sicut nuper* che nel 1561 estese il provvedimento a tutta la Spagna (PROSPERI 1996: 509-512). Da allora il delitto di sollecitazione in confessionale rientrò di diritto nei delitti perseguibili dall'Inquisizione spagnola.

(S. PASTORE)

Vedi anche

Alumbradismo; Assoluzione *in foro conscientiae*; Concilio di Trento; Gesuiti, Spagna; Granada; Juan de Ávila, santo; Mártires, Bartolomeu dos; *Moriscos*, Spagna; Sollecitazione in confessionale; Sollecitazione in confessionale, Spagna; Talavera, Hernando de; Vescovi, Spagna; Vitoria, Francisco de

Bibliografia

LÓPEZ MARTÍN 1971, LÓPEZ MARTÍN 1974, PASTORE 2001, PASTORE 2003, PROSPERI 1996, PROSPERI 2001, TELLECHEA IDÍGORAS 1965

Guevara, Antonio de - Nato attorno al 1480 a Treceño, nelle Asturies di Santillana, da Juan Beltrán de Guevara, figlio illegittimo del signore di Escalante, e da una *conversa* santanderina, Ana o Inés de Ureña, dopo avere compiuto studi piuttosto disorganici entrò probabilmente al servizio del principe don Juan de Austrias. Nel 1506 fu ammesso nel convento osservante di S. Francesco di Valladolid, dove alle soglie del Cinquecento passarono alcune tra le figure di maggior spicco del francescanesimo letterario spagnolo, quali Íñigo de Mendoza, Juan de Ampudia, Francisco Tenorio, Luis de Escobar e altri ancora. Elevato al rango di predicatore prima dell'ottobre 1515, percorse una discreta carriera interna all'Ordine: fu per esempio guardiano nei monasteri di Arévalo e Soria (in quest'ultimo caso, nel biennio 1518-1520) e nel 1520 fu eletto definitor. Nello stesso anno, stando alle sue stesse affermazioni, avrebbe svolto un'incisiva opera di mediazione nel contesto della rivolta dei *comuneros*, che la recente ricerca storiografica è fortemente in dubbio se riconoscerli. Nel 1521, grazie anche ai buoni uffici del fratello Fernando de Guevara, che era membro distaccato del Consiglio imperiale, ottenne l'ufficio di predicatore della cappella reale, incarico che ricoprì fattivamente a cominciare dal 1523. Nel 1525 e nel 1526, rispettivamente, ebbe parte importante in due missioni nel Regno di Valencia e a Granada, intese a risolvere il problema dell'assimilazione dei *moriscos* in tali territori. Nel 1527 fu chiamato a partecipare alla consulta inquisitoriale riunita per decidere l'ammissibilità teologica delle opere di Erasmo. Nel 1529, infine, sembra che giocasse un certo ruolo nell'inchiesta, avviata due anni addietro, sulle cosiddette 'streghe di Navarra'. Anche in virtù del soddisfacente espletamento dei primi di questi compiti, che gli era valso la piena fiducia di Carlo V e l'ingresso nel suo proprio *entourage*, nel 1526 fu nominato suo cronista, succedendo così a Pietro Martire d'Anghiera. All'inizio del 1529 ottenne la dignità episcopale di Guadix, che nel 1536 fu sostituita da quella, soltanto un po' meno modesta, di Mondoñedo (da cui l'appellativo di «Modognetto» con cui il nostro, nell'Italia dell'epoca, sarebbe stato sovente designato). Morì il 3 aprile del 1545.

Di là dalla sua carriera ufficiale, Guevara è però noto soprattutto come esponente tanto irregolare, quanto significativo del Cinquecento letterario spagnolo, poco apprezzato dalla critica e dagli eruditi suoi contemporanei – che di volta in volta gli rimproverarono

prolissità, pesantezza di un percorso argomentativo basato sul principio del 'discorso accumulativo', scarsa e inelegante padronanza della lingua latina, eccessiva attitudine alla falsificazione delle *auctoritates* e delle fonti, e così via –, ma ugualmente abilissimo nel rivolgersi con creativa e inusitata efficacia al pubblico nuovo (dopo la diffusione del libro a stampa) dei lettori non professionali, dote che gli avrebbe consentito di approntare alcuni tra i più fortunati *best seller* del XVI secolo, sfruttando appieno un'innata vena comunicativa ulteriormente affinata negli anni spesi quale predicatore in corte. Suoi sono infatti, tra gli altri, il *Libro áureo de Marco Aurelio*, terminato nel 1524, ma dato alle stampe solo nel 1528 e dunque dilatato nel *Relox de príncipes* (1529), la *Década de césares* (*Vidas de diez emperadores*), il *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, l'*Aviso de privados y doctrina de cortezanos* e le *Epístolas familiares* (scritti a partire dal 1536, ma tutti apparsi per la prima volta nel 1539, tranne la seconda parte delle lettere, che è del 1541), nonché due opere più tarde e di più stretta intonazione spirituale: l'*Oratorio de religiosos* (1542) e l'incompiuto *Monte Calvario* (uscita nel 1545 la prima parte, la seconda, curata dal nipote Pedro Vélez de Guevara e nota anche sotto il titolo di *Siete palabras*, fu invece impressa soltanto nel 1549). In tali scritti, che conobbero tempestiva e vastissima circolazione in tutto l'Occidente cristiano grazie anche a un assai consistente numero di traduzioni e rielaborazioni, non sono rari gli accenni al tema dell'Inquisizione e all'atteggiamento che le autorità civili e religiose dovrebbero tenere affrontando il problema dell'eterodossia. Pur con tutta la prudenza e le attenzioni che si possono immaginare in un autore dedito a percorrere la propria carriera presso la corte, non mancano infatti, per esempio nel *Relox de príncipes*, affermazioni intese a caldeggiare l'introduzione di pratiche inquisitoriali più eque e controllate, soprattutto nei riguardi dei *conversos* e in relazione al sistema delle confische. Analogamente, nella *Década de césares*, l'invettiva contro i magistrati dell'antica Roma, che avrebbero usato «quadruplicare» le pene pecuniarie che sarebbe stato giusto addebitare ai rei, può essere letta come una denuncia, volutamente malcelata dietro il paravento di un'ambientazione storica, dei reiterati abusi commessi dagli ufficiali dell'Inquisizione che Guevara aveva potuto personalmente constatare, per esempio, durante la missione nel territorio di Granada. Ancora, l'aspirazione all'esercizio di una dovuta moderazione nei confronti dei nuovi convertiti e un minimo rispetto per gli ebrei in quanto tali traspaiono in più punti sia del *Relox de príncipes*, sia delle *Epístolas familiares*.

A una certa esigenza di moderazione, comunque, appaiono improntate anche le azioni del Guevara allorché si trovò più direttamente impegnato, in particolare nel triennio 1525-1527, quale consultore e titolare di specifiche potestà inquisitoriali. A Valencia, infatti, dove il ritorno all'antica religione di alcune decine di migliaia di musulmani forzati alla conversione all'epoca delle *Germanías* (la rivolta popolare del 1520-1521 nel corso della quale si impose violentemente il battesimo a molti musulmani) aveva posto all'ordine del giorno il problema – dal punto di vista cattolico – della loro apostasia, e dove l'atteggiamento intransigente di Carlo V, pur scontrandosi platealmente con le posizioni assunte dall'aristocrazia locale, sembrava inizialmente escludere qualsiasi margine di compromesso, frate Antonio pare avere contribuito sì alla 'riconciliazione' in massa dei *moriscos* con la Chiesa di Roma, ma anche a quell'annoso processo di mediazione che avrebbe portato alla concessione di talune parziali deroghe rispetto alle originarie disposizioni imperiali, minimamente tolleranti verso la sopravvivenza di un certo 'nicodemismo islamico' nel regno. A Granada, d'altro canto, le risultanze di una missione personalmente effettuata dietro mandato imperiale nei territori a Sud della città avrebbero indotto Guevara a sottolineare – nel quadro dei lavori di una giunta che avrebbe comunque deciso per l'introduzione in tale area del tribunale dell'Inquisizione – gli abusi sistematici e le carenze sia morali, sia disciplinari, sia pertinenti alla formazione teologica del basso clero locale. Quanto infine alla consulta del

1527, il poi vescovo di Mondoñedo – autore sicuramente contagiato dalla prospettiva irenistica erasmiana, come risulta specialmente dal libro III del *Relox de príncipes*, e teorico non troppo alieno dagli entusiasmi per l'umanista di Rotterdam condivisi ad esempio dall'inquisitore generale don Alonso Manrique – si sarebbe pronunciato prevalentemente per l'inammissibilità teologica delle poche proposizioni dell'olandese effettivamente discusse in tale sede, senza tuttavia cadere, a differenza di molti altri consultori domenicani e francescani, in un eccesso di virulenza antierasmiana e rimarcando la necessità di ricondurre le asserzioni allora dibattute al loro contesto originale, ove sovente si sarebbe potuto intenderle meno lesive per la vigente ortodossia.

(L. CERIOTTI)

Vedi anche

Castiglia; Erasmismo, Spagna; Granada; Manrique de Lara, Alonso; Moriscos, Spagna; Stregoneria, Spagna; Valencia; Valladolid, *junta de*

Bibliografia

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO 2001, MÁRQUEZ VILLANUEVA 1999, PASTORE 2003, REDONDO 1976, REDONDO 1979, URIBE 1946

Guglielma da Milano - Pochissimi sono i dati biografici a disposizione su una donna di nome Guglielma, morta a Milano nel 1281 o 1282. La peculiarità del suo caso consiste nell'essere stata venerata come santa in vita e di essere stata condannata come eretica dopo la morte: un'anomalia che contemporaneamente caratterizza anche la vicenda del ferrarese Armano Pungilupo. Informazioni su di lei si ricavano in maniera pressoché esclusiva dalle testimonianze dei processi condotti a Milano a partire dal 18 luglio 1300 dagli inquisitori Guido da Cocconato e Raniero da Pirovano raccolti nei quattro *quaterni imbrivaturarum* del notaio Beltrame Salvagno, attualmente conservati presso la BA (ms. A. 227 inf.). *Domina* Guglielma, o *sancta* Guglielma, o *beata* Guglielma – come è definita negli atti processuali – viene tradizionalmente riconosciuta in Guglielma 'la Boema': un calco storiografico secentesco dal fascinoso potere evocativo. Nonostante la sua effettiva origine boema sia improbabile – e comunque non ancora dimostrata – la suggestiva identificazione storiografica (Guglielma 'la Boema') annulla quella biografica (*domina* Guglielma) e agiografica (*sancta*/*beata* Guglielma), fissandosi tenacemente in una definizione poco avvertita e assai diffusa. In relazione alla collocazione geografica della sua vicenda religiosa – e per evitare sovrapposizioni omonimie – a rigore sarà da prediligere la definizione Guglielma da Milano.

I quattro *quaterni imbrivaturarum* rappresentano la parte superstita di un più ampio gruppo di atti giudiziari prodotti nel corso dei processi contro i devoti e le devote di Guglielma, ossia contro i 'Figli dello Spirito Santo'. Da essi risulterebbe addirittura che la stessa Guglielma sia stata interrogata dagli inquisitori, ma non si conosce né l'accusa, né il contenuto dell'interrogatorio. Gli atti incompleti sono pervasi da un dimorfismo tra santità (testimoniata dai devoti) ed eresia (perseguita dagli inquisitori) che rende la materia giudiziaria difficilmente disaggregabile in dati storici reali e cronologicamente consequenziali: bisogna tener conto che gli interrogatori si svolsero circa vent'anni dopo la morte della donna e che, se la *publica fama et vox* attivante l'inchiesta giudiziaria riferisce genericamente di «oculta conventicula et congregationes [...] et etiam predicationes» a cui avrebbero partecipato sia uomini sia donne, la vera accusa diventa la convinzione che Guglielma fosse l'incarnazione dello Spirito Santo.

La presunta origine boema – testimoniata soltanto negli atti processuali come concretizzazione di una voce diffusa – mostrirebbe più il tentativo di vivere una interpretazione spirituale della donna, basata sul ruolo storico salvifico della comunità guglielmi-

ta, che una connessione dinastica reale con i Premislidi di Boemia. I devoti e le devote partecipano ad un clima diffuso di attesa dei tempi nuovi attraverso la manifestazione dello Spirito Santo. Quanto ciò derivi da Guglielma o sia una interpretazione prospettica di altri (devoti o inquisitori), non è facile dire; è certo che le parole e l'atteggiamento di Guglielma sono caratterizzati da moralità evangelica e amore cristiano. All'immagine di una santa non ancora ufficialmente canonizzata, ma senza dubbio non identificabile pubblicamente con lo Spirito Santo, contribuirono le stesse parole – «Andate via, io non sono Dio» – con cui rispondeva a coloro che le domandavano se fosse lo Spirito Santo. Attraverso le rigidità di calchi scritturali, si presenta una dimensione evangelica d'amore cristiano che sollecita a «stare insieme, amarsi e onorarsi l'uno con l'altro» (Io 13, 34), a dare credito ad altre sue parole: «per un poco non mi vedrete e poi per un poco ancora e mi vedrete» (Io 16,16-19) e «Io sono una vile donna e un vile verme» (ricordando il salmo 21, 7).

Forse accompagnata da un figlio, arrivò a Milano presumibilmente negli anni Sessanta del XIII secolo. Visse prima in *Bregonia*, poi presso la Pusterla Nuova e, infine, nella contrada di San Pietro all'Orto, dove morì il 24 agosto del 1281 (o 1282), circondata da un gruppo ristretto di devoti. Fu sepolta dapprima nel cimitero della parrocchia, poi fu traslata in quello dell'abbazia cisterciense di Chiaravalle. L'abitazione nella contrada milanese era stata comprata nel 1274 a nome del monastero chiaravallense da uomini che, in seguito, nei processi inquisitoriali risulteranno far parte del gruppo dei suoi devoti. L'atto notarile di acquisto testimonia la relazione di lunga durata tra Guglielma e l'ente religioso confermata dal rito di abluzione celebrato nella chiesa dei frati conversi dell'abbazia, dove il corpo era stato portato al termine della processione funeraria. Prima dell'inumazione, i resti della donna defunta da circa un mese sono lavati con acqua e vino e, infine, rivestiti con uno scapolare di lana bianca e una camicia decorata di seta. Dopo la sepoltura, l'abate designerà un monaco per la funzione di sacrestano presso l'adiacente cappella. La data della morte e della traslazione diventeranno feste rituali per i devoti e per i monaci.

Chiaravalle diventa così il principale polo di orientamento devozionale del culto di santa Guglielma. Non siamo a conoscenza dell'attivazione di una seppur embrionale procedura formale di canonizzazione da parte dei monaci che però contribuirono concretamente alla costruzione di santità non solo promuovendo pubblicamente il culto, ma attribuendole virtù di santi di cui leggevano la vita durante le riunioni conviviali. Esiste una *legenda* agiografica di una santa Guglielma proveniente dall'Europa centrale, ma non sono state ancora dimostrate le eventuali connessioni con la donna di Chiaravalle; qualora tale identità venisse confermata, Guglielma avrebbe relazioni indirette – agiografiche – più che dirette – dinastiche – con la Boemia e i Premislidi. Agli inizi di settembre del 1300 per decisione degli inquisitori il corpo della donna viene disseppellito e i suoi resti sono distrutti. Da quel momento ogni riferimento all'abbazia è destinato a scomparire dagli atti processuali. I monaci coinvolti nella promozione del culto non sembrano subire conseguenze giudiziarie né disciplinari, tanto che negli anni successivi ricopriranno cariche ai vertici del monastero.

Il secondo polo di orientamento devozionale si identifica nella *domus* delle umiliate di Biassono in Milano dove la presenza di *sorores* caratterizza un culto specificamente – e inevitabilmente – femminile. In più, *soror* Maifreda da Pirovano sembrerebbe essere l'artefice della trasformazione di 'santa' Guglielma in Guglielma 'Spirito Santo', ossia del passaggio da un sogno spirituale ad una incarnazione reale. Nella medesima *domus* venne portata e deposta sopra un altare la lavatura del corpo di Guglielma; là si raccoglievano *sorores* e molte donne per festeggiare con un banchetto santa Guglielma nel giorno di santa Caterina (25 novembre): una santa di 'copertura' per una 'santa' non ancora canonizzata. Diversamente dai monaci di Chiaravalle, le *sorores* umiliate partecipanti alla devozione di Guglielma verranno interrogate e ciò avviene in

domus del proprio Ordine. Soltanto per *soror* Maifreda sembra sia giunti alla condanna.

Gli atti processuali presentano più piani prospettici intersecati (cristologico, agiografico, escatologico) e una duplice identità (Guglielma è santa ed eretica) che producono l'impressione di una vicenda caleidoscopica curvabile a diverse interpretazioni. Si manifesta anche una divaricazione tra Guglielma-santa (con attributi crismomimetici) e Guglielma-Spirito Santo (con caratteristiche escatologiche): quest'ultima agevolmente trasformata in eretica dalla mentalità giuridico-dogmatica degli inquisitori attraverso la diversione eretica di una palingenesi spirituale. L'attribuzione di una identità spirituale era già diffusa quando *domina* Guglielma era in vita, ma era stata sempre negata energicamente e non sembrerebbe aver assunto dimensioni teologiche (e tanto meno istituzionali) pienamente consapevoli.

Gli inquisitori traducono in fatti concreti dei sogni spirituali e li portano alle estreme conseguenze giuridiche in un clima di controllo della santità laica da parte degli Ordini mendicanti e, assai ragionevolmente, nel tentativo di eliminare una pericolosa concorrente al culto del santo locale del proprio Ordine: l'inquisitore frate Pietro da Verona *alias* san Pietro martire. A ciò va aggiunto il clima di chiusura dell'orizzonte femminile che l'applicazione della *Pericoloso* aveva favorito. Gli estremi, e contestuali, sviluppi extra-giudiziari vedono la diffusione di una tradizione orgiastico-denigratoria in cui i membri del gruppo sarebbero protagonisti di licenziosi incontri notturni incitati da Guglielma. La condanna giudiziaria è completata dalla condanna morale. Eccezionalmente la vicenda di Guglielma non trova eco nelle cronache contemporanee (e per molti secoli nella storiografia), se non in quest'ultima versione denigratoria: un segnale chiaro di una 'eresia' dogmaticamente non pericolosa.

(M. BENEDETTI)

Vedi anche

Armano Pungilupo; Figli dello Spirito Santo; Milano, età medievale

Bibliografia

BENEDETTI 1998, BENEDETTI 1999, NEWMAN 2005

Guglielmi, Pier Girolamo - Nacque nel 1694 a Jesi, nelle Marche, da una famiglia della provincia pontificia che, come molte altre, aveva affidato allo studio e alla pratica del diritto lo strumento della propria ascesa sociale. Per lungo tempo, infatti, egli fu uditore e referendario di entrambe le Segnature, cosa che gli consentì di passare a Roma alle dirette dipendenze del prefetto del tribunale della Segnatura. Verosimilmente, furono questi incarichi che gli permisero di entrare nella Congregazione dell'Inquisizione, in cui esercitò la carica di assessore «dall'10 ottobre 1743 all'12 novembre 1753» – come lui stesso ci dice nel frontespizio della *Raccolta di notizie e decisioni del Sant'Ufficio* da lui curata (ACDF, S. O., St. St., M 2-m) – ottenendo anche l'ordinazione episcopale. Nel gennaio del 1754 fu trasferito alla Congregazione dei Vescovi e Regolari, con l'incarico di segretario, ma non lasciò il Sant'Ufficio, in cui rimase come consultore. Morì nel 1773, dopo essere stato creato cardinale da Clemente XIII nel 1759.

Il periodo in cui Guglielmi svolse la delicata funzione di assessore coincise con una fase accentuata del confronto fra Chiesa e Lumi, oltre che con il periodo più caldo del pontificato di Benedetto XIV, principale ispiratore di questo confronto. Nella sua veste istituzionale, che gli consentiva di scegliere il percorso verso cui avviare istanze, cause, richieste di pareri, censure, inviate al supremo tribunale, e di entrare nelle congregazioni settimanali dei cardinali, Guglielmi ebbe modo di partecipare a tutte le principali decisioni prese in questi anni cruciali del pontificato di papa Lambertini. Allo stato attuale delle ricerche non è possibile stabilire quale sia stato il

ruolo di Guglielmi nell'orientare le decisioni del Sant'Uffizio, anche se la sensazione è che egli non fosse un semplice istruttore di pratiche ma esercitasse una notevole influenza nelle determinazioni finali. Un esempio, in questo senso, lo si ricava dal ruolo da lui avuto nel complesso delle decisioni che segnarono una recrudescenza della politica antiebraica della Chiesa, databile negli anni Quaranta-Cinquanta. Significativo è il fatto che Benedetto XIV indirizzi proprio a Guglielmi il documento dottrinale cardine in cui venne definitivamente messa a punto la teoria della prevalenza degli interessi della fede (*favor fidei*) su qualsivoglia altra ragione, nella 'offerta' di bambini ebrei alla fede cristiana da parte di parenti non pienamente dotati della patria potestà per poterne chiedere il battesimo (*Lettera a Mons. P.G. Guglielmi Assessore del S.O. sopra l'offerta fatta dall'avia neofita di alcuni suoi nipoti alla Fede Cristiana*, del 15 dicembre 1751). Ciò indica chiaramente che il papa intendeva fare di Guglielmi il principale custode della dottrina del *favor fidei*. Ancora più importante fu il suo ruolo nella vicenda della denuncia di alcuni vescovi polacchi contro pretesi abusi ed eccessi degli ebrei di quel paese a danno dei cristiani, che segnò una forte ripresa del tradizionale antiebraismo polacco. Su questa vicenda furono inviate a Roma due relazioni fra loro molto diverse. Quella del nunzio A. Archinto, moderata e tendente a negare gli eccessi segnalati nel documento dei vescovi polacchi; e quella del prefetto delle missioni del Collegio di Leopoli, il teatino G.M. Lascaris, più dura nei toni e nel sostegno alle posizioni antiebraiche. Sarà proprio quest'ultima ad essere recepita, per iniziativa di Guglielmi, dalla Congregazione del Sant'Uffizio e a fornire le argomentazioni decisive per le determinazioni che lo stesso assessore sintetizzerà in un documento, il quale fornirà, a sua volta, materia per l'enciclica di Benedetto XIV *A quo primum* (14 giugno 1751), con cui da Roma si intendeva accentuare l'aspetto repressivo nei rapporti con il mondo ebraico.

Altrettanto rilevante (ma anche in questo caso ancora poco noto), è il Guglielmi studioso dell'origine, della giurisdizione, della normativa, delle finanze, delle rendite e dei privilegi del Sant'Uffizio. In questa veste egli produsse alcune raccolte di documenti, rimaste manoscritte, che dovevano rappresentare una sorta di prontuario da utilizzare nel lavoro e nella prassi istituzionale quotidiana, ma che, in realtà, ci offrono una quantità di informazioni, anche di tipo diacronico, sulla storia, il funzionamento, la giurisdizione, l'organizzazione interna, le entrate, i bilanci e così via dell'Inquisizione romana. Si è fatto sopra riferimento alla *Raccolta di notizie e decisioni del Sant'Ufficio*, una sorta di piccolo trattato che si presenta diviso per argomenti e all'interno del quale si può valutare il contributo dato dall'autore al buon funzionamento dell'istituzione attraverso un'opera costante di sintesi dei materiali da sottoporre all'attenzione delle settimanali congregazioni cardinalizie e, da queste, sempre attraverso la mediazione e la sintesi di Guglielmi, trasmesse all'attenzione del pontefice per la predisposizione dei documenti finali. Di grande importanza è anche una raccolta in tre volumi del 1749, anch'essa manoscritta, che si presenta in forma di inchiesta sull'origine, la giurisdizione, i privilegi, le rendite di tutte le sedi inquisitoriali pontificie del mondo cattolico (ACDF, S. O., St. St., LL 5-d, -e, -f).

(C. CANONICI)

Vedi anche

Antigiudaismo, antisemitismo; Benedetto XIV, papa; Clemente XIV, papa; Ebrei in Italia; Illuminismo; Struttura economica: Inquisizione romana

Bibliografia

BENEDETTO XIV 1751, CAFFIERO 2004, LAVENIA 2000, ROSA 1996

Gui, Bernard - Nacque a Royère, nel Limousin, nel 1261-1262. Fin dalla più tenera età fu *nutritus* presso i frati predica-

tori del convento di Limoges e fu educato in una delle scuole riservate ai rampolli della piccola nobiltà locale. Tonsurato già prima del 1275, novizio domenicano dal 1279, il 16 settembre 1280 professò *usque ad mortem* nelle mani del priore Stefano di Salanhac. Tra il 1280 e il 1284 intraprese il *curriculum* scolastico previsto per i futuri predicatori (*studia logicalia et naturalia*); lettore di Logica nel 1284-1285, proseguì gli studi di Teologia, sempre a Limoges, fino al 1289 perfezionandosi, nei due anni successivi, presso lo *Studium generale* di Montpellier. Lettore di Teologia ad Albi dal 1292, nel 1294 fu nominato priore dal capitolo provinciale, funzione poi esercitata, insieme a quella di lettore, presso il convento di Carcassonne dall'ottobre 1297 fino al luglio 1301, quando assunse il priorato di Castres. Il 4 agosto 1302 fu nominato predicatore generale dal capitolo provinciale tolosano, e la maggior indipendenza che gli offriva quell'ufficio gli diede modo di partecipare in qualità di definitor a una serie di capitoli provinciali e generali. Nel frattempo aveva iniziato a raccogliere documenti e testi legislativi riguardanti la storia dell'Ordine, e nel dicembre 1304 ne poté presentare una prima compilazione al maestro generale Aimerico di Piacenza. Confermato priore a Limoges nell'agosto 1305, il 21 aprile 1306 vi ricevette papa Clemente V, diretto a Bordeaux. Il 16 gennaio 1307 fu incaricato dal papa dell'ufficio di inquisitore a Toulouse, e già il 3 marzo 1308, nella chiesa di Santo Stefano, pronunciò in quelle vesti il primo sermone generale. Nei diciassette anni in cui esercitò il suo mandato inquisitorio (fino al 1323) Gui assunse però altri incarichi, tra i quali due sfortunate missioni diplomatiche, nel Nord Italia (1317) e a Parigi (1318), in compagnia del frate minore Bertrand de la Tour, per conto di papa Giovanni XXII. Dal 1318, e per quattro anni, fu procuratore dell'Ordine presso la Curia di Avignone, dove tra l'altro istruì il processo di canonizzazione di Ramon de Penyafort. Sempre ad Avignone, iniziò a redigere i suoi *Flores Chronicorum* e terminò una storia dei conventi della provincia domenicana di Provenza. Negli anni tra il 1319 e il 1323, svolgendo le sue indagini tra Toulouse, Albi, Carcassonne e Pamiers, attese alla redazione della famosa *Practica inquisitionis*. Il 26 agosto del 1323 fu nominato vescovo di Tuy, in Galizia; tuttavia, consacrato vescovo ad Avignone il 18 dicembre, non raggiunse mai quella diocesi e fece in modo di farsi trasferire nella sede provenzale di Lodève, dove poi risiedette in maniera continuativa. Proseguendo le sue ricerche erudite, nel 1324 portò a termine le prime due parti dello *Speculum sanctorale*, una grande compilazione agiografica dedicata a papa Giovanni XXII, e terminata nel 1329 con la stesura della quarta parte. Negli ultimi mesi della sua vita corresse e integrò gli altri suoi scritti di cronografia e genealogia (cataloghi dei papi, dei re di Francia e dei maestri generali dell'Ordine). Gui rimase sempre profondamente legato al suo Ordine, tanto che il capitolo provinciale di Limoges, nel luglio 1327, gli concedette *ad personam* il diritto di sepoltura presso il convento, dove in effetti, già nel gennaio 1332, il suo corpo fu trasferito dopo la morte, avvenuta presso il castello di Lauroux il 30 dicembre 1331.

Se non brillò nelle sue funzioni di insegnamento e non raggiunse i vertici amministrativi del proprio Ordine (non fu mai priore provinciale), Gui si distinse soprattutto per le sue doti di instancabile ricercatore di archivi e di biblioteche e di scrupoloso editore e compilatore di raccolte documentarie e di opere storiche, ancor oggi indispensabili per ricostruire la storia dei primi cent'anni di vita dei frati predicatori. La sua notorietà è però essenzialmente dovuta alla compilazione di un manuale a uso degli inquisitori (*Practica inquisitionis heretice pravitatis*), caduto in oblio già nel corso del secolo XVI ma di fatto già soppiantato, alla fine del Trecento, dal *Directorium inquisitionum* del confratello catalano Nicolau Eymerich, uno scritto più sistematico e rigoroso, ristampato più volte a partire dai primi del Cinquecento, e che pur si ispirò largamente all'opera dell'inquisitore limosino, in ogni caso ricchissima di informazioni sulla procedura, la giurisprudenza e

l'eresiologia inquisitoriale, in virtù dei continui riferimenti alla diretta esperienza dell'autore. Ancora inedita e ritenuta da molti smarrita quando Léopold Délisle pubblicò nel 1879 il grande inventario delle opere di Gui, la *Practica inquisitionis* fu pubblicata per la prima (ed unica) volta nella sua integrità da Célestin Douais nel 1886 (se conoscono tuttora sei manoscritti, due dei quali conservati a Toulouse, uno al British Museum, uno alla BNF e due alla BAV).

L'opera, concepita come un manuale a uso esclusivo degli inquisitori, è suddivisa in cinque parti. La prima parte contiene trentotto formule per la citazione e l'arresto dei sospetti di eresia e la comparizione dei testimoni; la seconda, cinquantasei formule di grazia e commutazione di pena; la terza include quarantasette esempi di sentenze e penitenze comminate dai tribunali, tratte dagli stessi registri inquisitoriali; la quarta parte raccoglie fonti normative papali e imperiali nonché richiami a testi giurisprudenziali atti a definire i fondamenti, le prerogative e i limiti del potere degli inquisitori; la quinta e ultima parte consta di un trattatello eresiologico in cui si espongono credenze e riti delle principali sette ereticali da perseguire; in appendice vi si propongono svariati modelli di interrogatorio e di formule d'abiura corrispondenti alle peculiarità dottrinali giudicate erranee.

Tra le fonti utilizzate per la redazione della *Practica inquisitionis* una delle più importanti fu certamente il *Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae*, un'imponente raccolta, tradata da un manoscritto conservato alla BLL (oggi *Additional ms. 4697*), pubblicato per la prima volta da Philippus van Limborch nel 1692, delle sentenze di condanna, di commutazione di pena ovvero di rilascio degli accusati di eresia, che Gui promulgò nella maggior parte dei casi a Toulouse, nella cattedrale di Saint Étienne, durante gli anni del suo mandato inquisitoriale (1308-1323). Il verdetto, che seguiva alla cerimonia del giuramento, alla scomunica di coloro che avessero ostacolato le indagini, e alle abiure dell'eresia dei futuri condannati, veniva pronunciato nel corso delle riunioni pubbliche del tribunale, i cosiddetti *Sermones*, a cui prendevano parte, oltre agli ufficiali inquisitoriali, i rappresentanti della corte regia, delle autorità civili e religiose locali, degli *ordines* e delle varie categorie della popolazione. La pena più ricorrente era quella del muro (cioè del carcere più o meno stretto); le commutazioni consistevano invece in opere riparatorie come pellegrinaggi e altre forme di penitenza canonica debitamente certificate; assai frequente era l'imposizione sull'abito, fino al compimento della pena, del segno infamante della croce di stoffa gialla (a quanto sembra aborrita a volte più della stessa prigione, poiché esponeva i condannati alla vendetta popolare). Quelli che morivano nell'eresia prima della sentenza non sfuggivano alla giustizia inquisitoriale, e le loro ossa dovevano essere dissotterrate e bruciate; del pari, venivano date alle fiamme le case e i terreni di quei catari che avevano ricevuto il *consolamentum* nell'ora della morte. Per gli eretici imprigionati e impenitenti, specie nel caso dei relapsi e dei ministri settari che rifiutassero l'abiura, era prevista la consegna al braccio secolare e la pena del rogo (furono 45 le condanne a morte sancite da Gui).

Gui pronunciò 938 sentenze di condanna individuali (di cui 569 relative a uomini e 369 a donne), riguardanti 636 persone (371 uomini e 265 donne), appartenenti in gran parte al Mezzogiorno di Francia; ad esse deve aggiungersi l'atto di cremazione del *Talmud* (Toulouse, 28 novembre 1319) e quello di riconciliazione del castello di Cordes. Oltre agli eretici (in larga prevalenza catari della regione tolosana e di Carcassonne, valdesi rifugiati nella diocesi di Auch e beghini di Narbonne), furono inquisiti anche falsi testimoni e falsi delatori, ebrei convertiti e poi ricaduti nel giudaismo, uno pseudo-apostolo, il *commendator* del lebbrosario di Pamiers, Guillaume Agassa, accusato di avvelenamento dei pozzi, e un frate minore.

Uomo di formazione più solida che originale, dotato di un senso acuto dell'istituzione (fu devotissimo all'Ordine e alla sua memoria, fedele servitore del papato e della monarchia francese),

esercitò con scrupolo rigoroso le sue funzioni di inquisitore, senza mai sconfinare nell'arbitrio procedurale.

(L. CANETTI)

Vedi anche

Catari; Clemente V, papa; Douais, Célestin; Eymerich, Nicolau; Giovanni XXII, papa; Limborch, Philippus van; Manuali per inquisitori; Provenza; Ramon de Penyafort, santo; *Talmud*; Valdesi di Linguadoca

Bibliografia

BERNARD GUI 1981, BILLER 2004, DELISLE 1879, GUI 1886, GUI 1998, LIMBORCH 1692, PALES-GOBILLARD 2002

Guidiccioni, Bartolomeo - Nacque a Lucca nel 1469 da Giovanni e Angela di Niccolò Burlamacchi, entrambi membri del patriziato locale. Si dedicò a studi di Diritto civile a Pisa e a Bologna, conseguendo il dottorato. Nel 1495, dopo essere tornato a Lucca, si trasferì a Roma, ove esercitò l'ufficio di procuratore, compiendo studi di Diritto canonico. Nel 1499 Guidiccioni ricevette la tonsura. Nel 1505 gli fu assegnata dal cardinale Galeotto Franciotti della Rovere la commenda dell'abbazia di Farfa, poi revocatagli l'11 settembre 1507.

Nel 1508 il cardinale Alessandro Farnese, il futuro Paolo III, affidò a Guidiccioni l'incarico di uditore a Macerata e, nel novembre 1509, dopo aver preso anche gli ordini maggiori, fu nominato vicario generale dello stesso Farnese nella diocesi di Parma. Qui Guidiccioni si preoccupò di affermare le ragioni del vescovo nei confronti del Capitolo e delle autorità cittadine, in merito alle rispettive competenze giurisdizionali e all'esenzione tributaria del clero. Nel 1516 compose l'opera *De visitatione*, i cui principi, basati sull'esperienza in campo pastorale, informarono le costituzioni per la riforma del clero emanate dal Sinodo locale nel 1519.

Nel 1528 Guidiccioni si ritirò nella residenza rurale di Carignano, nelle Sei Miglia lucchesi, per dedicarsi a studi teologici, giuridici e letterari. Nell'ottobre 1534, in occasione dell'elezione papale del proprio protettore, scrisse un discorso per celebrare l'evento. Dal febbraio 1535 partecipò per due mesi alle consultazioni sul progetto di riforma ecclesiastica a Roma e concepì il trattato *De concilio*, nel quale, sostenendo la necessità di convocare un'assemblea conciliare, ne assoggettava l'autorità al pontefice, e affermava che i decreti da essa emanati si sarebbero dovuti fondare sull'osservanza delle norme ecclesiastiche già esistenti, oltre che sul modello della Chiesa medievale, liberata dagli abusi che su di essa si erano sedimentati. Nell'opera si pronunciava anche contro le scissioni e l'istituzione di nuove comunità religiose, considerate nocive per l'ordine e per l'autorità papale.

Nel 1536 fu offerta al Guidiccioni la guida della Dataria, ma egli declinò l'incarico. Rifiutò anche di collaborare con la commissione che avrebbe elaborato il celebre *Consilium de emendanda ecclesia*, giudicato – nel *De consilio delectorum cardinalium* – astratto e radicale.

A Carignano compose nel frattempo diverse opere manoscritte su questioni di natura soprattutto soteriologica e beneficiale, preoccupandosi di giustificare le posizioni tradizionali della Chiesa romana. Questo non gli impedì peraltro di denigrare il sistema vigente di collazione dei benefici in quanto lesivo dei diritti episcopali, di criticare la prassi curiale di vendere uffici e di porre in dubbio i fondamenti giuridici delle imposizioni di pagamento alla Dataria.

Nel biennio 1538-1539 il Guidiccioni concepì altri scritti, poi raccolti nel *De ecclesia*, relativi alla preparazione del Concilio. Nell'ambito della discussione sulla guerra tra Francia e Impero egli criticò l'atteggiamento politico di Carlo V, rivendicando la preminenza degli interessi ecclesiastici sul potere imperiale. Sotto

lo specifico profilo teologico, Guidiccioni condannò recisamente le posizioni dei protestanti, interpretandole alla stregua di antiche eresie. E tuttavia egli discusse anche posizioni non conformiste in merito ai temi del digiuno, del celibato ecclesiastico e della confessione, di cui preferiva la forma pubblica, giungendo a proporre di sopprimere l'istituto giudiziario della scomunica *ipso facto*.

Nel 1539 rifiutò di nuovo l'ufficio di datario; il 28 novembre dello stesso anno fu nominato vicario generale di Roma, prima che, il 12 dicembre successivo, gli fosse assegnata la diocesi di Teramo: due cariche cui, d'altra parte, avrebbe rinunciato nel 1542. Il 19 dicembre di quell'anno ottenne la porpora cardinalizia. Nell'aprile 1544 gli fu affidata la diocesi di Chiusi, lasciata poco dopo pur mantenendone la pensione; il 26 maggio 1546 fu creato vescovo di Lucca, città dove non avrebbe mai risieduto.

A Roma Guidiccioni, divenuto prefetto della *signatura iustitiae* il 17 febbraio 1540, compose il *De signatura gratiae necnon Iustitiae*. Il 27 agosto seguente fu incaricato di riformare la Rota romana. Nello stesso anno, malgrado l'iniziale e tenace avversione, fece parte della commissione che approvò la costituzione dei gesuiti.

Nell'autunno 1541, in occasione di un incontro con l'imperatore, accompagnò Paolo III a Lucca, così come avrebbe fatto nel febbraio-marzo 1543 a Bologna. Da Roma Guidiccioni si preoccupò di difendere la propria città dalle infiltrazioni protestanti, prima in veste di semplice cardinale, poi, a partire dal 21 luglio 1542, come uno dei sei inquisitori generali delegati dal papa. Durante l'estate di quell'anno, facendosi tramite della volontà del Sant'Uffizio, esortò mediante alcune lettere il Consiglio di Lucca perché reprimesse le «conventicole» ereticali coagulate soprattutto intorno ai conventi agostiniani locali. Le sue pressioni determinarono, oltre alla fuga di alcuni religiosi, tra i quali Pietro Martire Vermigli, l'arresto di Girolamo da Pluvio e il bando di Celio Secondo Curione. In seguito Guidiccioni avrebbe comunicato al governo le sentenze e le proibizioni in materia di libri emanate dall'Inquisizione romana. Nel 1546 si sarebbe opposto senza successo all'assunzione

da parte delle autorità cittadine di Aonio Paleario come pubblico maestro. L'anno dopo si preoccupò dei fenomeni devianti di iconoclastia e di predicazione verificatisi nella città, sebbene nel settembre 1549, pur affermando la necessità di istituire un commissario inquisitoriale nella Repubblica, avversò la nomina di due domenicani del convento di San Romano invisi al governo.

Nell'autunno 1542 fu tra i presuli che elaborarono le direttive per i legati conciliari. Affermò la necessità di evitare innovazioni dogmatiche e sostenne che la questione della riforma della Curia, di pertinenza prettamente papale, non doveva rientrare tra gli argomenti di discussione conciliare.

Nel maggio 1543 fu incluso in una commissione cardinalizia preposta alla determinazione delle modalità di esordio dell'assemblea. Dal 19 novembre 1544 fece parte della deputazione per le questioni del Concilio. In seguito, oltre ad occuparsi di istruire i nuovi legati, Guidiccioni avrebbe partecipato alle discussioni e alle decisioni fondamentali. Nell'autunno 1546, opponendosi tramite un parere scritto alle esplicite richieste di Carlo V, fu tra i principali assertori dell'opportunità di trasferire il Concilio a Bologna. Morì a Roma il 4 novembre 1549 e fu sepolto nella cattedrale di Lucca.

(S. RAGAGLI)

Vedi anche

Congregazione del Sant'Uffizio; Concilio di Trento; Curione, Celio Secondo; *Licet ab initio*; Lucca; Paleario, Aonio; Paolo III, papa; Vermigli, Pietro Martire

Bibliografia

ADORNI BRACCESI 1994, BECKER 2003, BERENGO 1965, JEDIN 1948

Guzmán, Diego de v. *Gesuiti, Spagna*

Heckius, Ioannes (Jan Eck o van Heeck) - Nato a Deventer, nei Paesi Bassi, il 2 febbraio 1579, da Willem, mercante cattolico, perseguitato a seguito della resa della città al calvinista Maurizio di Nassau (10 giugno 1591), Heckius studiò Medicina a Perugia, a spese del vescovo e sotto la protezione della famiglia spoletina dei conti Gelosi. Su questioni di cosmologia e di filosofia naturale fin dal principio mostrò cautela, se non piena adesione alla tradizione peripatetica. Nella dedica a Benedetto Gelosi della *Cura coelestis*, il 1 gennaio 1600, dichiarò che avrebbe ommesso dottrine condannate dalla Chiesa; e nel *Liber de mirabilibus creaturarum Dei*, steso a Spoleto tra il settembre 1600 e il novembre 1601, confutò la fisica di Democrito e di Epicuro, respinse come assurda la ricerca di un «infinitum aliquod», e concluse che sostenere diversamente sarebbe del tutto contrario alla ragione, oltre che vietato dalla Chiesa, con probabile allusione al recente caso di Giordano Bruno. Il 6 agosto 1601 si laureò e in seguito esercitò la professione medica presso la famiglia Caetani, a Maenza, e dal 1602 a Scandriglia, in provincia di Rieti, per il duca Giovanni Antonio Orsini.

Dal manoscritto *Apoplexia* si ricava che lo stesso fu composto da Heckius tra il 2 e l'11 novembre 1600 a Roma, in casa di Crisippo Prentius di Camerino, che più avanti avrebbe cooperato alla sua persecuzione. Questa fu scatenata dal cardinale Bartolomeo Cesi e da Federico Cesi duca di Acquasparta, zio e padre di Federico Cesi marchese di Monticelli, fondatore nel 1603 della Accademia dei Lincei. A lui infatti Heckius si era legato di profonda amicizia, influenzandolo nella prima organizzazione di quel sodalizio, assai malvisto, in principio, dalla famiglia Cesi, che volendo allontanare Heckius dalla sua casa e da Roma, nel 1604 attirò su di lui l'attenzione del cardinale inquisitore Camillo Borghese, accusandolo di indurre alla negromanzia il giovane Federico. I Cesi trovarono probabile collaborazione in Prentius poiché tra questi ed Heckius, che lo aveva avuto cliente e scolaro, era sorta un'aspra lite. Il 1 febbraio 1603, da Scandriglia, Heckius rivolse una supplica a Clemente VIII (Archivio Linceo Roma, ms. 18, cc. 27r-28v). In essa egli ricordò la fedeltà sua e della sua famiglia alla Chiesa, le persecuzioni subite in patria dai calvinisti, gli studi condotti in Italia per sfuggire ad esse, e lamentò che Prentius da tempo si rifiutava di rendergli circa trenta suoi libri manoscritti, affidatigli in deposito, nonostante reiterate istanze anche giudiziarie avviate per riottenarli (cfr. le due lettere del 21 febbraio 1600 e 14 febbraio 1601, ms. 25, cc. 82v-83r, 91v-92r, inviate da Roma a Heckius, a Spoleto, da Pietro Petrucci dalla Rocca, nonché la lettera di Heckius a destinatario ignoto e s. d., forse 1601, in ms. 18, c. 78r-v).

Dai *Decreta* della Congregazione del Sant'Uffizio (ACDF, S. O., *Decreta* 1604, 25 maggio, c. 206r) si apprende che il 12 maggio 1604 Prentius aveva deposto contro «Joannem Echium Daventriensem». I cardinali Domenico Pinelli, Girolamo Albanese, Paolo Sfondrati, Camillo Borghese, Francisco de Ávila, Pompeo Arrigoni, l'assessore Marcello Filonardi e il consultore Anselmo Dandini, membri del tribunale e alcuni di loro già protagonisti del processo contro Bruno, disposero allora il sequestro di una cassa di pozioni appartenente a Heckius e conservata presso Benedetto Gelosi, l'interrogatorio di quest'ultimo e la perquisizione della casa di un Giovanni Echio o Giovanni fiammingo, vicino alla chiesa romana di Sant'Ambrogio. Intanto Heckius, stanco del clima di

casa Cesi, aveva lasciato Roma, con l'intento di tornare a Deventer, dove lo attendevano questioni patrimoniali.

Nella parte dei *Gesta Lynceorum* stesa da Heckius, e relativa al viaggio da lui intrapreso verso Torino, e proseguito, con varie peripezie, per gran parte d'Europa fino a Praga, compaiono vari cenni alla pressione ancora esercitata dai Cesi per tenerlo a sorvegliata distanza da Roma, anche tramite le nunziature e le legazioni romane in Brabante, a Colonia e a Praga. Il 19 dicembre 1604 Heckius avverte i Lincei dell'arrivo nella capitale dell'impero e di ritenere che il maggiordomo di Bartolomeo Cesi, Leandro Fabbri, avesse mostrato al cardinale certe carte dell'Accademia per calunniarne le attività. A riprova scrive di avere ricevuto da Colonia «una lettera senza nome» piena di minacce e di un monito: «sappiate che il vostro nome et ciera è registrata alli libri d'Inquisizione per tutta l'Italia, in maniera che dovunque passerete, sarete subito conosciuto preso» (cit. in GABRIELI 1996: 47). Stante questa minaccia, non potendo né risalire a Deventer a causa delle guerre civili, né ridiscendere in Italia, non gli restava che prepararsi per una lunga sosta a Praga, sicuro che la sua ortodossia e innocenza avrebbero infine trionfato sulla congiura ordita contro di lui e i Lincei. In un abbozzo di trattato epistolare forse diretto a Cesi, Heckius fa professione di avversione per gli eretici, autori della «turbolenta et furiosa senecta» del mondo. Non erano scampati alla diabolica ispirazione neppure Erasmo e Filippo Melantone, rei di avere diffuso «alienas distortas et depravatas [...] operationes» (Archivio Linceo Roma, ms. 11, cc. 4-11).

Malgrado le difficoltà, l'amico Federico Cesi cominciò le sue manovre per agevolare il ritorno di Heckius in Italia e permettergli di discolarsi. Scrivendo il 10 aprile 1605 a Francesco Stelluti e ad Anastasio De Filiis, con lui e con Heckius fondatori dell'Accademia, Cesi propone che Heckius venga esortato a tornare in Italia e a scrivere un trattato contro gli eretici che ammutolisca i suoi persecutori. Nacque così il *De nostri temporis pravis haereticorum moribus* (dedicato a Paolo V, ovvero il cardinale Borghese eletto papa il 16 maggio 1605, che aveva avviato le indagini) che Cesi poté adoperare per dimostrare l'ortodossia dell'autore, senza però mai pubblicarlo. Il 19 aprile 1605 Gelosi scriveva a Heckius per invitarlo a fermarsi a Spoleto una volta di rientro a Roma. Nella stessa missiva rivelava di essere stato interrogato in merito alle accuse nel maggio e nel giugno del 1604 («io la difesi per la verità, con ogni mio potere»), ma di non volere raccontare i dettagli dell'affare per lettera: «con il suo ritorno – concludeva – si darà sesto al tutto, così malevoli resterebbono confusi». Gelosi aggiungeva che durante la sua deposizione aveva riferito della intenzione, rivelatagli per lettera da Heckius stesso nella primavera del 1604, di «tornare in Italia, et quanto prima havesse possuto» (cit. in GABRIELI, 1989b: 1090 segg.). Il 17 maggio dal canto suo Cesi rassicurava l'amico della sua capacità di influire sulla burocrazia pontificia, avvisandolo che se avesse voluto spedire in anticipo a Roma i libri da lui raccolti in giro per l'Europa, egli sarebbe stato in grado di garantire una patente del maestro del Sacro Palazzo e il trasferimento dei volumi sulla sua carrozza, affinché quelle «robbe» «non siano reviste». Cesi informava inoltre che la furia dei suoi familiari si era quasi spenta, poiché «adesso ciascuno conosce chi ella sia, et i maligni non aprono più bocca». Il 13 agosto, ricevuta la prima parte del *De pravis nostri temporis haereticorum moribus*,

Cesi si spingeva a riconoscerli di aver fatto «cessare la persecutio- ne» e resi «depressi i persecutori» (cit. in GABRIELI 1996: 79-82, 89 sgg.). Il 1 novembre 1605 riusciva infine a ottenere da Fabbri una «fede» in cui l'antico persecutore dichiara che Heckius era un devoto fedele della religione cattolica, di averne letto tutti i libri, di ritenerli inappuntabili e di poter testimoniare dei suoi meriti nel contrasto agli eretici, quasi «flagello di questi nemici della Chiesa» (cit. in GABRIELI 1989a: 1078). Così Heckius poté mettersi in viaggio da Praga, fermandosi a Parma, a Spoleto e a Terni a rendere visita agli amici. Compose anche nuove opere, come la *Destructio scientiarum per maximum et minimum*, cominciata il 29 ottobre, in cui attacca la dottrina della infinità dell'universo e della molteplicità dei mondi condannata in Bruno, che si guarda però dal nominare, attribuendola al calvinista Tycho Brahe.

Il 7 dicembre 1605 i *Decreta* del Sant'Uffizio registrano una discussione sul caso Heckius. Fu riletta la deposizione di Prentius, ed esaminata quella di Gelosi, cui si era aggiunta una nota del giorno prima che avvisava che Heckius si trovava a Gualdo Tadino ospite del convento dei frati minori. Si ordinava perciò al giudice della fede di Perugia di portarsi là, «et praevia perquisitione illum carceret». Si disponeva inoltre che fossero interrogati il duca d'Acquasparta e il marchese suo figlio (ACDF, S. O., *Decreta* 1605, c. 989r). Il giorno dopo, nella seduta tenuta davanti al papa, la decisione fu comunicata a Paolo V (*ibid.*, c. 993r). Il coinvolgimento della famiglia Cesi nell'affare fu inevitabile, tanto più che nella seduta del 28 dicembre 1605 la Congregazione lesse il rapporto inviato il 20 dall'inquisitore di Perugia, che non aveva trovato Heckius dove si pensava che fosse. Il cardinale Anselmo Marzato, allora, «retulit quod Marchio Caesius faciet illum comparere in Sancto Officio». Nella seduta di *feria quinta* si comunicò la notizia al papa, e si ordinò che l'imputato venisse a Roma (*ibid.*, 29 dicembre 1605, c. 1038r). Non risulta però che il marchese Cesi fosse formalmente interrogato. Piuttosto, il 10 febbraio 1606 il tribunale lesse un memoriale inviato da Heckius, sulla scorta del quale gli fu concesso l'interrogatorio «citra retentionem in carceribus» (*ibid.*, *Decreta* 1606-1607, c. 27v). Il 26 marzo, ascoltata la relazione sul processo e uditi i pareri degli inquisitori, Paolo V ordinò tuttavia che Heckius fosse proscioltto: «Ioannis Echij de Daventria in partibus Hollandiae relato processu formato in hoc Sancto Officio Sanctissimus auditis votis mandavit ipsum dimitti» (*ibid.*, c. 49r). Tre giorni dopo, in Congregazione fu riferito che Heckius aveva chiesto che gli fossero date le prove testimoniali della sua innocenza. Gli inquisitori decisero di portare la questione davanti al papa, cosa che avvenne il 6 aprile: «Ioannis Echij de Daventria lecto memoriali Sanctissimus mandavit ei dari copiam decreti facti in eius causa die 26 martii proximi praeteriti» (*ibid.*, cc. 54r e 62v). Scagionato per effetto del nuovo clima di casa Cesi, delle relazioni curiali di Federico e della efficace rappresentazione del suo stato di buon cattolico esule da terra di Riforma per fedeltà alla Chiesa, Heckius poté riprendere a contribuire, come singolare botanico e vulcanico erudito, alla vita dei Lincei, almeno fino al 1614. Se ne è congetturata la data di morte al 1620.

(S. RICCI)

Vedi anche

Brahe, Tycho; Bruno, Giordano; Lincei, Accademia dei; Scienze della natura

Bibliografia

ALESSANDRINI 1976, GABRIELI 1989, GABRIELI 1989(a), GABRIELI 1989(b), GABRIELI 1989(c), GABRIELI 1996, RICCI 2005, RICCI 2009, VAN KESSEL 1976

Hefele, Karl Joseph von - Karl Joseph von Hefele nacque il 15 marzo 1809 a Unterkochen, nel Regno di Württemberg. Dal 1827 al 1831 studiò nella facoltà di Teologia cattolica di Tübingen

che allora, sotto l'influsso dello storico della Chiesa Johann Adam Möhler, aveva compiuto una svolta dall'Illuminismo cattolico al Romanticismo. Dopo l'ordinazione sacerdotale e un breve impegno nella cura d'anime e nell'insegnamento, nel 1836 divenne libero docente e nel 1837 professore di Storia della Chiesa a Tübingen.

Nel contesto del Vormärz insieme al docente di Dogmatica Johannes Evangelist von Kuhn fu ritenuto un tenace oltremontano a cui il governo evangelico di Stuttgart guardava come a un nemico dello Stato troppo legato a Roma. In questo periodo Hefele fu attivo come informatore della Nunziatura di Monaco. Politicamente schierato contro il partito liberale cristiano di Stato nella vita diocesana e universitaria, denunciò l'opera del collega Joseph Gehringer e del decano del duomo di Rottenburg Ignaz von Jaumann, propiziando la messa all'Indice di alcuni dei loro libri. Roma interpretò questo attivismo come un segno di fedeltà: lo designò coadiutore con diritto di successione del vescovo 'costituzionale' Johann Baptist von Keller, ma la successione non andò a buon fine per l'opposizione del governo. Anche nella sua *Storia dei concili* (*Conciliengeschichte*, 10 tt., Freiburg im Breisgau, 1869-1890), Hefele, aderendo alla dottrina conciliare di Roberto Bellarmino, difese un approccio rigorosamente papale al tema, rifiutando l'affermazione della superiorità del Concilio sul papa, propria dei Concili del Quattrocento.

La rivoluzione del 1848 fu una svolta. Hefele sostenne la famiglia reale di confessione protestante, attirando su di sé e sui cattolici le simpatie degli evangelici del Württemberg. Nel 1869, come candidato di compromesso tra le aspirazioni dei cattolici e la volontà di controllo statale, fu eletto vescovo di Rottenburg. Partecipò al Concilio Vaticano I, dove si distinse come deciso avversario dell'infallibilità papale. Nell'opuscolo *Causa Honorii papae* (Napoli 1870) dimostrò che Onorio I nella crisi monotelita aveva fatto affermazioni eretiche, negando la libera volontà umana di Cristo e che dunque il papa si dimostrava fallibile. L'infallibilità era divenuta storicamente insostenibile, per quanto Hefele non riuscisse ad affermare durante il Concilio tale sua posizione. Diversamente dallo *Janus* di Ignaz von Döllinger, il testo non venne messo all'Indice. Come la maggior parte dei vescovi tedeschi, Hefele abbandonò il Concilio prima della votazione finale della *Pastor aeternus*, e, diversamente dai suoi colleghi, rifiutò il dogma dell'infallibilità.

Dai circoli liberali si sperò in una sua adesione al movimento di protesta dei 'vecchi cattolici', che avrebbe coinvolto anche metà della sua diocesi. La posizione del vescovo era chiara: «accogliere come rivelazione divina qualcosa di non vero in sé, lo faccia chi può, *non possum*». Per evitare uno scisma e per impedire la ripresa del processo inquisitoriale a carico dell'amico von Kuhn, sospeso prima del Concilio Vaticano I, nonché dei numerosi procedimenti di censura libraria contro gli ex colleghi di Tübingen che avevano rifiutato le decisioni romane, si sottomise il 10 aprile 1870. Il Sant'Uffizio romano ne prese atto, senza peraltro aver aperto alcun procedimento contro di lui. In ogni caso il suo passo risparmiò al Württemberg una *Kulturkampf* come quello che dal 1870 imperversava negli altri Stati tedeschi.

La sottomissione incrinò la considerazione nei suoi confronti nei circoli liberali. Fino alla morte, avvenuta il 5 giugno 1893, non gli fu perdonato il *sacrificium intellectus* compiuto – come si legge nella lettera inviata alla Sant'Uffizio – per il bene supremo della «pace religiosa» e dell'«unità della Chiesa». Fu autore di una monumentale *Storia dei concili*, tradotta anche in francese e continuata da altri, e di un testo stilato per confutare la storia dell'Inquisizione spagnola di Juan Antonio Llorente partendo dalla vicenda biografica di Francisco Jiménez de Cisneros (fu tradotto in francese e in italiano).

(H. WOLF)

Vedi anche

Döllinger, Johann Joseph Ignaz von; Infallibilità papale; Llorente, Juan Antonio; Vecchi cattolici

Bibliografia

REINHARDT 1985, WOLF 1992, WOLF 1994

Helvétius, Claude-Adrien v. *Illuminismo*

Henriques, Leão - Nato intorno al 1524 a Ponta do Sol (Madeira) in una famiglia della piccola aristocrazia, si conosce poco dei primi anni di vita di Leão Henriques, che tra gli anni Cinquanta e Ottanta del Cinquecento divenne una delle figure principali della provincia portoghese della Compagnia di Gesù. Dopo gli studi a Parigi, in compagnia del cugino Luís Gonçalves da Câmara, portò a compimento la sua formazione come canonista, alcuni anni dopo, all'Università di Coimbra. Ammesso fra i gesuiti nel 1546, iniziò molto presto a svolgere funzioni di governo, divenendo in successione rettore dei Collegi di Coimbra (1553) e di Évora (1556) e assumendo, tra 1565 e 1569, la carica di provinciale per decisione del generale Francesco de Borja. Il suo crescente protagonismo nei circoli del potere gesuitico in Portogallo fu dovuto allo stretto legame con i sostenitori di un maggior rigore disciplinare in seno alle comunità lusitane della Compagnia.

Dopo la deposizione del provinciale Simão Rodrigues (1552), i membri della cosiddetta 'corrente rigorista', guidati dallo stesso Luís Gonçalves da Câmara, mantennero per decenni il controllo dei principali meccanismi di potere all'interno della provincia, fino a che successivi interventi degli organi di governo romani permisero di risolvere il clima di divisione che regnò tra i gesuiti portoghesi nella seconda metà del Cinquecento. Alla base di quelle frizioni c'era, fra gli altri, il problema dell'ammissione e della presenza di nuovi cristiani nella Compagnia. Leão Henriques difese una posizione segregazionista, contraria all'ingresso di *conversos* fra i gesuiti e sostenitrice di una riduzione in secondo piano di coloro che, già membri della Compagnia, avessero avuto origini ebraiche. A tale riguardo Henriques assunse un ruolo di rilievo negli intrighi che caratterizzarono la celebrazione a Roma della congregazione generale della Compagnia nel 1573, nel corso della quale fu eletto il successore di Borja. Con l'appoggio del re Sebastiano e dell'inquisitore generale di Portogallo, il cardinale infante Enrico, favorì l'intervento diretto del pontefice nell'elezione al fine di evitare che la scelta per la carica di generale della Compagnia ricadesse su Juan Alfonso de Polanco, la cui ascendenza *conversa* era di pubblico dominio. In quel momento Leão Henriques esercitava già, insieme con Câmara e Miguel de Torres, una grande influenza sulla corte portoghese, grazie al loro ruolo di precettori del giovane re e confessori dei membri della famiglia reale, ma anche per la loro sintonia con le direttrici confessionali definite dall'inquisitore generale, del quale lo stesso Henriques fu direttore di coscienza e segretario tra il 1569 e il 1580.

La vicinanza al cardinale infante e futuro sovrano Enrico portò il gesuita ad assumere la carica di deputato del Consiglio Generale del Sant'Uffizio nel 1571, partecipando direttamente alle indagini sulla cosiddetta congiura di Beja (1572) e dando prova della collaborazione con i tribunali dell'Inquisizione che, in forme diverse, i gesuiti portoghesi portarono avanti nel corso della seconda metà del Cinquecento. Nel 1579 Henriques fu sostituito nella carica di deputato del Consiglio Generale da Jorge Serrão, anch'egli gesuita, e dopo la morte del re cardinale Enrico (1580) abbandonò definitivamente la corte, passando a svolgere le funzioni di rettore del Collegio di Braga. Si ritirò in seguito nella casa professa di Lisbona, dove morì nel 1589.

(F. PALOMO)

Vedi anche

Congiura di Beja; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Gesuiti, Portogallo; Inquisizione portoghese; Nuovi Cristiani, Portogallo; Serrão, Jorge

Bibliografia

FRANCO 1931, MARCOCCI 2004(a), RODRIGUES 1931-1950

Herculano, Alexandre - Storico, romanziere, poeta e politico portoghese, Alexandre Herculano de Carvalho e Araújo (Lisbona, 28 marzo 1810-Vale de Lobos, Azóia de Baixo [Santarém], 13 settembre 1877) studiò alla scuola degli oratoriani delle Necessidades, alla scuola del Comércio e presso l'Archivio della Torre do Tombo (in quest'ultimo caso, diplomatica). Funzionario della Biblioteca Pública di Porto (1833-1836) e direttore di quella del Palácio Real da Ajuda (1839-1877), fu membro della Academia Real das Ciências di Lisbona, prima come socio corrispondente (1844), poi come effettivo (1852), ottenendo infine l'incarico di vicepresidente della Classe di Lettere (1855-1856). Politicamente mantenne sempre posizioni liberali. A causa di ciò fu costretto all'esilio in Inghilterra (1831) e in Francia (1831-1832). Richiamato in Portogallo per entrare nell'esercito comandato da Pietro IV, combatté nella guerra civile del 1832-1834. Carista, insorse contro il *setembrismo* e fu deputato dell'opposizione (1840-1842). Avversario di António Bernardo da Costa Cabral, entrò nel movimento che dette vita alla *Regeneração* (1851), ma ruppe subito i rapporti con il maresciallo João Oliveira e Daun, duca di Saldanha. In seguito fu presidente del municipio di Belém (1854-1856) e deputato in parlamento (1858-1859). Rifiutò invece i posti di commendatore della Torre e della Spada, pari del regno, di ministro e di professore del corso superiore di Lettere. A fronte della crescente disillusione verso i politici e la politica in generale, scettico nei riguardi di una possibile «redenzione del paese», Herculano trascorse gli ultimi quindici anni della sua vita in una fattoria a Vale de Lobos, non lontano da Santarém, dove portò avanti un'incessante attività di scrittore e polemista, senza perdere contatti con altre personalità.

Tra i suoi lavori di storico spiccano le *Cartas sobre a História de Portugal* (1842), gli *Apontamentos para a História dos Bens da Coroa e dos Forais* (1843), l'*História de Portugal* (4 voll., 1846-1853) e *Da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal* (3 voll., 1854-1859). Herculano diresse inoltre la raccolta *Portugaliae Monumenta Historica*, pubblicata a partire dal 1856. La sua opera sull'Inquisizione fu concepita in un contesto di profondo anticlericalismo, comune a quasi tutti i liberali della sua generazione. Nel suo caso ciò si tradusse nella condanna dell'unione fra la coercizione religiosa e l'assolutismo monarchico e nella difesa di un cattolicesimo vicino al luteranesimo e alle idee liberali. Herculano compose il suo studio in replica alle polemiche sollevate dal primo volume della sua *História de Portugal*, nel quale aveva negato la veridicità storica del miracolo di Ourique, soffrendo perciò numerosi attacchi, che non lasciò senza risposta. Dopo molti *pamphlet*, tra cui *Eu e o Clero* (1850), Herculano finì per dare alle stampe i tre volumi sulla fondazione del Sant'Uffizio in Portogallo, nei quali si ricostruiscono la genesi del tribunale e i suoi primi anni di funzionamento. Occorre ricordare che il testo uscì in un periodo caratterizzato da un forte inasprimento delle tensioni religiose, dentro e fuori dal Portogallo, scandito da alcuni importanti eventi: la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione (1854); la firma di un concordato tra il Portogallo e la Santa Sede (1857); la questione delle Irmãs de Caridade (1857-1862); l'enciclica *Quanta Cura* e il *Syllabus* (1860); la polemica sul matrimonio civile (1866); il Concilio Vaticano I (1869-1870), che proclamò, fra l'altro, il dogma dell'infallibilità papale. Per la redazione dell'opera sull'Inquisizione, Herculano si basò sulla documentazione presente nella Biblioteca de Ajuda e nella Torre do Tombo e sulle cronache. Il quadro tracciato risulta certo parziale e incompleto, ma non ha mancato di influenzare in profondità gli studiosi successivi, anche a causa di nuove ricerche d'insieme sul periodo trattato.

(P. DRUMOND BRAGA)

Vedi anche

Giovanni III, re di Portogallo; Inquisizione portoghese; Nuovi Cristiani, Portogallo; Storiografia: Inquisizione portoghese; *Symnicta Lusitana*

Bibliografia

CATROGA 1998, CIDADE 1997, MACEDO 1975, YERUSHALMI 1972

Hernández, Francisca v. Ortiz, Francisco

Hilgers, Joseph - Nacque il 9 settembre 1858 a Kückhoven, presso Aquisgrana. Dal 1876 al 1883 compì regolari studi a Roma. Entrò nella Compagnia di Gesù, trascorrendo quasi un decennio tra due Collegi dell'Ordine, Exaeten (Paesi Bassi) e Ordrupshoj (Danimarca). Come collaboratore dello storico gesuita Franz Beringer, rientrò verso il 1894 a Roma e ne fu espulso nel 1915, in coincidenza con l'entrata in guerra dell'Italia. Morì in Germania, a Emmerich, il 25 gennaio 1918.

Hilgers cominciò la propria carriera scientifica come biografo di Thomas More e Bernardino Ochino. Accanto a Beringer, si volse allo studio della storia delle indulgenze. L'argomento plasmò lo stile dello studioso: rigore e divulgazione, apologia e critica moderata. Lo stesso stile servì a Hilgers per affrontare il problema della storia della censura ecclesiastica. Per controbattere alla critica antipapale, esemplificata dalle ricerche di Franz Heinrich Reusch sull'istituto romano dell'Indice dei libri proibiti, Hilgers venne incontro a un sentire comune degli ultramontani, soprattutto in Germania, che chiedevano delle modifiche urgenti ai meccanismi del controllo librario pontificio, apportate in parte da Leone XIII (*Officiorum ac munerum*, 1898) e dalla nuova redazione dell'Indice (1900), alla quale collaborò anche Hilgers. Per alcuni simboli della non professionalità dei curiali e indirettamente della scarsa capacità di cogliere gli intenti degli autori, il 'vecchio' Indice doveva essere riformato, ridotto e aggiornato, presentando attraverso di esso una Curia romana competente e più attenta ai bisogni dei tempi. Hilgers e gli altri redattori del 'nuovo' Indice espunsero perciò più di ottocento titoli inseriti a partire dal XVII secolo.

Apparso nel 1904 con evidenti finalità apologetiche, il libro di Joseph Hilgers sull'Indice mise sullo stesso piano l'Indice cattolico e le censure comminate dalle Chiese protestanti e dagli Stati. Tre anni dopo Hilgers diede alle stampe un utilissimo compendio delle condanne decretate non dalle Congregazioni, ma con breve pontificio.

(H. SCHWEDT)

Vedi anche

Congregazione dell'Indice; Reusch, Franz Heinrich

Bibliografia

HILGERS 1904, HILGERS 1908, SCHWEDT 2003(a), WOLF 2001(a)

Hinschius, Paul - Figlio di un giurista cattolico, nacque a Berlino il 25 dicembre 1835. Ricevette un'educazione protestante, studiò Giurisprudenza e insegnò come professore di Diritto ecclesiastico nelle facoltà di Diritto ad Halle nel 1863, a Berlino nel 1865, a Kiel nel 1868 e dal 1872 nuovamente a Berlino. Nel 1897 fu nominato dottore *honoris causa* della facoltà teologica dell'Università di Berlino. Fu deputato del Partito nazional-liberale al Parlamento prussiano.

Hinschius fu influenzato dalla scuola storica di diritto canonico. Divenne famoso per la prima edizione storico-critica delle Decretali pseudo-isidoriane (1863), di cui, superando le difficoltà di una complicata tradizione manoscritta, diede un'edizione ancora oggi utile. Frutto delle sue eccellenti conoscenze giuridiche e

canonistiche e della sua padronanza del metodo storico critico fu l'incompiuto *System des katholischen Kirchenrechts* (6 voll. apparsi tra il 1869 e 1897). Vi si affermava in maniera ferma che Stato e Chiesa dovevano essere separati, che lo Stato doveva essere naturalmente l'unica fonte del potere sovrano e che la Chiesa non era altro che un'istituzione di diritto pubblico nello Stato e non fuori di esso.

Le sue eccellenti conoscenze di diritto canonico fecero di Hinschius uno dei più importanti consiglieri del ministro del culto Adalbert Falk (1827-1900), nel periodo del cosiddetto *Kulturkampf*. Hinschius ebbe un ruolo rilevante in molti dei provvedimenti emanati tra il 1872 e il 1875. Il loro graduale ritiro a partire dagli anni Ottanta fu da lui considerato un errore non lungimirante.

La Congregazione dell'Indice si occupò del suo scritto *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche in Preußen. Ihre Verbreitung, ihre Organisation und ihre Zwecke*, apparso a Berlino nel 1874. Papa Pio IX e la Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari ebbero parte maggiore nella denuncia. Consultore deputato all'esame dell'opera fu il redentorista Michael Haringer (1817-1887). Nell'accusa come nel consulto si volle condannare Hinschius come esponente di punta del *Kulturkampf*, ispiratore della legislazione relativa agli Ordini religiosi. Nel 1873, in Prussia, gesuiti e redentoristi erano stati messi al bando. Hinschius riteneva che tutti gli Ordini e le Congregazioni religiose potessero rappresentare un pericolo per il governo, dal momento che dipendevano a tutti gli effetti da uno Stato straniero. Al termine del suo libro egli proponeva una serie di disposizioni che Haringer stigmatizzò duramente: gli Ordini dovevano essere sottoposti a uno stretto controllo statale, per proteggere nei loro diritti i loro stessi membri come sudditi del governo prussiano. Per Haringer tali proposte erano quasi peggiori della totale soppressione degli Ordini. La *Congregatio praeparatoria* del 3 dicembre 1874 condannò senza remore il libro; e la proibizione fu resa pubblica il 18 dicembre dello stesso anno.

Hinschius morì ventiquattro anni dopo a Berlino, il 13 dicembre 1898.

(K. UNTERBURGER)

Vedi anche

Pio IX, papa

Bibliografia

WOLF 2005

Holbach, Paul-Henri Thiry, barone di v. *Illuminismo*

Homem, António - Dottore in Diritto canonico all'Università di Coimbra, sua città natale, António Homem (1564-1624) svolse una prestigiosa carriera all'interno dell'università e nel locale capitolo della cattedrale. Dopo aver assolto le funzioni di confessore ed esaminatore sinodale, nel marzo 1610 ottenne il canonicato dottorale nella cattedrale cittadina. Lo stesso anno fu scelto come professore di Vespro; in precedenza aveva tenuto una cattedra minore di Diritto canonico (1592), quelle di Clementine (1597) e di Decreto (1603). Durante le sue lezioni Homem iniziò a dettare commenti «che contengono sottili e profonde dottrine nell'uno e nell'altro diritto e il suo nome, sebbene orrendo ai posteri, fu sempre conosciuto grazie alla sua vasta cultura». Nel novembre 1614 il *praeceptor infelix*, come fu chiamato in seguito, ricevette l'autorevole incarico di professore di Prima di Diritto canonico, sempre all'Università di Coimbra. Rivestiva ancora quella posizione il 24 novembre 1619, quando fu arrestato dall'Inquisizione di Coimbra con le accuse di sodomia e criptoebraismo. Trasferito a Lisbona poco meno di un mese dopo, Homem fu infine consegnato al braccio secolare dopo la lettura della

sentenza nell'*auto da fé* del 5 marzo 1624 (gli atti processuali sono editi in TEIXEIRA 1895).

Oltre alle discussioni sull'omosessualità, o sulle originalissime pratiche religiose dell'imputato, le accuse mosse contro il dottor Homem (in particolare quella di cripto-ebraismo) sollevano varie questioni politiche e religiose relative alla carriera del personaggio e, più in generale, sul problema dell'antiebraismo del tempo e sulla funzione del Sant'Uffizio come strumento di controllo sociale. Il processo per sodomia fu aperto sulla base di una denuncia presentata al tribunale di Coimbra nel 1619. Trentacinque persone, tra complici e testimoni, denunciarono Homem di aver scambiato effusioni e carezze e di aver consumato atti di masturbazione reciproca con alcuni giovani di età compresa fra 13 e 19 anni. L'accusato ammise di aver commesso azioni immorali, ma non la penetrazione sessuale, sostenendo che «i suoi organi non sono abbastanza potenti per tali atti di sodomia e che circa gli altri peccati l'inquisitore gli aveva assicurato che non era necessario confessarli». L'Inquisizione non riuscì a dimostrare che Homem avesse praticato la 'sodomia perfetta', unico reato di competenza inquisitoriale, poiché alcuni testimoni ritrattarono le proprie dichiarazioni.

Nel processo per cripto-ebraismo, il professore si proclamò ancora una volta innocente. Discendente di nuovi cristiani dal lato paterno, sua nonna aveva abiurato *de levi* presso l'Inquisizione di Coimbra (1574) e il suo stesso arresto fu causato dalla denuncia di tre suoi parenti già prigionieri nelle carceri del Sant'Uffizio. Delazioni successive gli imputarono di essere il capo di un importante gruppo giudaizzante, composto anche da altri membri del capitolo della cattedrale di Coimbra, fra i quali Crispim da Costa, Antônio Dias da Cunha e il matematico André de Avelar, che una volta arrestati testimoniaron anch'essi contro Homem. Nel 1620, a poco meno di un anno dall'inizio del processo, l'inquisitore Simão Barreto de Meneses fu trasferito al tribunale di Lisbona, dove seguì l'imputato, aprendo un'inchiesta per individuare l'eventuale connivenza fra i testimoni incarcerati. Azevedo è arrivato a concludere il contrario, sottolineando la difficoltà di discernere il vero dal falso nelle confessioni relative alle pratiche di gruppo in quanto contraddittorie e condizionate in larga misura dal terrore provocato dal procedimento inquisitoriale.

Agli occhi della piccola società di Coimbra sarebbero dunque passate inosservate le complesse e numerose cerimonie cripto-ebraiche di un gruppo che, secondo le valutazioni degli inquisitori, raccolse in tutto circa 85 persone, compresi membri dell'*élite* del clero locale; un gruppo che fondò persino una confraternita (con priori e tesoriери) consacrata a *são Diogo*, in memoria del martire giudaizzante frate Diogo da Assunção, bruciato vivo dall'Inquisizione il 3 agosto 1603. Le cerimonie condotte da Homem in veste di sommo sacerdote, allestite con paramenti palesemente ispirati all'Antico Testamento, ricordano in parte riti cattolici e in particolare quelli papali. I partecipanti indossavano i loro abiti migliori e, a piedi scalzi, con la testa scoperta, ricevevano la benedizione del professore. Questi si faceva poi baciare l'orlo del vestito o i piedi all'atto di recitare preghiere in latino. Tali incontri, realizzati per celebrare la Pasqua (il *dia grande*) e in corrispondenza di altre festività ebraiche, si avvalevano dell'impiego di un notevole numero di oggetti, tutti provvidenzialmente scomparsi prima del processo: mitre di seta, un lampadario, tavoli coperti da tessuti di seta o merletti, un altare con le immagini di Mosè e di *são Diogo*, una cornetta d'argento e, probabilmente, una bibbia. Le descrizioni di quelle cerimonie, simili a parodie di culti, gli oltre quattro anni di processo (che permisero agli inquisitori di raccogliere poco a poco le testimonianze per condannare Homem) e la totale assenza di segretezza all'interno del carcere del Sant'Uffizio di Coimbra, dove erano imprigionati i delatori, hanno spinto Joaquim Romero Magalhães ad avanzare l'ipotesi, inverificabile, come del resto egli stesso afferma, che si sia trattato di un processo manipolato. L'autore indica comunque varie ragio-

ni per cui gli inquisitori avrebbero potuto vedere nel processo di Homem un'occasione propizia.

Per quanto riguarda la politica interna all'Università di Coimbra occorre sottolineare due aspetti: da un lato, il rancore dell'ex inquisitore Francisco de Meneses, allora rettore e riformatore dell'università (1618-1824), rifiutato per l'incarico di canonico dottorale della cattedrale di Coimbra al momento della selezione in occasione della quale fu nominato Homem; dall'altro, la forte influenza esercitata da quest'ultimo sulla scelta dei partecipanti a concorsi e candidature all'università e nei Collegi di *São Pedro* (dove si era formato il rettore Meneses) e di *São Paulo* (da dove proveniva lo stesso professor Homem). Già condannato nel corso di un'indagine sull'università nel 1616, l'influente Homem, che esercitava il diritto di voto in molti concorsi, fu il principale bersaglio dell'inchiesta condotta da Meneses nel 1619, quando fu «ritenuto notoriamente un uomo che praticava corruzioni in modo pubblico per controllare le cattedre e che, come tale, lo cercano e lo sollecitano i partecipanti ai concorsi, dai quali riceve grosse somme di denaro da distribuire».

Nel capitolo della cattedrale di Coimbra Homem si oppose, inoltre, più volte ai propri colleghi, schierandosi con il locale vescovo-conte in controversie che chiamavano in causa anche l'Inquisizione. Nel 1610 Filippo III offrì il proprio sostegno all'inquisitore generale portoghese, Pedro de Castilho, contro il tentativo del vescovo di Coimbra di limitare il numero dei prebendati della sua cattedrale che continuavano a ricevere lo stipendio mentre servivano il Sant'Uffizio. Homem rimase forse a fianco del vescovo-conte? Peraltro, dal 1598 il capitolo cercava di adottare statuti di purezza di sangue, sebbene alcuni dei suoi membri fossero in realtà nuovi cristiani; il vescovo Afonso de Castelo Branco, a cui Homem era piuttosto legato, prese posizione contro quell'iniziativa. Al contrario, il re appoggiava l'ipotesi e nell'aprile del 1616 ordinò al Consiglio Generale di stilare una lista dei chierici nuovi cristiani condannati in *auto da fé*, in modo da ottenere dal papa la dispensa di questi ultimi dalla cura d'anime e dagli incarichi di insegnamento. Nel 1622, quando il Sant'Uffizio aveva già imposto l'arresto di canonici di origine *conversa*, il requisito della purezza di sangue fu infine stabilito a Coimbra.

In un'ottica più ampia, il Sant'Uffizio, bastione della purezza della fede nel regno, era preoccupato dalla possibilità di un nuovo perdono generale per i nuovi cristiani (un eventuale colpo ulteriore al prestigio dell'istituzione) e cercava così di dare prova che prima del perdono del 1604 «non erano così tanti i colpevoli, né osavano celebrare la legge di Mosè». Si trattava della fase più violenta dell'azione del tribunale, preoccupato di imporre la propria autorità sulla società. Lo scandalo provocato dalla scoperta di una rete così vasta di giudaizzanti all'interno dell'università e del capitolo della cattedrale di Coimbra fu avvertito allora come provvidenziale, e può essere paragonato a quanto sarebbe accaduto con i sacrilegi di Santa Engrácia (1631) e di Odivelas (1671) in Portogallo o del caso del Cristo de la Piedad di Madrid (1632). Tali episodi, se non furono fittizi, furono comunque amplificati o sfruttati dall'Inquisizione e dai difensori degli statuti di purezza di sangue per perseguire i propri fini politici e sociali. Il caso di Coimbra ebbe una risonanza tale che gli inquisitori temettero l'intervento di Roma, e tentarono persino di umiliare i commentatori ortodossi del dottor Homem, come indica Romero Magalhães. Quest'ultimo ha richiamato inoltre l'attenzione sul fatto che i successori nel capitolo di Homem e di Antônio Dias da Cunha (João Álvares Brandão e Pantaleão Rodrigues Pacheco) intrapresero con successo la carriera inquisitoriale fino a raggiungere il Consiglio Generale. Il capitolo di Coimbra, come si è visto, aveva adottato statuti di purezza nel 1622, mentre già l'anno precedente l'università aveva preso a esigere attestati che comprovassero l'assenza di 'macchia' nel sangue dei candidati alla docenza. In conclusione, nelle parole di João Lúcio de Azevedo, «celebre per il suo talento, per la sua cultura giuridica e per la posizione di spicco

fra gli intellettuali portoghesi del tempo, la disgrazia di António Homem fu avvertita come un'espiazione del suo merito, che gli attirò contro tanta ostilità».

Dopo la dispersione del gruppo di Coimbra, la casa in cui si tenevano le riunioni fu demolita, il terreno cosparso di sale e fu eretto un cippo in ricordo del caso. Ma Homem fu commemorato anche in altro modo. A Bahia suo fratello Gonçalo Homem de Almeida, proprietario di una piantagione, nel ricevere la notizia dell'esecuzione avrebbe affermato: «ora è più onorato che mai!». Nella cappella della piantagione avrebbe conservato una raffigurazione di sant'Antonio in memoria del fratello.

(B. FEITLER)

Vedi anche

Coimbra; Inquisizione portoghese; Nuovi Cristiani, Portogallo; Perdoni generali; Sodomia; Sodomia, Portogallo

Bibliografia

ANDRADE 1999, AZEVEDO 1975, MAGALHÃES 1997(a), MOTT 2002, PEREIRA 1993, RODRIGUES 1980(a), TEIXEIRA 1895

Huarte de San Juan, Juan - Nacque attorno al 1529 a San Juan del Pie del Puerto in bassa Navarra (attualmente in territorio basco-francese). In un momento imprecisato degli anni Trenta del Cinquecento si trasferì con la famiglia in Andalusia, stabilendosi a Baeza, città che segnò in modo indelebile il suo risveglio intellettuale e al cui ambiente di intenso fermento spirituale e culturale fu strettamente legato fino alla fine dei suoi giorni. Huarte fece i suoi studi di Arti nel Collegio della Santissima Trinità di Baeza. Juan de Ávila aveva fondato nel 1542 questa università come elemento essenziale della sua proposta di riforma ecclesiale e nucleo di un programma educativo umanistico-cristiano finalizzato a favorire un'armonica crescita delle scienze sacre e di quelle profane con il proposito di trasformare la Corona di Castiglia in una repubblica cristiana. Due dei suoi probabili professori, Hernando de Herrera (1549-1577) e Diego Pérez de Valdivia (1525-1589), furono accusati e processati dal Sant'Uffizio negli anni Settanta del Cinquecento come presunti componenti del gruppo di *alumbrados* di Úbeda e Baeza. Huarte compì successivamente studi di Medicina nell'Università di Alcalá, dove ottenne i gradi di *bachiller* (1555) e di dottore (1559), in una facoltà che all'epoca rappresentava un centro eminente dell'umanesimo medico europeo. Il suo percorso biografico quasi si perde completamente a partire dalla fine degli studi medici fino agli inizi degli anni Settanta, quando assunse la carica di medico titolare di Baeza (1571-1575) e di Sigüenza (1576); responsabilità quest'ultima che ebbe contemporaneamente alla titolarità della cattedra di Medicina dell'Università di Sigüenza. Trascorse la sua vita successiva al 1576 di nuovo a Baeza, dove morì intorno al 1588.

L'*Examen de Ingenios para las Ciencias* (1575), la sua unica opera conosciuta e che gli conferì fama universale, offre uno studio sistematico delle diverse attitudini intellettuali ('ingegni' o 'abilità naturali') che a suo giudizio rendevano capaci gli uomini dell'apprendimento e dello studio delle discipline oggetto delle diverse professioni ('scienze'). Basata sulla dottrina dei temperamenti di Galeno, la teoria degli ingegni di Huarte sottolinea il ruolo determinante della natura nello sviluppo degli ingegni, conferendo all'educazione un ruolo meramente sussidiario. Huarte sistematizzò e riformulò in forma creativa tale dottrina nell'ambito del galenismo umanistico e, grazie alla sua fortuna editoriale, poté fornire una compiuta risposta alle istanze socio-politiche della monarchia ispanica controriformista di Filippo II e, più in generale, delle élites europee dell'Antico Regime. In effetti, tra i secoli XVI e XVIII, l'*Examen* venne ripetutamente ristampato in castigliano (quattro volte nella Penisola iberica, tra il 1578 e il 1581, e altre sei nei Paesi Bassi, tra il 1591 e il 1702) e anche tradotto in francese, ita-

liano, inglese, latino, olandese e tedesco. Dopo l'inserimento nel catalogo inquisitoriale dei libri proibiti in Portogallo (1581) e negli Indici dei libri proibiti (1583) ed espurgati (1584) del cardinale Gaspar de Quiroga, Huarte preparò una nuova edizione (1594) in cui, oltre ad introdurre tutte le modifiche necessarie per eludere la condanna inquisitoriale, ampliò notevolmente il contenuto della *editio princeps*. Da questa nuova edizione dipendono altre quattro ristampe castigliane dell'*Examen*, che furono pubblicate in altrettante città spagnole tra il 1603 e il 1688, in contrasto con le sei già menzionate edizioni castigliane apparse nei Paesi Bassi tra la fine del XVI secolo e gli inizi del XVIII, e tutte dipendenti dalla prima edizione, che riuscirono ad eludere la censura inquisitoriale castigliana.

L'organicismo radicale della sua teoria degli ingegni portò Huarte ad interpretare le opere dell'anima razionale strettamente in termini di complessione – a partire dalle quattro qualità primarie costitutive del temperamento. Huarte non ignorava i delicati ostacoli teologici che la sua teoria avrebbe potuto suscitare e tentò di risolverli nel settimo capitolo dell'*Examen* («Dove si mostra che anche se l'anima razionale ha bisogno del temperamento delle quattro qualità primarie, così per stare nel corpo come per discorrere e ragionare, che non per questo si inferisce che è corrottile e mortale»). Nel suo impegno per rendere compatibile il suo estremo naturalismo corporalista con le esigenze dottrinali del cattolicesimo posttridentino, Huarte ammetteva lo studio separato e indipendente dell'anima a seconda che si affrontasse a partire dalla filosofia naturale o dalla teologia scolastica. Ma il suo ragionamento – così evocativo della 'doppia verità' averroista – si scontrò con la censura inquisitoriale, e Huarte dovette sopprimere integralmente questo capitolo della nuova edizione del 1594. Per ragioni simili fu anche costretto a sfumare le sue tesi localistiche relative alla memoria e all'immaginazione, a correggere diversi passaggi in cui sosteneva che i bruti possedevano certe qualità intellettuali e morali, che il temperamento condizionava in certa misura il libero arbitrio umano, e che Dio faceva una scelta previa al momento di ripartire i doni secondo la disposizione e le qualità naturali di ciascun individuo; così come a sopprimere la descrizione del temperamento di Cristo con cui aveva concluso l'*editio princeps*.

(J. ARRIZABALAGA)

Vedi anche

Alumbradismo; Antropologia; Averroismo; Censura libraria; Juan de Ávila, santo; Medicina

Bibliografia

DUCHÉ-GAVET 2003, HUARTE DE SAN JUAN 1989, ILI, IRIARTE 1939, SÁEZ 2000

Hudal, Alois - Consultore del Sant'Uffizio, nacque a Graz, in Austria, il 31 maggio 1885 e morì a Roma il 13 maggio 1963. Dopo gli studi di teologia, l'ordinazione sacerdotale e una breve attività pastorale, nel 1911 Hudal conseguì a Graz il dottorato in Teologia. Nello stesso anno giunse a Roma come membro del Collegio di Santa Maria dell'Anima. Terminò i suoi studi presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma nel 1913, con il conferimento del titolo dottorale; l'anno seguente, a Graz, ottenne la *venia legendi* in Scienze bibliche e veterotestamentarie. Come vicereggente del Seminario sacerdotale di Graz (1913-1916) si occupò delle Chiese orientali, ma i progetti per una cattedra di Teologia, storia e liturgia delle Chiese greco-slave fallirono. Nel 1919 divenne professore straordinario di Studi di Antico Testamento a Graz e nel 1923 ordinario. In questo periodo fondò a Graz la società Leo («per il lavoro culturale cristiano») e diede inizio alle Giornate Cattoliche nella Steiermark. Nel febbraio del 1923 tornò a Roma come vice-rettore e rettore del Collegio di Santa Maria dell'Anima. Nel 1933

Hudal venne chiamato come vescovo titolare di Ela, su proposta del cardinale segretario di Stato Eugenio Pacelli.

Dal 1930 fino alla sua morte fu consultore del Sant'Uffizio. In tale ruolo produsse un gran numero di perizie (circa 100-200 all'anno), concernenti per lo più questioni matrimoniali e in molti casi anche la censura di libri. Un ruolo importante Hudal lo giocò nella vicenda di una possibile condanna formale del nazionalsocialismo. Dall'inizio degli anni Trenta si occupò dell'atteggiamento della Chiesa nei confronti della modernità e dei nazionalismi. Pubblicò, tra l'altro, *Die deutsche Kulturarbeit in Italien* (1934), *Ecclesiae et nationi. Katholische Gedanken in einer Zeitenwende* (1934), *Rom, Christentum und deutsches Volk* (1935), *Der Vatikan und die modernen Staaten* (1935), *Deutsches Volk und christliches Abendland* (1935), *Das Rassenproblem* (1936), *Nietzsche und die moderne Welt* (1938), *Die Grundlagen des Nationalsozialismus. Eine ideengeschichtliche Untersuchung von katholischer Warte* (1936).

Fin dal 1933 Hudal mise in guardia dal nazionalsocialismo ideologico, distinguendolo dal movimento politico. Il primo appariva al prelato austriaco come una sorta di bacino collettore di tutte le eresie contemporanee, soprattutto dell'ideologia della razza, del totalitarismo statuale e del nazionalismo esasperato. Nel Sant'Uffizio Hudal impose – andando incontro a diverse resistenze – la messa all'Indice del *Mito del ventesimo secolo* (*Der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts*) di Alfred Rosenberg, 'Bibbia' del nazionalsocialismo ancor più del *Mein Kampf* di Adolf Hitler. I tentativi di Hudal di far mettere all'Indice altri scritti di nazionalsocialisti (come l'*Handbuch der Judefrage* di Theodor Fritsch) e l'opera di Friedrich Nietzsche naufragarono, così come gli interventi insistenti per la pubblicazione di un 'Sillabo degli errori nazionalsocialistici' (fu preparato tra il 1934 e il 1936, ma non pubblicato). Per giungere a una chiarificazione dei rapporti tra nazionalsocialismo e cattolicesimo egli ritenne utile stilare l'opera *Die Grundlagen des Nationalsozialismus*. Hudal era certo consapevole del duplice obiettivo politico del suo scritto. Già nell'ottobre del 1934 egli riferì a Pio XI i suoi progetti e la speranza di giungere a rompere il fronte interno del nazionalsocialismo per favorire una sua conciliazione con la Chiesa. Tuttavia il papa rispose in maniera negativa. Quando nel 1936 l'opera fece la sua comparsa, Pio XI fu molto contrariato, nonostante il libro di Hudal fosse quasi interamente un duro e polemico rifiuto dell'ideologia nazionalsocialista. Si arrivò persino a ventilarne la messa all'Indice. Se la condanna non si concretizzò, ciò fu dovuto probabilmente alla paura del segretario di Stato Eugenio Pacelli (poi papa Pio XII) per l'eco che essa avrebbe provocato e per le possibili conseguenze politiche. In Germania Hudal era considerato come una sorta di «cavallo di Troia [...] per cavare al nazionalsocialismo i suoi denti avvelenati». Propiziando nel 1937 la messa all'Indice de *Il razzismo* di Giulio Cogni, egli vide un rafforzamento della sua posizione. In Cogni Hudal individuò infatti il tentativo di 'contagiare' il fascismo italiano con il razzismo e il neopaganesimo nazista.

Nonostante queste sue intenzioni Hudal fu considerato un simpatizzante del nazionalsocialismo e le sue iniziative furono giudicate inopportune dalla Curia romana. Nel 1945 Hudal perse per motivi politici il suo incarico di professore a Graz. Alla sua immagine negativa contribuì il coinvolgimento nell'operazione Odessa, grazie alla quale diversi nazisti riuscirono a sfuggire alla giustizia degli Alleati. Nel 1952 la Segreteria di Stato prese le distanze da Hudal che dovette lasciare il suo incarico di rettore del Collegio romano di Santa Maria dell'Anima. Protetto dal cardinale Alfredo Ottaviani, conservò fino alla morte la carica di consultore del Sant'Uffizio.

(D. BURKARD)

Vedi anche

Antigiudaismo, antisemitismo; Cogni, Giulio; Nazismo; Ottaviani, Alfredo; Pio XI, papa; Pio XII, papa; Razza

Bibliografia

BURKARD 2005, BURKARD 2007, HUDAL 1976, ICKX 2002, LÄTZEL 2003, LANGER 1995, LIEBMANN 1988

Huesca, Durand de - Il cronista tolosano Guillaume de Puy-laurens riferisce nella sua cronaca di un colloquio che si tenne a Pamiers nel 1207 tra Diego de Osma (amico e collaboratore del futuro san Domenico) e un gruppo di valdesi, di cui dice che «discutevano molto intensamente» contro i catari: «L'arbitro [...] scelto dalle due parti [...] diede loro torto, e alcuni di loro [...] si recarono alla Sede Apostolica e fecero penitenza, con la licenza di vivere sotto una regola. Durand de Huesca fu il loro priore e compose alcuni scritti contro gli eretici». In effetti, nel 1208 Innocenzo III confermò a Durand e ai suoi compagni la missione apostolica. Nacque così un nuovo ordine: i 'poveri cattolici'. Come tale, esso sopravvisse fino al 1256, quando fu accorpato agli eremiti di sant'Agostino.

Nel 1959 Antoine Dondaine rinvenne due testi riconducibili a Durand de Huesca: l'uno anteriore alla sua conversione, l'altro posteriore, contenente l'esordio di un trattato presumibilmente cataro. Conosciamo la professione di fede di Durand. Per molti aspetti essa è riconducibile a quella di Valdo di Lione.

(J. DUVERNOY)

Vedi anche

Catari; Valdo e valdismo medievale

Bibliografia

DONDAINE 1959, DUVERNOY 1974, DUVERNOY 1999, PIERRON 1911

Hume, David - Pur rifiutando lo scetticismo radicale che aveva caratterizzato alcune correnti di pensiero, razionaliste e libertine, nell'Europa della prima età moderna, nel *Treatise of Human Nature* (1739) il filosofo scozzese David Hume (1711-1776) coniugò un metodo di matrice scettica con le estreme implicazioni dell'epistemologia empiristica e giunse alla conclusione che non fosse possibile sostenere, su fondamenti razionali, la credenza nell'esistenza di un mondo retto da leggi scientificamente esatte e universalmente valide. Egli negò anche che i principi che guidano l'azione umana potessero essere legittimati in modo razionale, così da assumere validità universale, e sostenne piuttosto che gli esseri umani valutano come buona o cattiva un'azione a seconda che sia favorevole o meno agli interessi comuni dell'umanità. Anche per le conclusioni scettiche del suo pensiero, tutte le opere di Hume furono inserite nell'Indice dei libri proibiti con decreto del 19 gennaio 1761, confermato da un successivo decreto nel 1827. Alcuni degli scritti del pensatore scozzese furono tuttavia cancellati dall'Indice nel 1900: si tratta in particolare di *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), all'Indice nel 1761, e della *History of England* (1754-1762), iscritta all'Indice nel 1827. Tuttavia più che le dottrine epistemologiche o le indagini storiche, furono soprattutto le analisi su temi religiosi che esposero il filosofo scozzese alle ire dell'Inquisizione. Nei *Dialogues Concerning Natural Religion*, composti fra il 1749 e il 1751 ma pubblicati postumi nel 1779, Hume negò che si potesse dimostrare l'esistenza di Dio *a posteriori*, partendo dalla constatazione di un presunto ordine dell'universo, e dunque confutò l'«argomento del disegno» proposto dai teisti. D'altra parte, egli ribadì e corroborò la confutazione lockeana dell'innatismo: di conseguenza, egli negò anche che fosse possibile dimostrare l'esistenza di Dio *a priori*, cioè in base a nozioni innate nella natura umana e riguardanti l'esistenza di un ente supremo, e dunque confutò la dottrina della religione naturale, affermata da vari deisti. Inoltre in *The Natural History of Religion*, pubblicata nel 1757, sulla scia dei pensatori libertini del Seicento

e del primo Settecento, Hume elaborò un'interpretazione del tutto naturalistica della storia delle religioni positive, attribuendo le origini e gli sviluppi di queste a fattori meramente storici, psicologici, sociali, politici e culturali, cioè a fattori esclusivamente umani, e non soprannaturali. Egli criticò apertamente le religioni monoteistiche, ritenendole più intransigenti e meno tolleranti rispetto ai politeismi, e ritenne che il cristianesimo cattolico fosse ridiventato politeista attraverso il culto dei santi e di altre figure sacre; d'altronde il cattolicesimo, per Hume, era ben lontano dal riscoprire la tolleranza che aveva caratterizzato gli antichi politeismi; anzi, la dottrina e le istituzioni cattoliche si erano attestate su posizioni sempre più rigide, promuovendo le persecuzioni dell'Inquisizione.

(D. LUCCHI)

Vedi anche

Deismo; Inghilterra, età moderna

Bibliografia

HUME 1971, HUME 1975-, ILI, SANTUCCI 1971

Hus, Jan - Nato intorno al 1371 a Husinec presso Prachaticze (da cui probabilmente Hus, che in ceco significa 'oca'), fu studente a Praga nel 1390, baccelliere in Filosofia nel 1393 e *magister in artibus* nel 1395. Furono anni particolarmente vivaci per l'ambiente universitario; la disputa politica e dottrinale tra realisti (gli studenti della nazione ceca) e nominalisti (della nazione tedesca) assunse a Praga una forte impronta nazionalistica. Al di fuori dell'*Universitas Carolina* di Praga si era affermato un gruppo di riformatori boemi, sotto la guida del carismatico predicatore Jan Milíč di Kromerž, impegnato in un programma di lotta all'immoralità ecclesiastica in vista di un ritorno alla povertà apostolica. La scuola di Jan Milíč (prigioniero nel 1368 nelle carceri dell'Inquisizione a Roma per avere pubblicamente denunciato l'immoralità del clero e, al ritorno a Praga, fondatore della Nuova Gerusalemme, una comunità di fedeli dediti alla vita povera e alla comunione quotidiana non estranea ad attese millenaristiche) era stata chiusa, e le *Regulae Veteris et Novi Testamenti* del suo discepolo Mattia da Janov erano state sottoposte a pesante censura. Durante gli anni della formazione universitaria Hus si avvicinò all'ambiente praghese ispirato da Milíč (morto nel 1374 ad Avignone dove era stato convocato per essere processato). Nel 1392, finanziata da due borghesi, sorgeva dalle ceneri della Nuova Gerusalemme (diventa nel frattempo Casa del Pane) la Cappella di Betlemme, destinata a luogo di culto autonomo dalla Chiesa. Hus fu invitato a predicarvi nel 1402 (era stato ordinato sacerdote nel 1400) e proprio nella Cappella di Betlemme e a partire dalla predicazione di Hus (in lingua nazionale e non in latino) vennero definite le linee della dottrina e, più in generale, della causa boema. Fu grazie alla laboriosa opera di trascrizione svolta dai seguaci della Cappella di Betlemme che il principale scritto di Hus, il *De Ecclesia*, ebbe modo di circolare e di avere diffusione.

La vicenda biografica e la concezione ecclesiologica di Hus si iscrivono e traggono significato entro il contesto del Grande Scisma d'Occidente, che, nel 1409, era giunto allo 'scandalo' dei tre papi: romano (Gregorio XII), avignonese (Benedetto XIII), 'pisano' (Alessandro V). Sulle sue posizioni influirono profondamente gli scritti del realista inglese John Wyclif († 1384). Benché divergenze politiche, filosofiche e teologiche (in particolare sulla dottrina dell'eucaristia) distinsero la posizione del predicatore boemo da quella del riformatore inglese, il percorso inquisitorio che portò Hus dinanzi ai giudici del Concilio di Costanza ebbe inizio proprio dalle condanne delle opere di Wyclif da parte dell'*Universitas Carolina* sotto la pressione della fazione universitaria dei nominalisti tedeschi. La questione precipitò quando nel 1408 la fazione tedesca si spinse a coinvolgere Roma nel dissidio, sino ad allora consumatosi entro le mura dell'università, con gli studenti realisti

della nazione ceca. Gli scritti di Wyclif vennero condannati, fu vietata qualunque critica al clero e la predicazione nella lingua nazionale, prescrizioni, l'una e l'altra, che andavano a colpire direttamente Hus e la sua attività di predicatore alla Cappella di Betlemme. A ciò si aggiunga il duro scontro tra il re di Boemia, Venceslao IV, e l'arcivescovo di Praga Zbynek in merito alla questione dei papi dello Scisma. Anche se Hus, fino ad allora, si era mantenuto neutrale, l'aperta ostilità dell'arcivescovo (che appoggiava il romano Gregorio XII) si tradusse nel proibirgli l'esercizio sacerdotale. Ottenne però l'appoggio dell'Università di Praga: il re con il decreto di Kutná Hora (1409) assecondò le tendenze nazionalistiche e riformatrici della nazione universitaria ceca, la quale ottenne l'elezione a rettore di Hus. Nello stesso anno però l'arcivescovo di Praga Zbynek e l'inquisitore Maurizio Rvačka avviarono il processo di eresia contro Hus, e poco dopo (1409-1410) una bolla di Alessandro V autorizzò i provvedimenti contro il predicatore.

Fu Giovanni XXIII (Baldassarre Cossa, antipapa 'pisano'), succeduto ad Alessandro V, a confermare il bando di Hus da Praga mentre Venceslao IV interveniva a sostegno del riformatore. Convocato a Roma per giustificare la propria posizione, Hus rifiutò l'obbedienza, coerente sin da questa scelta con l'idea di autorità che andrà a esporre nel *De Ecclesia*. Nel marzo del 1411 Zbynek bandì Hus da Praga, Venceslao rispose con la confisca di alcuni beni ecclesiastici, e l'arcivescovo replicò, nel giugno successivo, con l'interdetto sulla città. Un collegio fu appositamente approvato da Venceslao per porre fine alla vicenda; Hus fu affrancato dall'obbligo di presentarsi a Roma; Zbynek morì poco dopo.

Hus non mitigò i toni della polemica contro il clero e durante una disputa universitaria (17 giugno 1412) denunciò l'immoralità del commercio delle indulgenze vendute per finanziare la crociata contro Ladislao di Napoli voluta da Giovanni XXIII. Tre studenti seguaci di Hus (che saranno ricordati nel *De Ecclesia*) gridarono allo scandalo durante la celebrazione di una messa e furono decapitati sulla piazza del Municipio della città vecchia. Perso l'appoggio del re coinvolto nell'affare delle indulgenze, Hus poteva contare solo sul sostegno della Cappella di Betlemme e del Collegio di studi giuridici della Rosa Nera, il che lasciava poche speranze alla causa dei riformatori boemi. Nell'estate del 1412 il cardinale Pietro degli Stefaneschi lanciava la scomunica su Hus.

Con l'*Appello a Gesù Cristo* del 12 ottobre, Hus affidava la propria causa a Dio: nella sentenza di morte pronunciata tre anni dopo, l'*Appello* verrà espressamente citato, evidente atto di fede in Dio e di sfida a una gerarchia ecclesiastica considerata illegittima. Lasciata Praga, Hus si dedicò alla predicazione nelle campagne mantenendo un'intensa attività epistolare con il gruppo della Cappella di Betlemme, come testimoniato dalle *Lettere*. Nel 1413 completò il *De Ecclesia*, l'opera dalla quale verranno tratti la maggior parte degli articoli che lo porteranno al rogo. Nel 1414 l'imperatore Sigismondo garantì a Hus sulla parola un salvacondotto per Costanza dove doveva discutere le proprie posizioni. Invitato a un colloquio amichevole da Pierre d'Ailly (capo della fazione avversa), Francesco Zabarella e Jean Gerson, Hus fu proditoriamente arrestato il 17 novembre. Ottenne la possibilità di difendere le proprie opinioni il 5 giugno, tuttavia durante questo primo interrogatorio non gli venne concessa la parola; nelle successive sedute del 7 e dell'8 giugno, Hus si mostrò risoluto nel non accordare valore alla gerarchia ecclesiastica come a qualunque potere estraneo alla legge evangelica. Riconosciuto colpevole di eresia, non accettò di ritrattare e il 6 luglio 1415 fu condannato al rogo.

I trenta articoli incriminati, presentati a Hus in carcere dagli inquisitori il 18 giugno e poi ripresentati il 6 luglio per la condanna definitiva, sono quasi tutti tratti dal *De Ecclesia* e riguardano le sue concezioni di Chiesa, di verità e di obbedienza (alcuni articoli, decontestualizzati dall'opera, travisavano o forzavano il significato originario). La sentenza pronunciata dal Concilio di Costanza, che dichiara Hus eretico e predicatore di errori ed eresie condannati dalla Chiesa romana, recita: «Egli [Hus] ha inoltre disprezzato le

chiavi della Chiesa e le censure ecclesiastiche persistendo in esse, con animo indurito, e scandalizzando molto i fedeli con la sua pertinacia, avendo interposto appello a nostro Signore Gesù Cristo, come al supremo giudice, ignorando la mediazione della Chiesa, nel quale ha introdotto molte falsità, ingiurie ed espressioni scandalose, con disprezzo della sede apostolica, delle censure ecclesiastiche e delle chiavi». Il disprezzo per le censure e la mediazione ecclesiastica rispondevano a esigenze filosofiche ed etiche, che Hus aveva elaborato entro una dottrina dal forte valore sociale che contemplava per il fedele la sola obbedienza al Vangelo, pietra di paragone per misurare ogni altra legge umana. Quando la legge dell'uomo obbliga a un comportamento differente da quello indicato dal Vangelo la disobbedienza è lecita: disobbedire a Dio per obbedire all'uomo è atto anticristiano. Il Vangelo è la parola di Cristo e questa, a giudizio di Hus, coincide con la verità; una verità che incide profondamente sulla condotta sociale. Da realista, Hus elaborò un concetto di verità che rimandava direttamente ed esclusivamente alla figura di Cristo, mediatore tra Dio e l'uomo e incarnazione della verità increata. Di qui la scelta di disobbedire al divieto di predicazione impostogli dall'autorità ecclesiastica nel 1410: Dio non impedirebbe mai a un predicatore di diffondere il vero; dunque il divieto di predicazione è anticristiano (art. 19), pertanto non va accordata alcuna obbedienza ad esso (art. 17). Entro questa

riflessione si colloca il concetto di Chiesa universale, vale a dire di assemblea dei predestinati alla salvezza (art. 1). La Chiesa ha un unico e solo capo: Cristo. Pietro fu un esempio di vita per le prime comunità cristiane, ma non è il capo della Chiesa universale (art. 7) che sopravvivrà al Giudizio. E se Pietro non fu capo universale, ma solo guida di alcune, particolari, comunità e in un tempo preciso, neppure il papa può essere capo della Chiesa universale, ma semplicemente la guida di una Chiesa particolare e a condizione che emuli Pietro, nella fede come nelle opere (art. 12) (CCED).

Accanto alla vicenda di Jan Hus si consuma quella di Girolamo da Praga (Jeroným Pražský), giunto a Costanza nella primavera del 1415 per chiedere all'imperatore la liberazione dell'amico; imprigionato, fu anch'egli condannato al rogo il 30 maggio 1416. Del suo martirio resta l'importante testimonianza di Poggio Bracciolini.

(A. COMI)

Vedi anche

Boemia; Conciliarismo; Concilio di Costanza; Wyclif, John

Bibliografia

ALBERIGO 1978, CCED, DE VOOGHT 1960, HUS 1956, HUS 1972, HUS 1974, MOLNAR 2004, PALACKÝ 1869

Iconografia v. *Arti figurative: la rappresentazione*; INSERTO ICONOGRAFICO

Idolatria - Secondo la codificazione canonica settecentesca del francescano Lucio Ferraris la superstizione è di natura duplice: può essere *ratione rei cultae* (l'adorazione tributata ad un Dio falso ovvero a creature e oggetti) e *ratione cultus* (il culto improprio, superfluo o sconveniente tributato al vero Dio: *cultus falsi, cultus superflui, cultus indecentis*). Il primo tipo, la superstizione *ratione rei cultae*, si suddivide a sua volta in cinque categorie: idolatria, magia, divinazione, vana osservanza e maleficio.

L'idolatria ha a sua volta natura triplice: l'idolatria 'perfetta' si verifica quando il culto al falso Dio o a creature proviene sia da *existimatio* sia da *affectus*, ossia quando operano contestualmente l'intelletto e la volontà: l'intelletto riconosce la divinità nelle creature oggetto di culto e la volontà muove il soggetto alla loro adorazione. È la tipologia più grave di reato, che si coniuga sempre all'infedeltà. Dà origine ad un duplice peccato mortale, la *infidelitas contra fidem* e la *superstitio contra religionem*, dal quale si può venire assolti solo da confessore avente speciale facoltà di assolvere dall'eresia.

Nella seconda specie, l'idolatria 'ordinaria', concorre l'*affectus*, ma non l'*existimatio* della divinità, sia l'*affectus*. In questo caso il culto al falso Dio o alla creatura è prodotto esclusivamente dal timore dei tormenti e della morte potenzialmente originati dall'idolo; si tratta di un grave peccato mortale contro l'obbligo di professione della fede, da cui può comunque assolvere qualunque confessore legittimo. Nel suo celebre trattato *Disquisitionum magicarum libri sex* (1599), il gesuita fiammingo di origine spagnola Martín Del Río distingueva da parte sua tra idolatria espressa, «quando cultus Deo debitus clare et deserte transfertur in creaturam», e idolatria tacita o implicita, la quale non consiste in un culto aperto verso creature bensì in un patto con il demonio dal quale il soggetto spera di conseguire benefici.

La terza e ultima specie è l'idolatria *externa et simulata*, in cui mancano sia l'*existimatio* della divinità, sia l'*affectus*. In questo caso il culto al falso Dio o alla creatura è prodotto esclusivamente dal timore dei tormenti e della morte potenzialmente originati dall'idolo; si tratta di un grave peccato mortale contro l'obbligo di professione della fede, da cui può comunque assolvere qualunque confessore legittimo. Nel suo celebre trattato *Disquisitionum magicarum libri sex* (1599), il gesuita fiammingo di origine spagnola Martín Del Río distingueva da parte sua tra idolatria espressa, «quando cultus Deo debitus clare et deserte transfertur in creaturam», e idolatria tacita o implicita, la quale non consiste in un culto aperto verso creature bensì in un patto con il demonio dal quale il soggetto spera di conseguire benefici.

Il periodo compreso tra il XIV e il XV secolo fu lo snodo fondamentale che permise alla scienza teologica di modificare la visione del demonio fornita dalla prima scolastica e quindi lo statuto della magia nera e della stregoneria. Se in precedenza il diavolo era visto come l'antitesi del bene che insegnava agli uomini l'odio invece dell'amore, soprattutto con Jean Gerson il diavolo diventa l'antitesi di Dio, cui alcuni uomini possono tributare culto e venerazione. In questo passaggio dalla *sorcery* alla *witchcraft*, il patto con il demonio era alla base sia del collegamento tra la pratica della magia nera con l'adorazione del diavolo, sia dell'identificazione del mago con l'eretico e l'apostata, dato che questi rinnegava Dio e la fede cristiana. Una risoluzione della facoltà teologica di Parigi del 1398 statuiva che tutti coloro che praticavano magie, benefiche o malefiche che fossero, erano da ritenersi colpevoli di idolatria. Proprio nel periodo basso-medievale venne d'altra parte costruendosi lo stereotipo dell'eretico come un adoratore segreto, notturno

e sessualmente promiscuo del diavolo, attributi che – man mano che le eresie vennero meglio conosciute – si andarono trasferendo sul mondo dei maghi e delle streghe.

In età moderna, il Sant'Uffizio rivendicò la propria competenza sui casi più gravi di divinazione, in cui era ravvisabile l'eresia manifesta. Per il domenicano Bernardo da Como, ad esempio, «divinatio tunc sapit haeresim manifeste [...] quando circa aras idolorum nefarie prave preces emittuntur, sacrificia offeruntur, daemones consuluntur, eorum responsa suscipiuntur». O quando i fedeli si rendono sospetti «propter sortes exercendas», o divinano «cum corpore vel sanguine Christi», o fanno sortilegi «ut possint habere responsa, puerum rebaptizant, vel his similia». Anche il giurista cremonese Cesare Carena, nel suo *Tractatus de modo procedendi in causis S. Officii* (1636), prevedeva una serie nutrita di casi in cui il sortilegio era da considerarsi come ereticale (abuso dei sacramenti, richiesta al Demonio di grazie che solo Dio può dispensare, adorazione del diavolo, ecc.).

Per estensione qualsiasi religione non cristiana venne ritenuta idolatria in quanto adorazione di un falso Dio. Nella prima fase (insulare) della scoperta e conquista del Nuovo Mondo, gli idoli delle popolazioni autoctone furono distrutti e sostituiti dai simboli della religione cristiana, ma in generale quegli *indios* furono considerati come privi di civiltà e quindi anche di religione. Fu dopo l'incontro degli spagnoli con culture più complesse ed organizzate, in particolare dopo la conquista del Messico da parte di Hernán Cortés, che l'idolatria indigena divenne una 'patente di civiltà', il prodotto di società complesse, ricche e soprattutto demoniache, un perfetto alibi per la conquista militare. In generale, il reato di idolatria venne sottratto in territorio americano alla giurisdizione del Sant'Uffizio, in virtù del fatto che gli *indios* erano neofiti e non era per lo più reputato opportuno utilizzare nei loro confronti metodi di correzione troppo duri (così avvenne anche in Brasile). In Messico, tuttavia, durante il lungo periodo coloniale, sorsero continui conflitti di competenza fra il tribunale del Sant'Uffizio e l'Inquisizione ordinaria 'per indigeni' (episcopale). Con l'avanzare del Seicento, grazie ad autori come il gesuita Athanasius Kircher, si impose un punto di vista 'missionario' in virtù del quale l'universo della magia veniva 'sfoltito' e razionalizzato, nella direzione di una progressiva eliminazione dell'idolatria. I prodigi prima attribuiti a demoni o a divinità pagane vennero sempre più ricondotti a fenomeni naturali, sebbene di oscura o difficile spiegazione.

(P. BROGGIO)

Vedi anche

Africa; Brasile; Cartagena de Indias; Goa; *Indios*; Lima; Messico; Patto con il demonio; Sortilegio; Superstizione

Bibliografia

BERNAND-GRUZINSKI 1988, CARENA 1636, DEL RIO 1603, FERRARIS 1885-1892, GUARNIERI CALÒ CARDUCCI 2007, LEVACK 1987, PASTINE 1978, RATEGNO 1584, ZAMBELLI 1996

Ignazio di Loyola, santo - Il fondatore della Compagnia di Gesù nacque probabilmente a Loyola nel 1491 da una famiglia della piccola nobiltà basca e morì a Roma nel 1558. Al battesimo gli fu

imposto il nome di Iñigo e solo molto più tardi, quando si trovava a Parigi, egli decise di cambiarlo in Ignazio. Trascorse la sua prima giovinezza a corte, presso Juan Velázquez de Cuéllar, tesoriere capo della corte imperiale e poi al servizio del duca di Nájera in Navarra. Passato a pieno servizio alla vita militare, venne gravemente ferito a una gamba nell'assedio portato dai francesi a Pamplona (1521) e costretto a trascorrere un lungo periodo di inattività durante il quale, grazie alla lettura della *Legenda aurea* di Jacopo di Varagine e della *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia, «arrivò a conoscere la diversità degli spiriti che si agitavano in lui, l'uno del demonio e l'altro di Dio» (IGNAZIO DI LOYOLA 1966: 23) meditando di votarsi alla vita religiosa. Con l'idea di intraprendere un viaggio di pellegrinaggio in Terra Santa, Ignazio si fermò a Manresa dove iniziò un vero e proprio cammino spirituale all'insegna dell'ascesi più severa e scrisse una prima bozza degli *Esercizi spirituali* – espressione tra le più significative della spiritualità cattolica cinquecentesca – incentrati su un sistema di preghiera e di azioni basato sull'esame di coscienza, sulla preghiera, sulla confessione e sulla comunione almeno ogni otto giorni e sulla necessaria presenza di un direttore spirituale. Al soggiorno a Manresa risalgono inoltre le illuminazioni divine che contribuirono ad attirare su di lui il sospetto di appartenere all'ambiente *alumbrado*.

Intrapreso nel 1523 il primo pellegrinaggio in Terra Santa, durante il viaggio Ignazio maturò la decisione di votarsi all'aiuto delle anime optando così per una vita di apostolato attivo. Ritornato in Spagna, iniziò a seguire i corsi universitari ad Alcalá (1526-1527) ma avendo contestualmente iniziato «a dare esercizi spirituali e a spiegare la dottrina cristiana» (IGNAZIO DI LOYOLA 1966: 65) suscitò l'attenzione dell'Inquisizione, convinta che egli, nel suo insistere sulla necessità di un forte rinnovamento spirituale e sul valore dell'orazione mentale, avesse delle idee pericolosamente vicine all'*alumbradismo*. Loyola fu per due volte sottoposto a indagine senza che ne seguisse alcuna condanna, ma passati alcuni mesi fu imprigionato per quarantadue giorni e venne interrogato da Juan Rodríguez de Figueroa, vicario dell'arcivescovo di Toledo, interessato a indagare anche sul rapporto di direzione spirituale che lo legava a donna Teresa de Cárdenas. Ignazio uscì dal carcere senza alcuna condanna per eresia ma fu imposto a lui e agli studenti che gli si erano riuniti attorno «che non parlassero per quattro anni di cose della fede, finché non fossero progrediti negli studi, perché non sapevano di lettere» (IGNAZIO DI LOYOLA 1966: 70). Tra il 1526 e il 1527 subì in Spagna quattro processi inquisitoriali: tre ad Alcalá e uno a Salamanca. Spostatosi infatti in quella città, Ignazio fu nuovamente incarcerato a causa della presunta eterodossia degli *Esercizi*. In questo caso, le accuse si concentrarono soprattutto sulla pratica della comunione e confessione frequente, sostenuta da Ignazio in sospetta consonanza con le idee di Juan de Ávila (anche lui ad Alcalá tra il 1526 e il 1527), destinato a subire le medesime accuse nel processo intentatogli alcuni anni dopo dal tribunale di Córdoba. Ignazio venne comunque scagionato da ogni accusa anche in questo processo, ma gli fu vietato di esprimersi in merito a ciò che egli reputava peccato veniale e peccato mortale senza prima avere approfondito gli studi teologici, il che lo spinse a partire per Parigi al fine di frequentare i corsi della Sorbonne.

Quelli trascorsi a Parigi furono per Ignazio anni di formazione nonché di incontri importanti. Pierre Fabre, Francisco Xavier, Simão Rodrigues, Diego Lafnez, Alfonso Salmerón e Nicolas Bobadilla (gli ultimi tre partiti dalla Spagna improvvisamente nel 1532, all'apertura dei processi contro gli *alumbrados*) furono i compagni con i quali Ignazio il 15 agosto 1534, a Montmartre, pronunciò i tre voti di povertà, castità e obbedienza con l'intento di recarsi in Terra Santa o, qualora non avessero potuto realizzare un simile progetto, di presentarsi al pontefice per offrirgli la loro obbedienza. Era questa *in nuce* l'origine del quarto voto che contraddistinguerà i professi della Compagnia, quello appunto di obbedienza al papa *circa missiones*. Agli anni parigini risale inoltre l'elaborazione delle

famose *Regole per sentire con la Chiesa* in cui Ignazio, con una certa ambiguità, affermava che «dobbiamo sempre proclamare nero ciò che essa ha definito nero, anche se dovesse apparire bianco ai nostri occhi»; ma più avanti egli stesso invocava invece cautela nel predicare in tema di predestinazione, con toni che ricordavano le teorie non sempre ortodosse di Ambrogio Catarino Politi. Sempre a Parigi, il modo in cui Loyola dava gli *Esercizi* suscitò nuovi sospetti nei suoi confronti tanto che egli decise di chiarire la sua posizione presentandosi spontaneamente al teologo domenicano Matthieu Ory, futuro inquisitore e allora consultore della facoltà di Teologia della Sorbonne (autunno 1529). Nel 1535 consegnò poi all'inquisitore Liévin il manoscritto degli *Esercizi* ma ancora una volta venne scagionato dall'accusa di eresia. Lasciata la Francia e trascorso un breve periodo in Spagna per ragioni di salute, Ignazio ritrovò i suoi compagni a Venezia nel 1536 e lì – superato felicemente nel 1537 un ennesimo processo inquisitoriale – il gruppo rimase nei due anni successivi maturando il progetto della Compagnia e rinunciando a partire per la Terra Santa. Risale a quegli anni anche l'incontro con Giampietro Carafa, il vescovo di Chieti fondatore dei teatini e futuro pontefice Paolo IV. È probabile che proprio dai dubbi manifestati da Ignazio intorno alla Congregazione dei teatini fondata dal vescovo nascesse la scarsa simpatia di Carafa nei confronti del Loyola, che, giunto a Roma, nel 1538 fu sospettato assieme ai compagni di essere fuggito dalla Spagna in quanto eretico. Fonti gesuitiche sostengono che tale campagna diffamatoria avesse preso avvio in conseguenza delle critiche rivolte dal gruppo riunito attorno a Loyola alle prediche filoluterane di Agostino Mainardi. Certo fu lo stesso Ignazio a sollecitare un processo in piena regola presso il tribunale del governatore così da poter essere affrancato da ogni sospetto. Tra i testimoni a favore Ignazio convocò una serie di insigni personalità fra cui Pietro Ortiz, Lattanzio Tolomei e Ambrogio Catarino, il quale ultimo attestò l'impegno del Loyola «contra hereticos omnes, tam veteres quam recentes» (ASR, Tribunale del governatore, *Investigazioni*, f. 162r). Anche da quest'ultimo processo Ignazio uscì dunque con una piena assoluzione.

La fondazione della Compagnia di Gesù, sancita dalla bolla di Paolo III *Regimini militantis Ecclesiae* del 27 settembre 1540, suscitò comunque non pochi dissensi all'interno della Curia, anche in ragione dei processi per eterodossia subiti dal fondatore. Le innovazioni portate da Ignazio nella pratica del nuovo Ordine – come l'abolizione del canto corale e di un abito distintivo della famiglia religiosa di appartenenza – sollevavano notevoli perplessità e facevano percepire la Compagnia come un Ordine *ermafroditico* (così lo definì Étienne Pasquier nel suo *Catéchismes des jésuites*), né secolare né regolare. Il sospetto d'altro canto gravò allora su molti dei nuovi Ordini: si pensi ad esempio alla repressione condotta contro i primi barnabiti culminata nel processo romano contro Gian Pietro Besozzi e Giovanni Melso.

Eletto generale a vita all'unanimità (5 aprile 1541), Loyola governò il nuovo Ordine con un forte senso della gerarchia, attento a che il capo e le membra mantenessero una stretta e costante unione fra loro soprattutto grazie al dovere fondamentale dell'obbedienza, cardine dell'insegnamento ignaziano e gesuitico. La Compagnia continuò in realtà, a lungo, a mostrare anche sul piano dottrinale volti assai più sfaccettati di quanto lo stesso Ordine volesse far credere. Formalmente, dopo il 1540, non vi furono ulteriori procedimenti a carico di Loyola; anzi, nell'agiografia gesuitica Ignazio venne descritto come un campione dell'ortodossia, addirittura tra i patrocinatori della fondazione del Sant'Uffizio (da Pedro de Ribadeneira a Francisco García e Virgilio Nolarici, per arrivare, pur con toni più sfumati, a Pietro Tacchi Venturi). Peraltro questa immagine di campione della fede coesisteva con l'enfasi posta sulle tante persecuzioni che Ignazio e i suoi compagni avevano dovuto subire nei primi anni del loro ministero, imputate nella sostanza proprio all'Inquisizione e assunte come un collante dello spirito identitario dell'Ordine.

Quanto all'accusa di *alumbradismo*, Ignazio cercò di minimizzarne la portata in una lettera al re Giovanni di Portogallo sostenendo che i gesuiti non erano «por cosa alguna de cismáticos, de lutheranos ni de alumbrados, qué a estos nunca los conversé ni los conocí» (*EPISTULAE ET INSTRUCTIONES S. IGNATII* 1903-1911: I, 297). In realtà i legami, anche se sfuggenti sul piano delle fonti, sembrano essere indubbi, come testimonia un'attenta lettura degli stessi scritti di Ignazio (dagli *Acta patris Ignatii* agli *Esercizi*, al *Diario spirituale*), fra cui un'importante lettera a Francisco Borja (20 settembre 1548) in cui, fornendo indicazioni sulla peculiarità della via religiosa gesuitica, Loyola si dichiarava favorevole alla sostituzione delle tradizionali pratiche ascetiche con la ricerca dell'illuminazione interiore e con altre esperienze tipicamente spiritualistiche. Di recente Guido Mongini ha sottolineato l'elusività delle pratiche ascetiche della Compagnia di Gesù, che, nascoste dietro espressioni come il «modo de proceder» e il «modo de hablar», proponevano proprio la ricerca dell'illuminazione interiore come modello per i membri dell'Ordine: al riparo di queste formule, «un tenace, irrinunciabile nucleo illuministico costituiva il cuore dell'insegnamento di Nadal [Jerónimo, uno dei primi compagni di Ignazio] e il segno della trasmissione dell'eredità *alumbrada* di Ignazio di Loyola» (MONGINI 2005: 61). Ciò che salvò – a suo dire – i gesuiti dall'Inquisizione fu il gradualismo con cui proposero il percorso di illuminazione, che consentì loro di non porsi contro le tradizionali pratiche devozionali del cattolicesimo. Di contatti evidenti tra Ignazio e personalità legate al mondo dell'*alumbradismo* parla anche Stefania Pastore «a patto di considerare il termine *alumbradismo* nella sua accezione più larga, quella adottata dagli inquisitori, di pensarlo come un magma inquieto e instabile, pronto a spingersi e a piegarsi verso direzioni inaspettate» (PASTORE 2005a: 161). La stessa Pastore sottolinea come il richiamo all'apostolato in prima persona che coinvolgeva anche i laici e le donne così come proposto dagli *Esercizi spirituali* si inserisse assai bene nel clima della spiritualità spagnola del primo Cinquecento.

Pur senza produrre condanne, il sospetto di eterodossia gravò insomma pesantemente sul fondatore della Compagnia di Gesù e sui suoi primi seguaci. D'altronde, anche dopo che l'impegno dell'Ordine nel combattere l'eresia si estese a gran parte dell'Europa, i rapporti fra i gesuiti e l'Inquisizione – nonostante episodi significativi di collaborazione – continuarono a essere molto tesi, inficiati soprattutto da una diversa concezione dell'uso della confessione e della validità della *correctio fraterna* in relazione al peccato di eresia.

(S. PAVONE)

Vedi anche

Alumbradismo; Barnabiti; Catarino, Ambrogio; Correzione fraterna; Francisco de Borja, santo; Gesuiti, Italia; Gesuiti, Portogallo; Gesuiti, Spagna; Juan de Ávila, santo; Mainardi, Agostino; Ory, Mathieu; Paolo IV, papa

Fonti

ASR, Tribunale del Governatore, Miscellanea di atti di cancelleria, b. 7, f. 147r-v (supplica per chiedere l'istruzione di un'inchiesta seguita da sentenza. Presentata al governatore di Roma il 7 luglio 1538)

ASR, Tribunale del Governatore, Investigazioni dal 5 luglio 1538 al 1 gennaio 1539, b.-reg. 12, ff. 161v-164r, 182r, 185r (testimoni a favore di Ignazio)

ASR, Tribunale del Governatore, Frammenti di investigazioni dal 1538 al 1539, b. 12bis, reg. 2 luglio-30 ottobre, f. 206r-v (testimoni a favore di Ignazio)

Bibliografia

DEL PIAZZO 1966, DEL PIAZZO-DALMASES 1969, *EPISTULAE ET INSTRUCTIONES S. IGNATII* 1903-1911, FERNÁNDEZ 1983, *FONTES*

DOCUMENTALES DE S. IGNATIO 1977, *FONTES NARRATIVI DE S. IGNATIO* 1943-1965, *IGNAZIO DI LOYOLA* 1966, MONGINI 2005, ORTEGA COSTA 1980, PASTORE 2005(a)

Illuminismo - Se nell'Illuminismo è possibile individuare, al di là delle diverse periodizzazioni nazionali che ne scandirono lo sviluppo nell'Europa del XVIII secolo, una serie di principi comuni – tra i quali l'uso critico della ragione umana e una concezione antidogmatica e laica del sapere e della morale –, va detto che tali principi non furono affatto condivisi dalle gerarchie cattoliche. Sostenuto da uno slancio antiautoritario volto ad affermare i diritti dell'uomo e latore di una cultura che, nel quadro di una generale spinta verso la secolarizzazione, negava sul piano politico la teoria dell'origine divina del potere e sul piano religioso la rivelazione in nome della tolleranza, il mondo dei Lumi fu duramente condannato dalla Chiesa romana con la messa all'Indice di gran parte della produzione *philosophique* italiana ed europea. L'attività delle Congregazioni dell'Indice e dell'Inquisizione – benché manchi uno studio sistematico sul loro funzionamento durante il Settecento e sulle rispettive sfere di competenza – testimonia anzi che la lotta ai Lumi rappresentò uno dei fili conduttori della censura ecclesiastica settecentesca. In sede storiografica si discute semmai sul momento di avvio dell'attacco sferrato dalla Chiesa, anche allo scopo di determinare dal punto di vista cronologico la presa di coscienza da parte ecclesiastica del carattere di movimento via via assunto dall'Illuminismo. Alcuni storici individuano una prima fase, che coincide con l'inizio del papato di Benedetto XIV (1740-1758), in cui la Chiesa tentò la strada del dialogo con la cultura dei Lumi, e una seconda fase di netta opposizione, inaugurata dallo stesso papa Lambertini a partire dalla censura, nel 1751, de *L'esprit des lois* (1748) di Montesquieu e proseguita nei successivi pontificati. Riguardo alla consapevolezza dell'esistenza di un *corpus* illuminista, accanto a chi colloca la svolta nel 1759, anno del breve contro l'*Encyclopédie* (1751-1765), manifesto dell'Illuminismo, non mancano studiosi che sottolineano invece la lentezza nel processo di costruzione di tale *corpus* nell'immaginario ecclesiastico e lo situano piuttosto tra gli anni Sessanta e Settanta del secolo.

Tentando di analizzare il fenomeno nella sua complessità, e tenendo conto del progressivo costituirsi e consolidarsi nel tempo, tra la fine del Seicento e il Settecento, dell'Illuminismo come movimento, si può tuttavia affermare che lo scontro con la Chiesa, ritmato dai decreti di proibizione dell'una o dell'altra Congregazione, fu di ben più lungo periodo. Se si è disposti a cogliere le origini dei Lumi in quella sorta di fase aurale comunemente indicata, sulla scorta del libro di Paul Hazard (1934), con la categoria di 'crisi della coscienza europea' (1685-1715), durante la quale emersero nella produzione intellettuale europea quei principi relativi all'autonomia della ragione e alla separazione tra religione da un lato, morale, scienza e politica dall'altro che sarebbero in seguito confluiti nell'Illuminismo, è innegabile che a essere respinte furono in primo luogo le stesse premesse della cultura *philosophique*. Le opere dei principali rappresentanti di tale 'crisi' infatti furono poste all'Indice. Dopo la censura, nel 1679, degli *Opera posthuma* (1677) di Baruch Spinoza, sostenitore della libertà di pensiero e dei diritti della ragione, dagli anni Ottanta del Seicento fu ripetutamente proscritta la produzione di Pierre Bayle, fautore della tolleranza religiosa e teorico di un ateismo virtuoso. Non sfuggì poi un'altra matrice dell'Illuminismo, quella del *free thinking* inglese che propugnava la *libertas philosophandi*: il *Discourse of Free Thinking* (1713) di Anthony Collins fu proibito nel 1715 e l'*Adeisidaemon* (*L'uomo privo di superstizioni*, 1709) di John Toland, che inneggiava a una fede libera da dogmi e superstizioni, nel 1722. Né sfuggirono gli esponenti italiani, come testimonia la vicenda del giurisdizionalista Pietro Giannone, la cui *Istoria civile del regno di Napoli* fu colpita dal Sant'Uffizio subito dopo la pubblicazione (1723). Agli anni Trenta risale poi l'attacco contro John Locke,

altro padre dei Lumi: l'*Essay Concerning Human Understanding* (1689-1690) fu vietato con un breve di Clemente XII (1734); *The Reasonableness of Christianity* (1695), intesa a razionalizzare il messaggio cristiano, con un decreto del Sant'Uffizio (1737).

Il tentativo di arrestare la circolazione delle idee dell'Illuminismo, che portava a maturazione il percorso verso l'autonomia della politica, della scienza e della morale dalla religione, fu dunque contemporaneo alla sua stessa nascita. Tra il 1742 e il 1744 furono condannate opere che a vario titolo rientrano nella cultura dei Lumi, tra cui le *Lettres cabalistiques*, le *Lettres chinoises* e le *Lettres juives*, pubblicate alla fine degli anni Trenta dal letterato e filosofo Jean-Baptiste de Boyer, marchese d'Argens, e *The Fable of Bees* (I ed. 1714; II ed. 1723-1729) dell'olandese Bernard de Mandeville. Le procedure contro i libri *philosophiques* aumentarono negli anni Cinquanta del secolo, ossia nel decennio in cui lo stesso Illuminismo si consolidava come movimento, trovando un'espressione unitaria nell'*Encyclopédie*, edita a partire dal 1751. Dopo la censura, nel novembre 1751 e in seguito a un lungo dibattito, di uno dei principali trattati del pensiero politico illuminista, *L'esprit des lois* di Montesquieu, all'Indice finirono numerosi testi di Voltaire, fra gli autori certamente più bersagliati nel corso del Settecento per la sua audace critica dell'ordine politico e religioso di Antico Regime: nel 1752, vi furono inserite sia le sue *Lettres philosophiques* (1734) sia le *Oeuvres*, uscite a Dresda, presso Walther, nel 1748. Fu proscritta la sua produzione storica sorretta da una prospettiva antiprovidenzialista: da *Le siècle de Louis XIV* (1751), per esempio, all'*Abrégé de l'histoire universelle* (1753), censurati nel 1753 e nel 1755. E furono pros critte le sue opere letterarie, tra cui il poema *La pucelle d'Orléans* (1755). Un decreto del Sant'Uffizio (20 gennaio 1759) stabilì il rogo del libro, che fu escluso anche dai permessi di lettura (il censore servita Benedetto Baldorioti lo definì un testo «laido, e fetentissimo», pieno «d'irreligiosità, di miscredenza, e d'empietà», ACDF, S. O., CL 1757-1758, fasc. 2). Durante il papato di Benedetto XIV, la Chiesa seppe dunque fare i conti con la cultura e lo dimostra l'elaborazione di un Indice aggiornato per colpire i mali del tempo (1758). La stessa procedura di esame dei libri introdotta con la bolla *Sollicita ac provida* (9 luglio 1753), che prevedeva la possibilità di difesa per gli scrittori cattolici e insisteva sulla formula del *donec corrigatur*, appare come il segno di un tentativo di elaborare differenti strategie di controllo dei letterati, invitati a emendare i loro testi e a riconoscere, con la pratica dell'autocensura, l'autorità della Chiesa sulla loro riflessione intellettuale. Esempio, verso la metà degli anni Cinquanta, è la vicenda di Antonio Genovesi, i cui *Elementa metaphysicae* (Napoli 1743; II ed. Venezia 1753) non finirono all'Indice perché l'autore, almeno formalmente, accettò di correggere il testo secondo i suggerimenti giunti dalla Congregazione, che gli aveva domandato proprio di «dar[el] al pubblico un chiaro argomento della sua docilità, e religiosa sommissione [sic] alla Chiesa» (BORCHI 2002: 406).

All'insegna dell'intransigenza verso l'Illuminismo furono certamente gli anni del pontificato di Clemente XIII (1758-1769), succeduto a Benedetto XIV nel luglio 1758; un'intransigenza che va d'altronde collegata al radicalizzarsi di una parte della produzione *philosophique*. Un momento centrale fu la pubblicazione di *De l'esprit* di Claude-Adrien Helvétius, uscito a Parigi nel luglio del 1758 con privilegio regio e considerato, negli ambienti conservatori dell'epoca, uno dei testi più scandalosi. Per la concezione materialistica, l'apologia del repubblicanesimo e l'esaltazione del piacere sessuale, l'opera in Francia fu oggetto degli strali di tutte le istituzioni censorie, a partire dall'*arrêt* del Consiglio di Stato (10 agosto 1758), e provocò l'avvio dell'*affaire* conclusosi con la condanna dell'*Encyclopédie*. A Roma, il *De l'esprit* fu denunciato dal nunzio pontificio di Parigi, Luigi Gualtiero Gualtieri, e fu censurato in seguito al parere espresso da Baldorioti, teologo del cardinale filogiansenista Domenico Passionei, che ne aveva stigmatizzato, tra l'altro, la critica al fanatismo religioso e all'intolleranza. La proscrizione fu solenne, espressa con il breve papale del

31 gennaio 1759, volto a vietare la circolazione del libro – ritenuto pieno di proposizioni empie, scandalose ed eretiche – in versione sia stampata sia manoscritta e in qualsiasi lingua, pena la scomunica per i laici e la sospensione a *divinis* per gli ecclesiastici (si stabilì anche la sua esclusione dai permessi di lettura). Contemporanea – e non a caso – fu la vicenda dell'*Encyclopédie*, intorno alla quale del resto erano maturati non poche polemiche e provvedimenti anche da parte delle istituzioni religiose e politiche francesi. Il simbolo dei Lumi era stato sottoposto prima all'analisi della Congregazione dell'Indice (dicembre 1758); quindi, dopo la sospensione del decreto di proibizione nel gennaio 1759, mentre era in corso l'esame del *De l'esprit*, fu oggetto della lunga analisi del Sant'Uffizio, che ne suggerì la condanna solenne (agosto 1759), giunta con un altro breve papale il 3 settembre 1759. Che la Chiesa avesse ormai percepito di trovarsi di fronte a un vero e proprio movimento è testimoniato anche dalla stesura dell'enciclica *Quantopere Dominus Iesus*, proposta dal filogiansenista Pier Francesco Foggini – teologo del segretario del Sant'Uffizio, il cardinale Neri Maria Corsini – «contro i libri de' libertini e degli empi» proprio a partire dalla riflessione su *Dello spirito* di Helvétius. L'enciclica fu in effetti stampata, ma circolò in poche copie per il disaccordo tra i cardinali e, in particolare, per l'opposizione di Passionei, che la considerava una mossa politica errata rispetto al mantenimento dei buoni rapporti con la Francia (dove nel marzo del 1759 si era già provveduto a sospendere il privilegio di stampa dell'*Encyclopédie* e a punire Helvétius) e «un preservativo troppo debole contro il veleno degli empi libri», cioè una strategia comunque inadeguata a conservare «presso delle nemiche nazioni la dignità e il decoro di questa Santa Sede» (SAVIO 1938: 56-58, 62-63). Proprio al sostanziale fallimento dell'enciclica va d'altronde collegata la pubblicazione del breve del settembre 1759 contro l'*Encyclopédie*: una proscrizione esemplare che, mirando soprattutto a impedire la circolazione nella Penisola dell'edizione italiana stampata a Lucca, era comunque il segno della presa di posizione contro un'intera cultura, destinata perciò a marcare un solco profondo tra la Chiesa cattolica e il pensiero moderno.

Nel decennio successivo si continuò con determinazione a colpire tutti i percorsi illuministici. Quanto al pensiero politico, all'Indice finirono opere di diverso orientamento. Tra queste, il manifesto del comunismo utopistico, il *Code de la nature* (1755) di Étienne-Gabriel Morelly, censurato il 19 gennaio 1761, in seguito al parere del gesuita Pietro Lazeri (o Lazzeri), che lo definì «ateo o deista o qualcosa di simile» (ACDF, *Index, Diarii*, XVII, 1749-1763, seduta del 19 gennaio 1761, 175); quindi, una pietra miliare della dottrina democratica, ovvero *Du contrat social* (1762) di Jean-Jacques Rousseau, vietato il 16 giugno 1766, quattro anni dopo il decreto contro l'opera pedagogica *Émile* (1762). Sul fronte italiano, non la scampò *Dei delitti e delle pene* (1764) di Cesare Beccaria, uno dei classici dell'Illuminismo europeo che, oltre a denunciare la pena di morte e la tortura, rifondava su basi laiche la concezione del diritto. Il trattato venne proibito il 3 febbraio 1766 dopo un parere dello stesso Lazeri, secondo il quale l'illuminista lombardo non soltanto si era servito di testi di autori protestanti, rifiutando così l'insegnamento dei «dottori cattolici», ma aveva osato spingersi a dichiarazioni offensive della «religione» e della «pietà» cristiane. In particolare, il libro gli appariva pericoloso perché, oltre al successo editoriale a livello europeo, era scritto in volgare e poteva diffondersi al di là dell'*élite* capace di padroneggiare il latino (ACDF, *Index, Protocolli* 1763-1767, fasc. 63, cc. 280r-289v). Riguardo al pensiero religioso, la difesa di una religione naturale, priva di dogmi, e la tolleranza verso ogni confessione furono in quegli anni i principi contro cui la Chiesa prese posizione. Fu per questo che vennero censurati innumerevoli testi dell'Illuminismo europeo: per ricordarne alcuni, la traduzione francese (Amsterdam 1758) dell'*An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) di David Hume (19 gennaio 1761); l'opera postuma di Nicolas-Antoine Boulanger, *Recherches sur l'origine du despotisme*

oriental (*Ricerche sull'origine del dispotismo orientale*) (1761), colpita nel 1764 e nel 1767; il *Dictionnaire philosophique* (1764) di Voltaire e l'edizione da lui curata del *Testament* del parroco Jean Meslier (1762), proibiti entrambi l'8 luglio 1765; e, ancora, il suo *Traité sur la tolérance* (1763), proscritto nel febbraio 1766 con lo stesso decreto contro il trattato di Beccaria; quindi, nel luglio 1768, il suo *Commentaire sur le livre Des délits et des peines* (1765). Occorre segnalare poi che dagli anni Sessanta la Chiesa iniziò a guardare con particolare attenzione anche al diffondersi di romanzi *philosophiques*, segno del temuto ampliamento del pubblico di fruitori di opere d'intrattenimento. Si spiega in tal modo la condanna tardiva delle *Lettres persanes* (1721) di Montesquieu e della traduzione italiana del *Candide* (1759), testi colpiti insieme il 24 maggio 1762. Il romanzo di Voltaire fu ritenuto dal cistercense Angelo Fabri, un consultore dell'Indice, pericoloso «maxime in his diebus, in quibus plurimi scire volunt» («in particolare in questi tempi, in cui molte persone vogliono conoscere») e dannoso soprattutto per i lettori «incauti» e per le donne (ACDF, *Index, Protocolli* 1759-1762, f. 81). Questa preoccupazione fu pubblicamente espressa nell'enciclica *Christianae reipublicae. De novis noxiis libris* (25 novembre 1766), con cui Clemente XIII invitava i vescovi a lottare uniti contro la produzione deista e materialista e cercava il sostegno dei principi cattolici «affinché l'insolente e turpe dissolutezza dei libri che da oscuri nascondigli è emersa per la rovina e la devastazione, non diventi tanto più pericolosa, quanto più si diffonde, divulgandosi di giorno in giorno» (*ENCHIRIDION DELLE ENCICLICHE* 1994-2003: I, 946-955). Non a caso, la censura dei principali testi dell'Illuminismo si intrecciò allora con quella dei futuri classici del pensiero giurisdizionalistico, che si stava traducendo in prassi politica antiecclesiastica in vari Stati italiani ed europei. Ricordiamo la messa all'Indice di *Di una riforma d'Italia* (1767) di Carl'Antonio Pilati, vietato nello stesso anno di pubblicazione insieme con le *Lettres écrites de la montagne* (1764) di Rousseau; quindi, durante il papato di Clemente XIV – salito al soglio pontificio nel marzo del 1769 – delle sue *Riflessioni di un italiano sopra la chiesa* (1768), censurate l'11 agosto 1769 insieme con *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti* (1768), opera in cui Cosimo Amidei teorizzava la separazione tra Stato e Chiesa.

All'ulteriore radicalizzarsi in senso ateo e materialista di una parte della produzione *philosophique* la Chiesa rispose moltiplicando le procedure censorie. Furono così proibite le *Oeuvres philosophiques* (1751) di Julien Offroy de la Mettrie (nell'ed. di Amsterdam, 1753). Tra di esse il manifesto del materialismo settecentesco, l'*Homme-machine* (1748). A spingere per la proibizione fu il parere di Tommaso Mamachi, prima per la Congregazione dell'Indice (11 agosto 1769), poi per il Sant'Uffizio (15 febbraio 1770). Negli anni Settanta furono poi colpiti l'*Examen critique des apologistes de la religion chrétienne* (1766) di Nicolas Fréret (26 marzo 1770) e, in seguito, con «damnatio amplissima» del Sant'Uffizio per ateismo, il *Système de la nature* (1770) di Paul Henri Dietrich d'Holbach, ma allora attribuito a Jean-Baptiste de Mirabaud (9 novembre 1770). Seguì la proscrizione (18 agosto 1775) del suo *Le bon sens* (1772), dopo quella di *De l'homme* (1773) di Helvétius (29 agosto 1774). In quel decennio non vennero meno, d'altra parte, i ripetuti divieti di libri volti non a negare l'esistenza di Dio, bensì a proporre una religione senza Chiesa e priva di dogmi. Veicoli di deismo furono considerati numerosi romanzi di Voltaire, tra cui *L'homme aux quarante écus* (1768), condannato il 29 novembre 1771 insieme con *Le militaire philosophe*, edito prima del 1712, attribuito a Jacques-André Naigeon, ma in realtà opera di Robert Challe, tra gli esponenti del deismo francese. Fu poi la volta di *L'an 2440* (1771), il romanzo di Louis Sébastien Mercier colpito nell'edizione londinese del 1772 il 15 novembre 1773. Il consultore Ambrogio Maria Erba, minore osservante, oltre all'attacco alla rivelazione, ne stigmatizzò la difesa della libertà di pensiero e della coscienza individuale, collocando Mercier tra i tanti seguaci di Voltaire (ACDF, *Index, Protocolli* 1771-1773, f. 51). Veicolo di

«tolerantismo» fu poi ritenuta l'*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (I ed. 1770, II ed. 1774), la prima opera di denuncia del colonialismo promossa da Guillaume-Thomas-François Raynal e vietata prima, nell'agosto 1774, in versione francese (ed. di Amsterdam, 1773), in seguito, nel febbraio 1784, nella traduzione italiana uscita a Siena a partire dal 1776. Malgrado l'iniziale disaccordo nell'ambito della Congregazione dell'Indice, non sfuggì poi, sul versante italiano, l'*Elogio storico di Genovesi* di Giuseppe Maria Galanti (1772), proibito nel novembre 1773.

Le preoccupazioni per la circolazione di idee deiste e atee furono rese pubbliche da Pio VI (1775-1799) nell'enciclica *Inscrutabile divinae sapientiae* (25 dicembre 1775), diretta a colpire l'intera cultura *philosophique* e la diffusione di una produzione definita anticatolica, antireligiosa *tout court*, contraria ai buoni costumi e ritenuta pericolosa soprattutto per «infirmiores, qui plurimi sunt», ossia i giovani, le donne e i fedeli «incauti»: quanti, cioè, erano sì alfabetizzati, ma non avendo dimestichezza con la parola scritta potevano rischiosamente spingersi a interpretazioni personali dei testi (*ENCHIRIDION DELLE ENCICLICHE* 1994-2003: I, 1072-1089). Negli ultimi decenni del secolo furono poste all'Indice, tra le altre, l'opera dello scozzese William Robertson, *The History of the Reign of the Emperor Charles V* (1762-1771), letta nella traduzione francese del 1771 e condannata il 31 gennaio 1777; quindi, oltre al romanzo di Voltaire *Lettres d'Amabed traduites par Trampone* (1770), condannato nel maggio 1779, il *Traité des trois imposteurs*, uno dei testi chiave dell'Illuminismo radicale, denunziato negli anni Ottanta all'inquisitore locale dal duca di Parma Ferdinando I di Borbone e censurato dal Sant'Uffizio (28 agosto 1783). Il 26 settembre 1783 fu poi messa all'Indice la *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788) in cui Edward Gibbon analizzava il cristianesimo come fattore della crisi romana. Fu poi la volta della *Scienza della legislazione* di Gaetano Filangieri, pubblicata dal 1780 e vietata, nel dicembre 1784, in seguito al parere dato sui primi due volumi dell'edizione napoletana del 1781 dall'agostiniano Domenico Nicola e dal giurista Michele di Pietro. Nicola ne sottolineò, tra l'altro, il radicale sovvertimento dell'autorità e nel contempo l'attacco alla religione rivelata, che gli sembrava direttamente ispirato a *Le militaire philosophe* (MOTTA 2005a: 296).

Pochi dubbi si possono dunque nutrire sulla netta opposizione della Chiesa romana alla cultura dei Lumi. Nel corso del Settecento non soltanto le principali opere dell'Illuminismo europeo furono proibite, ma – va sottolineato – la maggior parte di queste fu colpita in lingua originale oppure in versione francese, prima cioè di un'eventuale traduzione italiana. Sul piano religioso l'eterogeneità del movimento, che aveva al suo interno un'anima deista e una atea, non fu colta dalla Chiesa, propensa a individuare nel «tolerantismo», inteso per lo più come sinonimo di «indifferentismo», il filo conduttore dei Lumi, e a identificare nel deismo la via diretta d'accesso all'incredulità *tout court*, finendo anzi spesso con assimilare religione naturale ed empietà. Così, sul piano politico le pur diverse teorie politiche maturate nel mondo illuminista (dalla monarchia temperata di Montesquieu alla democrazia diretta di Rousseau alla democrazia rappresentativa di Filangieri) apparivano accomunate tutte, senza attenzione alla varietà delle proposte, dal colpevole sovvertimento del principio dell'origine divina del potere.

Occorre tuttavia sottolineare che la censura ecclesiastica non si distinse per rapidità. Se alcuni testi, anche a causa del clamore suscitato per il radicalismo delle idee e complice il ruolo dei nunzi attivi in Europa, furono proscritti a pochi mesi dalla pubblicazione (si pensi all'*Émile* di Rousseau e al *De l'esprit* di Helvétius), la maggior parte venne intercettata dopo due-quattro anni; in altri casi trascorsero persino moltissimi anni (ben quarantuno nel citato caso delle *Lettres persanes* di Montesquieu). Si trattava di interventi tardivi, legati a procedure lente e avviate per lo più a partire da esplicite denunce. Resta pertanto da verificare la reale efficacia dello sforzo ecclesiastico in un secolo che vide profondi

mutamenti politici e sociali, dal progressivo smantellamento negli Stati italiani dei tribunali locali dell'Inquisizione, da cui dipendeva l'esecuzione dei decreti emanati a Roma, all'organizzazione di censure di Stato fino al documentato aumento della circolazione di testi, compresi quelli proibiti, grazie ai percorsi clandestini del libro. La forza della censura ecclesiastica stava comunque nella sua capacità di sostenere strategie di lungo periodo e di non dimenticare il passato. L'opposizione ai Lumi, infatti, emerge quale tratto saliente della politica ecclesiastica non solo nel XVIII secolo. All'inizio dell'Ottocento, spenti i bagliori della Rivoluzione, non pochi testi *philosophiques* furono inseriti per la prima volta all'Indice (il romanzo *Jacques le fataliste* di Denis Diderot, ad esempio, edito verso gli anni Settanta sulla «Correspondance littéraire», fu censurato nel 1804 sulla base dell'edizione parigina del 1797). E nell'età della Restaurazione varie opere furono di nuovo vietate in altre edizioni: è il caso di *L'An 2440* di Mercier, condannato nel 1822 nella traduzione italiana uscita a Roma, presso Vincenzo Poggioli, nel 1799 e letto come il romanzo di una rivoluzione annunciata; ed è il caso della *Scienza della legislazione* di Filangieri, censurata per la seconda volta nel 1826, nell'edizione romana edita ancora da Poggioli nel 1798 per iniziativa del governo repubblicano. La lotta contro i Lumi, insomma, oltrepassò il Settecento, sopravvivendo al tramonto dell'Illuminismo storicamente inteso come movimento circoscritto nel tempo, nonché alla stessa soppressione, nel 1966, dell'Indice dei libri proibiti. Essa è giunta a lambire il presente, trovando vigore nell'ambito del dibattito sulla laicità dello Stato e della morale. Se nell'enciclica *Centesimus annus* (1991) sulle «cose nuove di oggi», Giovanni Paolo II ha indicato un nemico nel «razionalismo illuministico che concepisce la realtà umana e sociale in modo meccanicistico» (FERRONE-ROCHE 2002: 92), l'attuale pontefice Benedetto XVI, all'epoca in cui era prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, ha avviato una lettura complessa, che, a partire dal rifiuto dei valori dell'Illuminismo laico, tende a individuare un Illuminismo cattolico, riconducendo così la luce della ragione umana dei Lumi alla luce della rivelazione divina.

(P. DELPIANO)

Vedi anche

Ateismo; Bayle, Pierre; Beccaria, Cesare; Benedetto XIV, papa; Benedetto XVI, papa; Clemente XIII, papa; Clemente XIV, papa; Congregazione dell'Indice; Costituzionalismo; Deismo; Enciclopedia; Giannone, Pietro; Hume, David; Indici dei libri proibiti, Roma; Locke, John; Massoneria; Montesquieu, Charles Louis de Secondat, barone di; Permessi di lettura; Pio VI, papa; Rousseau, Jean-Jacques; Toland, John; Tolleranza, dibattito sulla; Voltaire

Bibliografia

BORCHI 2002, DELPIANO 2004, DELPIANO 2007, ENCHIRIDION DELLE ENCICLICHE 1994-2003, FERRONE-ROCHE 2003, HAZARD 1934, ILI, IMBRUGLIA 2003, MACÉ 2002, MOTTA 2005(a), PALAZZOLO 2003, ROSA 1972, ROTONDÒ 1973, SAVIO 1938

Illuminismo, Portogallo - L'inizio del periodo generalmente designato come Illuminismo si può far risalire, in Portogallo, ai primi decenni del Settecento e al regno di Giovanni V (1707-1750), con la fondazione della Real Academia da História (8 dicembre 1720) e altre manifestazioni nell'ambito della traduzione e circolazione di opere iscritte nei paradigmi scientifici debitori della moderna filosofia di matrice cartesiana e newtoniana.

Casi di Lumi del tempo di Giovanni V perseguitati dall'Inquisizione a causa delle origini ebraiche furono il principale divulgatore di Isaac Newton in lingua portoghese, il medico Jacob de Castro Sarmiento (1691-1760), e il collaboratore dell'*Encyclopédie*, anch'egli medico, António Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783), responsabili entrambi, sebbene in modi e tempi differenti, di aver

avanzato proposte per la modernizzazione dell'insegnamento della medicina in Portogallo, a partire dal metodo sperimentale. Castro Sarmiento fece uscire a Londra nel 1737, in portoghese, la *Teórica verdadeira das marés, conforme à filosofia do incomparável cavalheiro Isaac Newton*, che non era propriamente una traduzione, bensì un testo di divulgazione dei paradigmi scientifici newtoniani; Ribeiro Sanches invece compose un ampio numero di opere, fra le quali spiccano il *Tratado da Conservação da Saúde dos Povos* (1756), le *Cartas sobre a Educação da Mocidade* (1760) e il *Método para Aprender e Estudar a Medicina* (1763). Gli anni Quaranta del Settecento, peraltro, furono teatro di due importanti polemiche che proseguirono anche nel decennio successivo: la prima fu scatenata dal *Verdadeiro Método de Estudar* (1746) di Luís António Verney (1713-1792), che metteva in causa la pedagogia gesuitica e la cui circolazione fu vietata dal Sant'Uffizio (ANDRADE 1966; MARTINS 2005: 310-350); la seconda fu innescata dalla pubblicazione di un testo redatto dall'oratoriano Manuel Monteiro (1667-1758), intitolato *Novo Método para se Aprender a Gramática Latina* (1746) e presentato come un'alternativa al modello di fama europea del gesuita Manuel Álvares (1526-1583).

Se le proposte di sostituzione dei paradigmi aristotelici con lo sperimentalismo andarono guadagnando poco a poco rilievo e consistenza, il pieno consolidamento dei modelli illuministici, con la diffusione dei principali temi e orientamenti politici e culturali, coincise con la seconda metà del secolo – quindi, con l'età del marchese di Pombal. Da questo punto di vista, le relazioni tra pombalismo e Inquisizione rivelano un uso strumentale del Sant'Uffizio da parte della Corona, accanto agli orientamenti regalisti e antiultramontani della politica del plenipotenziario ministro di re Giuseppe I (1750-1777). In ogni caso, è bene ricordare come in Portogallo molti dei programmi di stampo illuminista furono attuati soltanto durante il regno di Maria I (1777-1816), malgrado la presenza di sfumature antipombaline in alcuni settori dell'amministrazione e nella sfera del potere. Ad esempio, l'Accademia das Ciências, ideata all'epoca di Giuseppe I, fu istituita solo nel 1779 (per essere poi attivata l'anno seguente). Se quegli anni rappresentarono dunque una battuta d'arresto per politiche di stampo pombalino riguardo alle relazioni fra Stato e Chiesa, nonché di apparente rivalutazione delle funzioni giudiziarie di cui l'Inquisizione era stata privata, è anche vero che gran parte della normativa alla base della separazione fra potere civile e potere ecclesiastico non fu alterata. Pur nell'ambito di un contesto certamente complesso, verrà dunque data qui di seguito maggiore importanza agli anni 1750-1777, poiché fu in quel periodo che, attraverso un'estesa legislazione, si verificarono le tappe decisive che portarono a concepire il Sant'Uffizio come un tribunale regio al servizio di una politica detta 'illuminata'.

Dalle critiche alla riforma

Sebbene fossero diffuse opinioni che mettevano in discussione l'esistenza e il funzionamento dell'Inquisizione (una tendenza, del resto, che rimase costante nel corso di tutto il Settecento), la maggior parte degli interventi mise a fuoco l'assoluta necessità di procedere a una riforma del tribunale in grado di raggiungere una maggior sintonia fra il programma del pensiero politico illuminista e l'esercizio dei poteri e delle funzioni del Sant'Uffizio (ÁLVAREZ DE MORALES 1982). La «difesa critica dell'Inquisizione», quale fu teorizzata per la Spagna da Melchor Rafael Macanaz nell'omonimo testo a stampa pubblicato a Madrid nel 1788, privilegiava importanza e peso del ruolo dell'istituzione nella politica e negli interessi dello Stato. Luís da Cunha (1662-1740), diplomatico portoghese autore di un celebre *Testamento Político*, che circolò in forma manoscritta soprattutto nella seconda metà del secolo, era giunto a scrivere che l'azione del Sant'Uffizio avrebbe protetto il paese da «innovatori e inventori di nuove sette», pur non mancando di indicare gli effetti negativi derivanti dalla perdita di denaro e uomini a causa del terrore provocato dall'Inquisizione: «L'insensibile

e spietata emorragia prodotta dallo Stato è dovuta all'Inquisizione, poiché ogni giorno, per paura di essa, fuggono dal Portogallo con i loro capitali i cosiddetti nuovi cristiani. Non è facile in Portogallo arrestare il flusso di questo cattivo sangue se la stessa Inquisizione lo nutre con gli stessi mezzi con cui pretende di vietarlo o di estinguerlo». In ogni caso, sebbene nei primi anni di Giuseppe I non si registrassero grandi cambiamenti (RAMOS 1983), Sebastião José de Carvalho e Melo (il futuro marchese di Pombal), i cui poteri aumentarono considerevolmente dopo il terremoto del 1 novembre 1755, avviò una graduale politica di intervento sull'autorità dell'Inquisizione, finendo per trasformare il tribunale della fede in un ulteriore strumento al servizio di un potere regio forte e accentratore.

Legislazione e cambiamento

La necessità di modificare il carattere, la funzione e l'azione dell'Inquisizione si fece sentire sempre di più fino a quando, il 1 settembre 1774, Giuseppe I promulgò il decreto regio di conferma del nuovo Regolamento dell'Inquisizione teso a riformare l'istituzione introducendo concezioni giuridiche ispirate al pensiero dei Lumi. Nel 1750 l'inquisitore generale Nuno da Cunha era morto lasciando vacante il posto, che sarebbe stato occupato solo nel 1758 da José de Braganza, figlio legittimato di Giovanni V. Nel Consiglio Generale, invece, fu nominato Paulo de Carvalho e Mendonça, fratello del ministro Carvalho e Melo. Già nel 1760, però, José de Bragança fu costretto ad abbandonare l'incarico e finì in esilio nella Serra do Buçaco, a seguito della mancata approvazione soprattutto da parte dell'Inquisizione (ma anche dell'ordinario) dell'edizione di un'opera regalista del giudice regio Inácio Ferreira do Souto, intitolata *Tractatus de incircumscripita potestate Regis*. L'episodio contribuì a convincere il marchese di Pombal a rivedere la triplice struttura della censura previa, che nel 1768 sostituì infine con la *Real Mesa Censória*. Recenti ricerche, fondate sulla legislazione promulgata tra 1750 e 1777 e su fonti inquisitoriali, come processi e informazioni di altra natura, rispecchiano l'immagine di una lenta ma compatta metamorfosi dell'istituzione in un tribunale di natura regia. È sufficiente riportarsi a pochi dati soltanto fra i molti disponibili, come il calo delle celebrazioni di *autos da fé* dopo un incremento negli anni Trenta (JANIN-THIVOS TAILLAND 2001): tra 1750 e 1756 si tennero a Lisbona otto *autos da fé* pubblici e altrettanti nei locali del Sant'Uffizio; a Évora cinque e dieci rispettivamente; a Coimbra quattro e otto. Le ultime pubblicazioni di liste a stampa dei condannati in *auto da fé* risalgono al 1754 per Lisbona e Coimbra e al 1759 per Évora (RAMOS 1983). Nel 1765, alla metà di un decennio in cui fu promulgata una legislazione fondamentale per comprendere le principali scelte politico-culturali di Carvalho e Melo, a Lisbona si celebrarono gli ultimi processi per il delitto di cripto-ebraismo. In Portogallo l'ultima condanna a morte fu inflitta al celebre gesuita Gabriele Malagrida, morto sul rogo nella notte tra il 21 settembre 1761. Tra il 1750 e il 1777 il tribunale di Coimbra, dove a partire dal 1718 non si riscontrarono casi di condanna a morte, né in effigie, emanò 842 sentenze, condannando a morte dodici uomini e sei donne in carne, tre uomini e sei donne in effigie (SERRÃO 1979-1989: VI). Il decreto del 2 maggio 1768, l'anno dell'istituzione del tribunale della *Real Mesa Censória*, avrebbe quindi sancito che le liste fiscali dei nuovi cristiani (*roís de fintas*) non avevano più credito in giudizio, né altrove, annullando ed eliminando le suddette liste e qualsiasi loro trascrizione o copia (SILVA 1825-1830: I, 351).

Inquisizione e Real Mesa Censória

Creando la *Real Mesa Censória* (legge del 5 aprile 1768), Carvalho e Melo privò l'Inquisizione di una delle sue principali prerogative dai tempi dell'introduzione del tribunale in Portogallo, l'autorità su ogni aspetto legato alla stampa e alla circolazione di libri e letture. Fino ad allora esercitati da una struttura tripartita dalle funzioni non sempre ben definite (l'ordinario del luogo,

l'Inquisizione e il Tribunale di Corte del *Desembargo do Paço*), la censura previa e il controllo della circolazione libraria (importazione di libri e fogli volanti, sorveglianza dei porti e delle frontiere, tipografie, licenze per la lettura di opere proibite, ecc.) passavano sotto la competenza dell'istituzione regia della *Real Mesa Censória*.

La legge del 5 aprile 1768 rivendicò «il notorio, irrevocabile e inabdicabile diritto della sovranità temporale, che dalla fondazione della Chiesa fu sempre legata alla suprema giurisdizione sulla proibizione dei libri e fogli perniciosi, di stabilire pene pecuniarie e corporali contro i trasgressori dei divieti», ricordando «il lodevole costume di non pubblicare, né dare esecuzione nei propri domini, a bolle, brevi o rescritti promulgati dalla Curia di Roma prima che fossero presentati ai principi dominanti per ricevere il loro beneplacito o regio *exequatur*». Oltre ad attribuire la responsabilità della compilazione dell'Indice del 1624 alle «macchinazioni» della Compagnia di Gesù (espulsa dal Portogallo nel 1759), la legge del 5 aprile, anticipata nei suoi principi dalla pubblicazione della *Dedução Cronológica e Analítica* (1767-1768) – vero e proprio manifesto antigiesuitico di chiara ispirazione pombalina, ma attribuito al giudice José de Seabra e Silva –, giudicava i padri della Compagnia colpevoli dell'«ispezione lacerata e divisa [di libri e fogli volanti] fra ordinario, Sant'Uffizio e tribunale del *Desembargo do Paço*». Il legislatore riportava l'esempio di «altre corti illuminate» per giustificare i cambiamenti proposti, dal momento che la pubblicazione dell'*Index auctorum damnatae memoriae* del 1624, dovuta all'inquisitore generale Fernão Martins Mascarenhas, «più gesuita degli stessi gesuiti», aveva decretato «l'ultimo colpo mortale e mortalissimo con cui quei regolari pretesero di assassinare e seppellire la letteratura portoghese, per non lasciare in questo regno libri e scritti che trattavano della distinzione esistente tra sacerdozio e impero, dell'indispensabile armonia fra Chiesa e Stato e della naturale obbedienza che i precetti divini imponevano ai vassalli di osservare nei confronti dei propri sovrani». Il Sant'Uffizio era presentato e definito come una struttura regia, creata per impedire «la diffamazione della nazione portoghese» in risposta alle «severe critiche che le nazioni più raffinate e colte d'Europa» rivolgevano ai «tribunali dell'Inquisizione di questo regno», in virtù degli errori commessi nell'esame di libri e fogli volanti, proibendo «libri che dovevano essere permessi» e approvando altri che «dovevano essere proibiti». Secondo lo statuto, uno dei sette deputati ordinari che componevano la Mesa doveva essere un inquisitore del Sant'Uffizio di Lisbona designato dall'inquisitore generale. In ogni caso, però, l'Inquisizione come struttura si vedeva sottratto un campo d'azione e una sfera di esercizio del potere molto importanti. Per limitare l'effetto dell'evidente riduzione delle competenze dell'istituzione inquisitoriale, inserita anch'essa nella linea di affermazione del potere reale che aveva come obiettivo generale «il progresso delle nazioni e la felicità dei popoli», il 12 dicembre 1769 la stessa *Real Mesa Censória* si pronunciò in difesa del Sant'Uffizio, dichiarandolo «utile e necessario» e biasimando quegli autori che, seppur «dotti, ben intenzionati e benemeriti della Chiesa», non conoscevano «il vero stato dell'Inquisizione di questo regno», oppure «per malignità» criticavano il Sant'Uffizio. Così la *Real Mesa Censória* proibì la stampa, la vendita, il possesso e la lettura di un elenco di titoli tra «i più empì e pieni di collera e passione». Tra questi non potevano mancare un successo editoriale come la *Relation de l'Inquisition de Goa* del medico francese Charles Dellon, pubblicata per la prima volta a Leida nel 1687, la *Historia Inquisitionis* di Philip van Limborch (1692), l'*Inquisitionis Hispanicae artes aliquot*, attribuita a Reginaldo González de Montes, il *De l'origine de l'Inquisition* (1693) di Jacques Masollier, le anonime *Noticias recônditas e pos-thumas da Inquisition de Portugal* (1722).

Anche se quelle critiche erano ascrivibili in larga parte alla campagna antigiesuitica cui non venne mai meno il sostegno di Carvalho e Melo, l'editto del 12 dicembre 1769 rivela la preoccupazione di giustificare l'esistenza dell'Inquisizione durante l'età dei Lumi, nel tentativo di conciliare la corrente di pensiero di matrice

regalista da un lato e la concezione e funzione del tribunale del Sant'Uffizio dall'altro. L'Inquisizione, si specificava, non offendeva la «suprema e reale autorità» perché «in questo regno ogni procedimento esterno concorre ad essa». Inoltre, non sottraeva diritti ai vescovi poiché «erano stati gli stessi vescovi i primi a introdurla e volerla sempre». Alle accuse di far propaganda all'ultramontanismo l'editto ribatteva che «da nessuna parte si trovano più netti e definiti i diritti che separano il sacerdozio dall'impero». L'Inquisizione non era «crudele e sanguinaria», «dal momento che è noto che gli apostati e gli altri colpevoli di delitti capitali in nessun paese sono trattati con altrettanta benevolenza dopo aver confessato», così come non era neppure interessata ai beni confiscati: «è altresì noto che quei beni sono sempre trasmessi, nei suoi casi, al Fisco e alla Camera Regia e che non ne ricavano cosa alcuna i ministri del Sant'Uffizio, che sono pagati a spese del mio tesoro regio».

Il tempo delle riforme

L'editto della *Real Mesa Censória* del 1769 legittimò, in un contesto illuminista, il Sant'Uffizio come uno dei «tribunali della mia corte», mentre con un decreto del 20 maggio dello stesso anno il marchese di Pombal aveva conferito al Consiglio Generale il titolo di «maestà», indicandolo come uno «dei tribunali più legati e prossimi al re». Non fu dunque frutto del caso la promulgazione di un decreto regio di conferma del nuovo Regolamento dell'Inquisizione (1774), che riconsiderava l'istituzione alla luce delle concezioni giuridiche dell'epoca. Intanto, nel 1771 una patente regia aveva ufficialmente proibito la celebrazione pubblica degli *autos da fé*, la stampa delle liste dei condannati e l'applicazione della pena capitale senza il nulla osta del re. La legge del 25 maggio 1773 aveva invece posto fine alla distinzione «sediziosa ed empia» fra nuovi e vecchi cristiani, decretando pene molto severe a chiunque avesse fatto uso «di quella riprovevole distinzione», a parole, per iscritto, o in discorsi, conversazioni e discussioni. Data al 1774 anche la soppressione del tribunale di Goa stabilita da Pombal (ripristinato poi nel 1778). Il nuovo Regolamento consolidò l'ampia serie di misure alla base di cambiamenti strutturali. Il Regolamento rendeva giustizia a una mentalità *illustrada* e a una «pietà illuminata» negando l'esistenza di patti diabolici (tit. XI: *Das Feiticeiras, Sortilegos, adivinhadores, Astrólogos Judiciários e Maléficos*). I criminali di stregoneria venivano infatti ricondotti a ragioni di superstizione, finzione o infermità mentale (FALCON 1992). Furono inoltre modificate considerevolmente le norme processuali, ad esempio con l'equiparazione fra processi ordinari e inquisitoriali circa la difesa degli imputati: il sigillo fu soppresso; gli inquisiti avevano adesso il diritto di prendere visione delle denunce; le testimonianze singolari non erano più sufficienti a decretare una condanna a morte. La lettura delle sentenze passò a essere confinata nelle sale del Sant'Uffizio e la tortura veniva consentita solo di fronte a casi molto gravi di «eresiarchi o dogmatisti». Nonostante la promulgazione delle bolle pontificie *In eminenti* (1738) di Clemente XII e *Providas* di Benedetto XIV (1751), nell'elenco dei delitti di competenza inquisitoriale non figurava la massoneria. Si metteva così fine alle preoccupazioni che fra 1738 e 1743-1744 avevano provocato interventi inquisitoriali contro le prime logge massoniche di Lisbona (MARQUES 1990-1997; TAVARES 2002).

L'intenzione di raggiungere un'armonia tra il funzionamento del tribunale della fede e il pensiero politico-dottrinario di ispirazione regalista e antiultramontana avanzato nella nuova legislazione trovò chiara espressione nella modifica delle norme rivolte al trattamento dei nuovi cristiani. Oltre all'abolizione della distinzione dai vecchi cristiani stabilita dalla legge del 25 maggio 1773, la legislazione del 15 dicembre 1774 imponeva che gli eventuali imputati di origini ebraiche giudicati dal Sant'Uffizio non fossero discriminati «nelle loro persone e ancor meno nei loro discendenti, o colpiti da marchi d'infamia e dall'invalidità di fatto o di diritto», né rischiassero di «incorrere nell'altra pena della perdita dei loro beni» a vantaggio del Fisco. Così figli, nipoti e gli stessi condannati, dopo

aver scontato la pena subita, erano considerati idonei per qualsiasi nomina pubblica.

In conclusione, in quegli anni prese corpo la produzione di un esteso insieme di leggi finalizzate a inquadrare le procedure del tribunale dell'Inquisizione da un punto di vista legale per trasformarlo in un tribunale regio. Durante il regno di Maria I, il carmelitano Inácio de São Caetano, arcivescovo titolare di Salonicco, inquisitore generale e confessore della regina, un tempo stretto collaboratore di Pombal e membro della *Real Mesa Censória*, avrebbe incaricato il giurista Pascoal José de Melo Freire (designato deputato del Consiglio Generale del Sant'Uffizio nel 1793) di elaborare un progetto per un nuovo Regolamento dell'Inquisizione. Il progetto, che poggiava su una cultura giuridica illuminista influenzata da Cesare Beccaria e Gaetano Filangieri, considerava il tribunale della fede utile «come tribunale regio in materia di fede» e proponeva un sistema processuale molto più leggero. Il testo, mai pubblicato, resta una prova di quali furono gli effetti dei Lumi sul modo di intendere e concepire l'Inquisizione. Nel frattempo, le reazioni suscitate dagli avvenimenti francesi e in particolare dal periodo del Terrore determinarono il declino dell'Inquisizione. Il Sant'Uffizio si occupò da allora soltanto del controllo dei libri, ritornando al sistema della triplice censura, mentre altre competenze giudiziarie (sulle logge massoniche, sul giacobinismo, ecc.) transitarono gradualmente all'Intendência Geral da Polícia, diretta da Pina Manique.

(Z. SANTOS)

Vedi anche

Bragança, José de; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Cunha, João Cosme da; Cunha, José Anastácio da; Gianseismo; Illuminismo; Illuminismo, Spagna; Inquisizione portoghese; Letteratura portoghese; Malagrida, Gabriele; Melo, José Maria de; Pombal, marchese di; Regolamenti, Portogallo; Sanches, António Nunes Ribeiro; Santa Teresa, Inácio de; São Caetano, Inácio de; *Sigilismo*

Bibliografia

ALMEIDA 1968-1971, ALVAREZ DE MORALES 1982, BETHENCOURT 1994, FALCON 1992, JANIN-THIVOS TAILLAND 2001, JOBIM 1990, MARQUES 1990-1997, MARTINS 2005, RAMOS 1979, RAMOS 1983, SERRÃO 1979-1989, SILVA 1825-1830, TAVARES 2002

Illuminismo, Spagna - L'Illuminismo era incompatibile con l'Inquisizione, e l'Inquisizione spagnola, dotata di più poteri rispetto ai tribunali portoghese e romano e caratterizzata da una storia repressiva più feroce, fino al punto di apparire uno Stato nello Stato, finì per diventare il bersaglio preferenziale della lotta contro l'*Infame*. Per l'Inquisizione spagnola l'Illuminismo univa allo scandalo della propagazione di idee materialiste, dell'ateismo e del deismo, la sfida all'autorità ecclesiastica e secolare e il suo essere un pensiero straniero, in teoria alieno dalla tradizione spagnola, che si voleva monoliticamente cattolica. Inevitabile per ragioni ideologiche di fondo (la difesa della libertà di indagine e di pensiero, fondata su un atteggiamento critico e analitico, a fronte di una rigida ortodossia basata sull'argomento dell'autorità e preservata con la repressione), la mutua ostilità tra il Sant'Uffizio spagnolo e l'Illuminismo sfociò in furibonde accuse di arbitrarietà, crudeltà e tortura, nel rifiuto della proibizione dei libri, in satire irriverenti; e dall'altra parte in incarcerazioni e persecuzioni a danno di illuministi di ogni genere. Tuttavia lo scontro tra due concezioni ideologiche che si escludevano reciprocamente non prese effettivamente corpo in Spagna almeno fino al 1756, quando un editto dell'Inquisizione proibì le principali opere francesi.

Prima di quel provvedimento, il *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle era stato inserito assai tardivamente nell'Indice dei libri proibiti del 1747, sebbene fosse stato proibito già con un de-

creto del 1700 (ILI: XI, 115). Ciò consentì a Benito Feijoo di trarne ispirazione per gran parte della sua attività di ricerca. A quanto sembra dunque l'Inquisizione non aveva considerato seriamente la minaccia costituita dalla nuova filosofia: basti ricordare che i trattati di John Locke non vennero proibiti se non un secolo dopo la loro pubblicazione, nel 1804. Tuttavia le attività censorie del Sant'Uffizio nel corso della prima metà del XVIII secolo ebbero certamente un rapporto con la successiva condanna del pensiero illuministico. Infatti, nel corso del Settecento i conflitti causati dal giansenismo e le controversie provocate dal regalismo furono intimamente legati con l'ostilità inquisitoriale contro l'Illuminismo. Per ciò che riguarda il giansenismo, non si può dire che in Spagna siano esistiti, come avvenne invece in Francia, circoli di sostenitori di quella linea teologica. Furono piuttosto i gesuiti a chiamare giansenisti i loro avversari in campo teologico, in particolare sulla questione della grazia divina, poiché si richiamavano ad Agostino come Cornelius Jansen e i suoi discepoli francesi, sebbene non tutti interpretandolo in modo così radicale. Il caso più evidente di tale strategia di difesa e di attacco della Compagnia di Gesù fu la proibizione di molte opere considerate gianseniste nell'Indice del 1747 (redatto dai padri José Carrasco e José Casani), tra le quali quella del cardinale agostiniano Enrico Noris. Da quel momento essere antigesuita significò essere giansenista. Dato che i giansenisti francesi erano stati condannati da Roma con la bolla *Unigenitus* (1713, pubblicata in Spagna nel 1715), questi avevano contrattaccato appellandosi alle libertà della Chiesa gallicana, una strategia che portò ad associare il giansenismo non tanto con la controversia sul libero arbitrio quanto con il regalismo e con la richiesta di una riforma nella disciplina e nella gerarchia ecclesiastica, contraria alla monarchia papale. Questo è particolarmente vero per la Spagna, dove non c'erano veri giansenisti, ma certamente un'antica tradizione che risaliva almeno a Filippo II e difendeva le prerogative regie (le *regalie*) nel campo della disciplina e dell'organizzazione della Chiesa. Ben presto all'interno della Chiesa spagnola apparve anche una decisa corrente riformatrice, chiamata giansenista, ma in realtà decisamente episcopalista e vicina a ciò che potremmo definire un cattolicesimo illuminato, che si oppose alla Curia romana e a ciò che considerava i suoi abusi. Così, dopo gli anni Cinquanta, regalismo, giansenismo e Illuminismo camminarono strettamente uniti, soprattutto dal punto di vista della percezione dei loro avversari: in primo luogo i gesuiti e l'Inquisizione.

Vero è tuttavia che l'atteggiamento dell'Inquisizione (e dei gesuiti) di fronte al regalismo fu in un primo tempo ambiguo; così come è evidente che lo stretto legame del Sant'Uffizio con la Corona fece diventare la difesa delle prerogative regie nei confronti di Roma un tema spinoso. Qualcosa di simile accadde con i gesuiti, che occuparono il ruolo di confessori del re fino al 1754, con tutto il potere che ciò comportava negli affari ecclesiastici spagnoli. Ebbene, anche se l'Inquisizione titubava quando le regalie andavano contro le prerogative della Curia romana, si difendeva fieramente quando toccavano la sua giurisdizione e la sua autonomia. Ciò si vide chiaramente quando Melchor de Macanaz, *fiscal* del *Consejo de Castilla*, si scontrò con la *Suprema* nel 1714, nel tentativo di applicare le riforme governative che portava avanti. Una di queste toccava il Sant'Uffizio, che si sarebbe visto limitare le sue attribuzioni (si proponeva di sottrargli tutta la giurisdizione non spirituale e quella sulla censura dei libri) e ridurre l'autonomia rispetto alla Corona. Macanaz fu processato e fu costretto a rifugiarsi in esilio in Francia a causa del mancato appoggio di Filippo V, che primo re della dinastia dei Bourbon si schierò con l'Inquisizione, istituzione per lungo tempo asburgica. In quel contesto fu subito chiaro che il Sant'Uffizio sarebbe rimasto preferibilmente nel campo degli oppositori di ogni politica di riforma che i successivi ministri borbonici avrebbero tentato di realizzare in Spagna nel corso del XVIII secolo.

Da allora e per molto tempo, allo scopo di difendersi, il Sant'Uf-

fizio giocò su due sponde: se erano le autorità regie a tentare di controllarlo, ricorreva alla tesi della sua dipendenza dal papa; ma se era la Santa Sede a farlo, reclamava la sua dipendenza dal re di Spagna. Questo gioco, che fu denunciato qualche anno dopo dal *fiscal* del *Consejo de Castilla* Pedro Rodríguez de Campomanes, è bene esemplificato dalla questione della menzionata proibizione delle opere di Noris. Di fronte alla protesta di papa Benedetto XIV, che aveva approvato le opere dell'agostiniano, e che aveva ordinato all'inquisitore generale Francisco Pérez de Prado la revoca della loro condanna, l'Inquisizione fece appello all'autorità del re, suo protettore, affinché potesse evitare di eseguire la disposizione. Ma in questo modo erano stati forniti al suo governo gli argomenti di cui aveva bisogno per sottometterla. Alla fine, caduti in disgrazia i gesuiti, il nuovo inquisitore generale Manuel Quintano Bonifaz tolse dall'Indice le opere del cardinale italiano (1758).

Ben presto tuttavia Quintano Bonifaz fu costretto ad affrontare un nuovo conflitto sul tema del regalismo. Pubblicando nel 1761 il documento papale che proibiva la *Exposition de la doctrine chrétienne* del padre François Philippe Mesenguy (vicino al giansenismo), l'inquisitore generale attirò su di sé le ire del nuovo re Carlo III (che lo aveva approvato, in versione espurgata, quando era sovrano di Napoli). Di fronte all'esigenza di ritirare l'editto inquisitoriale, seguendo il gioco già descritto Quintano Bonifaz oppose un rifiuto, appellandosi all'autorità pontificia sul Sant'Uffizio. Ma questa volta non funzionò: Carlo III confinò Quintano Bonifaz in un monastero dal quale non sarebbe uscito fino a che non avesse obbedito agli ordini del re supplicando il suo perdono. Approfitando dell'incidente fu deciso anche che tutti i documenti papali e, per la prima volta, *tutti gli editti e gli Indici inquisitoriali* avrebbero dovuto ottenere l'approvazione regia per poter essere pubblicati: si tratta del cosiddetto *pase regio* (1762). Era un primo passo verso la sottomissione del Sant'Uffizio al governo del re, che avrebbe dovuto completarsi con una riforma proposta da due consiglieri dell'Inquisizione (e consiglieri del *Consejo de Castilla*), Pedro Ric e Pedro Cantos. La riforma tendeva a stabilire la dipendenza nelle nomine del tribunale dal governo e a ridurre la sua giurisdizione.

Revocato nel 1763 a causa delle pressioni del papa, che si appellò alla coscienza del re, paralizzando anche la riforma del Sant'Uffizio, il *pase regio* fu ristabilito nel 1768. La situazione era cambiata molto: la stretta alleanza tra i gesuiti e l'Inquisizione, infatti, diventò ingombrante dopo le accuse mosse contro la Compagnia a causa della rivolta antigovernativa passata alla storia come il *Motín de Esquilache* (dal nome del ministro Leopoldo De Gregorio, marchese di Squillace, 1766), a cui seguì l'espulsione dei gesuiti dalla Spagna (1767). Una delle misure che avevano l'obiettivo di sottomettere il partito filogesuitico, che continuava a mostrare la sua opposizione alla politica del governo, insieme con la riforma dei Colegios Mayores, era la sottomissione del Sant'Uffizio. Fu in questa occasione che i *fiscales* Pedro Rodríguez Campomanes e José Moñino lanciarono le loro accuse contro l'Inquisizione, per la sua volontà di indipendenza e per il suo abuso di giurisdizione. Utilizzando gli stessi argomenti usati dal Sant'Uffizio nella questione Noris, i ministri si appellarono ai diritti assoluti del patronato regio sul tribunale e sul suo funzionamento. Le affermazioni di Campomanes secondo le quali il Sant'Uffizio era un covo di fanatici sostenitori dei gesuiti attraversarono contro di lui una delazione all'Inquisizione e la denuncia dello stesso inquisitore generale al re. Si trattava della replica dello stesso procedimento che più di cinquant'anni prima aveva consentito di eliminare l'altro *fiscal* riformatore, Macanaz, il cui progetto di riforma del Sant'Uffizio fu fonte di ispirazione per Campomanes. Ma Carlo III non era suo padre: i tempi erano cambiati e il sovrano non permise un processo contro il suo *fiscal* per avere difeso le sue prerogative.

Oltre al *pase regio* il governo riuscì a riformare la procedura inquisitoriale in materia di censura dei libri, cosa che non era mai stata fatta in precedenza. Ora veniva stabilito il principio che il re poteva intervenire persino nel funzionamento interno dell'Inqui-

sizione. Ciò aveva un valore più rilevante della stessa riforma in sé, che consisteva nel fatto che il Sant'Uffizio, prima di proibire o di censurare l'opera di un autore cattolico, avrebbe dovuto ascoltarne la difesa (o nominare un difensore d'ufficio per l'accusato). Si decretava anche che coloro che possedevano libri censurati avrebbero dovuto effettuare loro stessi l'espurgazione. Si trattava di un'importante limitazione all'autonomia del tribunale: una misura che toccava direttamente anche la diffusione delle nuove idee illuministiche. Più importante ancora fu la limitazione della giurisdizione inquisitoriale decretata nel 1770, visto che il Sant'Uffizio fu ridotto, sul terreno penale, a giudicare solo le cause di eresia e di apostasia (non più quelle di censura), evitando la detenzione di persone la cui colpevolezza non fosse stata accertata. Si trattava di progressi in senso regalistico e illuminato, ma restavano lontani dalle speranze che nel 1766 l'arrivo del conte di Aranda (Pedro Pablo Abarca Y Bolea) alla presidenza del *Consejo de Castilla* aveva suscitato nell'opinione pubblica illuminata europea, che si aspettava una imminente soppressione del tribunale. Abolizione che, stando al *fiscal* del *Consejo de la Hacienda* Francisco Carrasco, era stata realmente elaborata da Aranda, con la complicità di Campomanes, di Moñino e del ministro Manuel de Roda, ma che era fallita a causa dell'opposizione del re («Gli spagnoli la vogliono e a me non dà fastidio», avrebbe affermato Carlo III a Roda, almeno secondo una certa tradizione). Non se ne fece nulla. Non si presero nemmeno in considerazione le riforme proposte da Ric e Cantos nel 1762 e da Campomanes e Moñino nel 1769.

La soppressione sarebbe stata coerente da un punto di vista strettamente regalista (sebbene Macanaz avesse difeso l'esistenza del Sant'Uffizio), ma vi erano anche altre ragioni a spingere in quella direzione. L'Illuminismo europeo considerava l'Inquisizione come un monumento alla barbarie, all'intolleranza e alla crudeltà, promotore dell'ignoranza e del ritardo in cui si trovava la Spagna. Così si esprimevano unanimi gli autori dell'Illuminismo. Un esempio eclatante, soprattutto per le sue ripercussioni, fu la voce *España* scritta da Nicolas Masson de Morvilliers nell'*Encyclopédie méthodique*, che causò grande scandalo per l'indiscriminata svalutazione della cultura spagnola dei dieci secoli precedenti, combinata con un aspro attacco contro il Sant'Uffizio, in un'opera che, per di più, era stata sovvenzionata dalla Corona spagnola (1783). I viaggiatori europei che transitavano per la Spagna confermavano questa opinione, riconoscendo anche la relativa benignità dell'Inquisizione in quell'epoca, visto che il tribunale aveva smesso di rilasciare al braccio secolare i suoi condannati fin dai tempi dei grandi processi antiebraici degli anni Venti e Trenta (l'ultima vittima giustiziata nel XVIII secolo fu comunque la «beata cieca» di Siviglia nel 1782). Risulta evidente che un uomo dell'esperienza e delle letture di Aranda, e altri personaggi colti come Campomanes prendessero molto in considerazione l'immagine della Spagna in Europa e forse erano sostanzialmente d'accordo con l'opinione illuminata sul tema.

Da parte sua, già in quegli anni il Sant'Uffizio aveva cominciato la sua lunga battaglia contro le idee del Secolo dei Lumi. Un punto fermo in questo senso fu la pubblicazione della bolla papale *In eminenti* (1738) che scomunicò la massoneria e, soprattutto, la ribadita condanna del 1751, alla quale l'Inquisizione spagnola aggiunse un editto che fomentava la delazione volontaria, minacciando i riottosi con l'infamia di un processo inquisitoriale. Anche se è noto che nel XVIII secolo in Spagna non ci furono praticamente massoni, e che i pochi erano in stragrande maggioranza stranieri, secondo le conclusioni di Ferrer Benimeli il Sant'Uffizio non abbassò la guardia nella vigilanza delle colonie mercantili straniere e nella ricerca di informazioni sulla misteriosa società, che per la sua tolleranza religiosa e per le idee filantropiche incarnava, in qualche modo, lo spirito del secolo.

Nel 1756 l'Inquisizione proibiva l'*Esprit des lois* di Montesquieu, varie opere di Voltaire (le *Lettres philosophiques*, il *Siècle de Louis XIV*), e tutta l'opera, presente e futura, di Rousseau, conside-

rato più pericoloso di altri autori la cui condanna totale giunse qualche anno più tardi (Voltaire nel 1762 e Diderot nel 1807). Rousseau si vide proibite le sue opere a pochissima distanza dalla loro pubblicazione (l'*Émile* fu vietato nel 1764), in contrasto con l'abituale lentezza del processo inquisitoriale. La linea continuò con la pubblicazione delle condanne fulminate dal papa contro l'*Encyclopédie* e il *De l'Esprit* di Claude-Adrien Helvétius nel 1759. Le più pericolose di queste opere furono proibite persino a coloro che possedevano la licenza per leggere libri proibiti. Nel corso del secolo si moltiplicarono le condanne dei libri, proibiti o espurgati. Alcuni esempi sono Julien Offroy de la Mettrie e Paul Henri Dietrich d'Holbach nel 1771, Cesare Beccaria nel 1774, Guillaume Thomas-François Raynal nel 1779, Étienne Bonnot de Condillac e Gabriel Bonnot de Mably nel 1789. Ma sebbene in questo periodo crescesse il numero di libri proibiti, la necessità di strappare la Spagna dalla sua arretratezza scientifica e tecnologica e tenerla al passo con le novità e i progressi della civiltà europea fece sì che molti libri scientifici, pur essendo opera di eretici o di personaggi sospetti, fossero solo censurati in quelle parti più apertamente contrarie alla dottrina cattolica. Con le riforme universitarie, che intendevano distruggere l'egemonia dei Colegios Mayores e sostituire la scolastica nei piani di studio, fin dal 1771 si autorizzarono come libri di testo molte opere proibite dall'Inquisizione. Per tali ragioni l'Inquisizione concesse licenze per leggere libri proibiti a determinate persone e a corporazioni, come le Reales Academias, la Junta de Comercio di Barcellona o le Sociedades de Amigos del País, tra le quali spicca la Real Sociedad Bascongada, nata nel 1765 e grande centro di diffusione dell'*Encyclopédie*. Le proibizioni si applicavano alle opere originali in francese, in italiano e in altre lingue, e pertanto erano proibite le traduzioni in spagnolo. L'importazione e la lettura di altri libri proibiti erano considerati delitti, anche se nessuno fu condannato solo per questo, visto che per comminare una condanna c'era bisogno di testimoni di proposizioni ereticali, empie o che suonavano male alle orecchie pie. Le pene spirituali a cui si esponevano i trasgressori non scoperti non intimidivano molte persone, come riconobbe amaramente il Sant'Uffizio, visto che possedere e leggere libri proibiti era comune e usuale tra le persone colte dell'epoca. Per queste persone, tuttavia, era necessario che tali libri entrassero in Spagna, come effettivamente entrarono. Sebbene l'Inquisizione avesse predisposto controlli alle dogane esterne della Penisola, la realtà fu che non erano molto efficienti. Da una parte c'era la precarietà dei mezzi e la negligenza e la corruzione dei commissari e degli agenti inquisitoriali, come si appurò con una indagine realizzata al valico di frontiera di Irún, uno dei principali collegamenti con la Francia. Dall'altra c'era da tenere in considerazione l'attività di una ricca e influente colonia di commercianti stranieri (inclusi i librai), specie a Cadice, il principale porto spagnolo. In quella città negli anni Settanta e Ottanta lo zelo del commissario Pedro Sánchez Manuel Bernal, che portò nel 1776 a un editto di fede e a un rogo pubblico di libri, non bastò a frenare l'ingresso di libri, stampe e oggetti d'arte proibiti. Nel 1778, quando arrivò persino a schedare le case dei commercianti, il commissario provocò la protesta dell'ambasciatore francese Armand Marc conte di Montmorin e fu richiamato dall'inquisitore generale. Bernal non fu in grado neppure di vincere l'ostinata resistenza del ricco mercante di La Rioja Sebastián Martínez in difesa della sua enorme biblioteca privata.

L'inefficienza del sistema inquisitoriale di vigilanza sull'introduzione di libri proibiti fu evidente quando nel 1784 il governo decretò il ristabilimento dei controlli civili nelle dogane, apparentemente con l'intenzione di sostituire di fatto quelli inquisitoriali. Tale misura fu rafforzata nel 1785 centralizzando la revisione dei libri sospetti nel Tribunale di Corte, sottraendoli all'attività dei commissari inquisitoriali dei porti, e allentando così la vigilanza del Sant'Uffizio sull'ingresso dei libri. Nel frattempo il tribunale preparava un nuovo Indice, molto più liberale del precedente, sotto gli auspici dell'inquisitore generale Felipe Beltrán. Se si

mettono in relazione tali misure con la soppressione, nel 1782, dell'Inquisizione in Sicilia, ormai indipendente da quella spagnola, da parte di Ferdinando di Napoli, figlio di Carlo III, non risulta tanto strampalata l'idea di abolire il Sant'Uffizio partorita da Aranda. Tuttavia questi lasciò la presidenza del *Consejo de Castilla* nel 1773 e fu inviato come ambasciatore in Francia per molti anni. Da allora poi si nota un certo ristagno della politica riformista della monarchia.

La vera svolta in direzione di una politica sempre più reazionaria si produsse a partire dal 1776, e l'Inquisizione ne fu al centro. In effetti, vedendo l'impossibilità di controllare il flusso di libri e di idee, sembrò che il Sant'Uffizio volesse decidersi a cambiare tattica contro l'Illuminismo. Invece dei libri l'obiettivo sarebbero stati gli intellettuali illuministi, aprendo una serie di processi esemplari che, grazie al timore suscitato, avrebbero contenuto la marea del pensiero dei Lumi. Il primo e più eclatante fu quello contro Pablo de Olavide, Intendente di Andalusia, fondatore delle *Nuevas Poblaciones*, specie di comunità agraria illuminata creata a partire dal 1770, Olavide era stato inviato in Andalusia da Aranda come *salvatore* della regione, e Campomanes aveva redatto con lui lo statuto delle *Nuevas Poblaciones*. L'energica applicazione delle timide misure di riforma agraria decretate dal governo gli procurarono potenti nemici. Denunciato per la sua politica contro gli Ordini religiosi adottata nelle *Nuevas Poblaciones* e nell'Università di Siviglia, che riformò, conosciuto anche per il suo circolo, centro di irradiazione di libri e di idee illuministe, Olavide fu arrestato dall'Inquisizione nel 1776. Condannato per eresia nel 1778, in un autodafé celebrato a porte chiuse a cui vennero invitate le più alte cariche di governo, alla reclusione temporanea – misura diretta in particolare contro Campomanes, suo protettore –, l'ex intendente poté fuggire in Francia nel 1780, dove fu accolto come un martire dei Lumi perseguitato dall'oscurantismo. Ma Olavide non fu l'unico. Tra il 1779 e il 1788 furono processati e condannati (sempre con pene relativamente lievi: abiura, reclusione temporanea nei conventi, occasionalmente prigione) vari e importanti esponenti illuministi, come i fratelli Bernardo y Tomás de Iriarte, diplomatico il primo e scrittore il secondo, e ancora Félix Samaniego (che, spaventato dalla condanna di Olavide, denunciò Aranda, Campomanes, Moñino e Pedro Francisco Jiménez de Góngora y Luján duca di Almodóvar), José Clavijo y Fajardo, Juan Meléndez Valdés, il matematico Benito Bails e il giornalista Luis García de Cañuelo. Fu anche denunciata all'Inquisizione la prima cattedra di Economia politica di Spagna (e il suo titolare Lorenzo Normante), fondata dalla Sociedad Económica de Zaragoza (1786); e anche se non si giunse mai al processo, si finì per proibire *The Wealth of Nations* di Adam Smith (nel 1792). La liberalizzazione dell'Indice, inoltre, fallì nel 1787 a causa della morte dell'inquisitore generale Beltrán. Fu in questi anni che Leandro Fernández de Moratín scrisse a Juan Pablo Forner: «se cerchiamo di dissipare errori funesti e di insegnare a colui che non sa, la Santa e Generale Inquisizione ci applicherà i rimedi soliti». Nonostante tutto si continuarono a pubblicare opere illuminate come la *Década epistolar de París* (1781) del duca di Almodóvar, che elogiava e faceva una minuziosa descrizione dei libri degli autori più rappresentativi dell'Illuminismo francese.

Una nuova fase si aprì nel 1789 con l'irruzione violenta della Rivoluzione francese. Sin dall'inizio si capì l'enorme pericolo che le notizie e la propaganda rivoluzionaria comportavano per la monarchia, e per contrastarle l'ambasciatore in Francia Carlos Gutiérrez de los Ríos conte di Fernán Núñez consigliò al governo un accordo con l'Inquisizione. Moñino, divenuto conte di Floridablanca e segretario di Stato, seguì il consiglio, chiese e ottenne la collaborazione dell'inquisitore generale Agustín Rubín de Cevallos. Così, mentre il governo proibì la stampa periodica in generale, l'Inquisizione condannò la lettura e il possesso dei vecchi numeri delle riviste più illuminate: «El Censor» di Luis Cañuelo, «El Observador» di José Marchena, «El corresponsal del Censor»

o «El Duende de Madrid». Il nuovo Indice fu pubblicato nel 1790 (includeva tutti i tipi di scritti rivoluzionari o che contenessero notizie sugli eventi francesi) e si riattivò la censura inquisitoriale, stavolta con l'appoggio e la collaborazione del governo e dei suoi delegati. Questa nuova dinamica si rifletté nelle misure del 1792 che suggellarono la collaborazione tra i commissari dell'Inquisizione e i revisori reali nel vigilare sulla propaganda rivoluzionaria, organizzata ufficialmente quello stesso anno in due comitati con sede a Bayona (vi partecipò Marchena, che aveva reclamato in un *pamphlet* proprio la soppressione del Sant'Uffizio) e Perpiñán. L'esecuzione di Luigi XVI e la successiva guerra del 1793-1795 contro le truppe della Repubblica francese aggravarono la situazione, e vennero inasprite le misure contro tutte le idee in grado di indebolire la monarchia. Così, in virtù di una proposta già avanzata dall'inquisitore generale Agustín Rubín de Cevallos, nel 1794 si soppressero tutte le cattedre di Diritto naturale nelle università, fondate durante il regno di Carlo III. Il processo aperto contro il vescovo Agustín Abad y La Sierra per avere approvato in scritti privati la Chiesa costituzionale francese, mostrò poi tutte le contiguità tra i giansenisti episcopalisti spagnoli e i cattolici rivoluzionari francesi, e la volontà dell'Inquisizione di non tollerare tali idee.

Nel 1793 la nomina del vescovo Manuel Abad y La Sierra, fratello di Agustín, come nuovo inquisitore generale portò una breve ventata di sollievo in quel clima asfittico. Oltre a sospendere il processo del fratello, Abad preparò una profonda riforma del Sant'Uffizio con la collaborazione dell'illuminato inquisitore Juan Antonio Llorente, in seguito primo storico dell'Inquisizione spagnola. Il progetto tuttavia fallì a causa della destituzione e del confino di Abad nel 1794, caduto in disgrazia agli occhi del favorito e primo segretario del re Manuel Godoy. Il Sant'Uffizio, riconvertito dal 1789 soprattutto in un'arma politica del governo contro la sovversione rivoluzionaria, cadde via via nel discredito. Ciò fu dovuto in parte alla sua sottomissione agli ordini dell'impopolare Godoy e alla screditata coppia reale di Carlo IV e Maria Luisa di Parma e divenne chiaro con le destituzioni di Abad e del suo successore, il cardinale Francisco de Lorenzana (1797), reo di cospirare contro il favorito. Il governo, inoltre, trattava il tribunale come una mera appendice della sua linea politica. Più tardi giunse a conclusione la pace di Basilea con la Francia (1795), presto seguita da un'alleanza militare, che significò un allentamento dei controlli inquisitoriali sui libri francesi e sui mercanti e i viaggiatori. Tuttavia l'esempio più chiaro dell'assoluta mancanza di considerazione del governo nei confronti del tribunale fu il caso di un intellettuale illuminato, il professore di diritto Ramón de Salas. Processato e condannato al confino nel 1795, questi ricorse al sovrano che, contro tutti i precedenti, rimise la faccenda allo studio del ministro di Grazia e Giustizia, l'erudito Eugenio Llaguno, che lo scagionò dalle accuse e l'anno dopo revocò la condanna: cosa impensabile in altri tempi. Il Sant'Uffizio, insomma, si dibatteva in difficoltà fino a quel momento sconosciute: il processo contro Gaspar de Jovellanos, grande figura intellettuale dell'Illuminismo spagnolo, per la sua opera riformista *Informe sobre la Ley Agraria* (1796), dovette essere sospeso nel momento in cui lo stesso Jovellanos fu nominato successore di Llaguno l'anno successivo. Con l'aiuto del vescovo giansenista Antonio Távora, Jovellanos preparò allora una nuova riforma dell'Inquisizione in senso episcopalista, che intendeva sottrargli in primo luogo la competenza sulla censura, che sarebbe stata trasferita ai vescovi. La caduta e l'allontanamento di Jovellanos nel 1798 fece di nuovo fallire la riforma. Tranne che durante il breve passaggio al potere (1798-1800) del segretario Mariano de Urquijo (processato nel 1792 per avere tradotto Voltaire e cacciato dal governo per la sua politica antiromana, nota un po' esageratamente come lo «scisma di Urquijo»), sotto l'inquisitore generale Ramón de Arce il Sant'Uffizio si trovò a perseguire gli oppositori del governo, specie i riformisti e i giansenisti, che erano stati emarginati a causa di una crescente ondata ultramontana. Una delle prime cause dei processi ai giansenisti fu la lettera nella quale il vescovo

costituzionale francese Henri Grégoire fece pressioni su Godoy per abolire il Sant'Uffizio, altro esempio della pericolosa contiguità dei cattolici illuminati francesi e spagnoli. Ma l'Inquisizione giocò un ruolo secondario, mostrando in tal modo che il tribunale non era più necessario per il governo neppure nel campo della religione. Nel 1807 ebbe tuttavia il tempo di proibire le *Oeuvres complètes* di Denis Diderot, prima di essere abolito da due prodotti dell'Illuminismo: Napoleone nel 1808 e le Cortes di Cadice nel 1813. Nel dibattito sull'abolizione svoltosi nelle Cortes tornarono a sentirsi tutti gli argomenti antinquisitoriali propri del regalismo e del cattolicesimo illuminato e molta influenza ebbero anche gli scritti di Llorente. La reintroduzione del Sant'Uffizio nel 1814 servì solo a dimostrare la sua inefficienza come polizia politica di fronte al liberalismo.

(F. CAMPESE GALLEGO)

Vedi anche

Abad y La Sierra, Manuel; Abolizione del tribunale, Spagna; Ateismo; Bayle, Pierre; Beccaria, Cesare; Benedetto XIV, papa; Bolle e documenti papali; Cadice, Cortes di; Censura libraria; Deismo; Enciclopedia; Filippo V, re di Spagna; Gallicanesimo; Giansenismo; Gesuiti, Spagna; Godoy, Manuel; Grégoire, Henri-Baptiste; Indici dei libri proibiti, Spagna; Inquisitori generali, Spagna; Jovellanos, Baltasar Gaspar Melchor María de; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Letteratura spagnola; Llorente, Juan Antonio; Locke, John; Macanaz, Melchor de; Massoneria; Montesquieu, Charles Louis de Secondat, barone di; Olavide y Jáuregui, Pablo de; Proposizioni ereticali; Rivoluzione francese; Rousseau, Jean-Jacques; Vescovi, Spagna; Vittime; Voltaire

Bibliografia

ALCALÁ 2001, ÁLVAREZ DE MORALES 1982, AVILÉS FERNÁNDEZ 1984(a), CARO LÓPEZ 2004, CASO GONZÁLEZ 1984, DEFURNEAUX 1959, DEFURNEAUX 1963, DOMERGUE 1982, ÉGIDO 1984, ÉGIDO 1984(a), FERRER BENIMELI 1974, FERRER BENIMELI 1976-1986, FERRER BENIMELI 1984, FERRER BENIMELI 1984(a), GACTO 1997, GARCÍA CÁRCCEL-MORENO MARTÍNEZ 2000, GARCÍA PÉREZ 1974, HERR 1960, ILLI, JIMÉNEZ MONTESERÍN 1984(a), LEA 1983-1984, LLORENTE 1980, MARTÍ GILBERT 1975, MARTÍN GAITE 1969, MESTRE SANCHIS 1984, MORENO MANCEBO 1984, MUÑOZ CALVO 1977, PERDICES BLAS 1993, TORQUEMADA 2001, VALLEJO GARCÍA-HEVIA 1994

Immacolata Concezione - La dottrina dell'Immacolata Concezione, cioè del concepimento senza macchia di peccato originale della Madonna, fu lungamente dibattuta nel corso del medioevo e della prima età moderna. La discussione fra teologi seguì e promosse lo sviluppo di una devozione che è possibile misurare dall'iconografia sacra e dalla formazione di confraternite laicali oltre che da riti, preghiere, testamenti e altro ancora. Ma fu solo con l'avvio dell'opera dei tribunali inquisitoriali dell'età moderna che la questione assunse caratteri nuovi di banco di prova dell'ortodossia. Gli schieramenti teologici avevano fino ad allora contrapposto i domenicani ai francescani. I loro contrasti animarono polemiche pubbliche e conflitti tra i predicatori dei due Ordini, fedeli in genere alle rispettive scuole teologiche. Tommaso d'Aquino, domenicano, era contrario a tale dottrina perché riteneva che il peccato originale fosse un dato di natura comune a tutti gli esseri umani in quanto la trasmissione avveniva attraverso il seme umano che portava la vita ma anche l'eredità di peccato del progenitore. Nel pensiero dei teologi francescani, come Duns Scoto, l'azione salvifica della potenza divina non era legata alle leggi della natura. Per questo i frati minori sostennero che la Madonna era stata esentata fin da prima della nascita dall'eredità della colpa di Adamo. La loro opera concorse a incrementare la speciale devozione a Maria che conobbe crescente popolarità nelle città dell'Europa occiden-

tale del medioevo, come attestano testimonianze di vario genere, dalle prediche alle immagini dipinte. Un momento importante dal punto di vista della definizione della dottrina fu costituito dal decreto approvato nel 1439 dal Concilio di Basilea (sessione 36), che definì la dottrina dell'Immacolata Concezione «piam et consonam cultui ecclesiastico, fidei catholicae, rectae rationi et sacrae scripturae» (CCED). Alla devozione alla Madonna come protettrice della nascita e alla stessa dottrina dell'Immacolata Concezione dette indiretto ma potente impulso un altro decreto approvato nello stesso anno dal Concilio di Firenze che, fissando la dottrina comune con la Chiesa greca, dichiarò che i neonati morti senza battesimo erano destinati all'inferno. La preoccupazione per la sorte delle anime dei bambini non battezzati incrementò la diffusione di santuari dedicati alla Madonna dove l'infante morto era oggetto del miracolo di una resurrezione di brevissima durata (*à répit*), quanto bastava per essere battezzato e venire sepolto in terra consacrata. Ma quando avveniva l'infusione dell'anima nell'essere che prendeva forma nel ventre materno? La devozione che celebrava la data del concepimento della Madonna l'8 dicembre portava a fissare fin da quel momento l'esenzione dal peccato originale. Tuttavia il contrasto fra i teologi delle due potenti scuole che dominavano l'insegnamento ufficiale e la predicazione rese necessaria la sospensione di ogni decisione in merito alla dottrina. Tale fu la scelta che dovettero fare i pontefici, soprattutto quando la loro precedente appartenenza all'uno o all'altro Ordine religioso accese aspettative di una soluzione definitiva della questione. Sisto IV Della Rovere, già frate francescano, e Pio V Ghislieri, già domenicano, dovettero emettere decreti coi quali sospendevano ogni decisione e vietavano ai predicatori di presentare le loro opinioni come dottrina ufficiale.

Con l'erezione della Congregazione romana del Sant'Uffizio i problemi che nascevano dalla predicazione finirono davanti all'Inquisizione. Il cardinale Giulio Antonio Santoro come inquisitore generale intervenne nel giugno del 1587 per chiarire che la Chiesa ammetteva ambedue le opinioni, quella del concepimento senza macchia e quella della 'santificazione' successiva al concepimento: e questo lo fece per correggere il cappuccino calabrese fra' Vincenzo da Catanzaro, il quale in una predica tenuta a Monteleone l'8 dicembre dell'anno prima aveva sostenuto la tesi dell'Immacolata Concezione. La data dell'8 dicembre era quella in cui si producevano continuamente incidenti del genere. Perciò la Congregazione tornò ripetutamente a occuparsi della questione e a sorvegliare con grande attenzione non solo il contenuto delle prediche ma anche le forme della devozione. Ma, se le devozioni diffuse nelle città italiane erano facilmente modificabili secondo le indicazioni di Roma, ben diversamente andarono le cose nei rapporti con la Spagna. Qui la devozione era andata diffondendosi nel corso della *reconquista* e aveva assunto la funzione di un discriminatore con la minoranza ebraica e di un tratto essenziale della religione spagnola di cui la monarchia si sentiva chiamata a essere il baluardo. L'episodio più importante si verificò in Andalusia a partire dalle conseguenze della scoperta nel 1587 delle cosiddette Lamine di Granada. I documenti apocrifi elaborati per tutelare la minoranza dei *moriscos* inventando una tradizione antichissima di arabi cristiani insediati a Granada contenevano tra l'altro la 'rivelazione' di una originaria fede di tutti gli apostoli nell'Immacolata Concezione. La cosa trovò la pronta adesione di francescani e gesuiti. Il gesuita Diego Granado scrisse un opuscolo sull'argomento e altri lo seguirono su quella strada. Su questo tema si fissò la difesa dell'autenticità delle Lamine di Granada che vide in prima linea l'opera dell'arcivescovo di Granada e poi di Siviglia don Pedro de Castro. Fu a Siviglia che a partire dal 1613 la polemica tra i sostenitori e i negatori in occasione della ricorrenza liturgica dell'8 dicembre raggiunse forme estreme. La predicazione dei domenicani si oppose a quella dei francescani e dei gesuiti, mentre la popolazione veniva fanatizzata con l'organizzazione di rituali pubblici. Intanto molti consigli cittadini spagnoli facevano pubblici e solenni voti di di-

fendere col proprio sangue l'onore della Madonna e la dottrina dell'Immacolata. Quando il domenicano Cristóbal de Torres predicò in cattedrale l'8 dicembre 1614 contro la dottrina immacolista il capitolo della cattedrale lo denunciò all'Inquisizione come colpevole di aver dato scandalo al popolo.

Nella Congregazione del Sant'Uffizio del 3 marzo 1615 fu risposto ribadendo il *motu proprio* con cui Pio V aveva imposto che ci si astenesse da definizioni dottrinali in materia. Le relazioni del nunzio papale Antonio Caetani informarono le autorità romane sugli sviluppi della vicenda, che si complicò per il coinvolgimento del re di Spagna Filippo III. A una sua richiesta del 31 luglio 1615 rivolta al nunzio, la Congregazione rispose invitando il cardinale primate di Toledo a punire coloro che disobbedivano alle costituzioni di Sisto IV e di Pio V, di cui si dispose la notifica anche ai predicatori attivi nelle chiese di Roma. Ma in Spagna questa misura non fu sufficiente a chiudere la discussione. Ne era stata investita la corte e si erano formati partiti molto forti che sostenevano il diritto del re di Spagna di far predicare la dottrina dell'Immacolata. Fu costituita anche una *Real Junta* sull'argomento. La disputa si allargò con la raccolta di pareri medici sulla possibilità della concezione virginale, per escludere dal concepimento della Madonna ogni rischio di ereditarietà del peccato originale connessa al seme maschile. Un inviato di Filippo III fu mandato a Roma con istruzioni che riguardavano la richiesta al pontefice di approvare ufficialmente la dottrina dell'Immacolata o almeno di lasciarla predicare liberamente vietando invece che si predicasse l'opinione di chi la negava. La Congregazione del Sant'Uffizio si occupò a più riprese del problema. Un opuscolo sulla questione *Utrum vulgus definire possit in rebus fidei* fu discusso dal Sant'Uffizio nella seduta del 14 gennaio 1616. I gesuiti mossero tutte le loro pedine. Un voto del cardinal Roberto Bellarmino del 31 agosto 1617 sostenne che era opportuno definire pia e santa l'opinione del concepimento senza macchia. Ma il pontefice con la costituzione *Sanctissimus Dominus noster* del 12 settembre 1617 si limitò a ribadire la norma tradizionale aggiungendovi la proibizione di critiche e attacchi pubblici contro la dottrina dell'Immacolata: bastò questo tuttavia perché in Spagna si festeggiasse con fuochi d'artificio e corride di tori un risultato che apparve come una vittoria.

Un contrasto nuovo si accese quando a Napoli in occasione della festa dell'8 dicembre 1618 il viceré spagnolo impose a tutte le autorità e ai docenti degli studi di giurare solennemente il 'voto di sangue', cioè l'impegno a difendere anche a prezzo della vita la dottrina dell'Immacolata. I domenicani si opposero e ciò aprì un nuovo contrasto. L'avanzata della dottrina nella Spagna e nel mondo cattolico continuò in varie forme. Uno Stato che ospitava popoli di culture e religioni diverse aveva nella religione lo strumento principale per compattare la popolazione; e il simbolo della Madre vergine, donna purissima dall'azzurro manto, mediatrice tra cielo e terra e tra vivi e morti era quella che più si prestava allo scopo. I promotori più decisi furono ancora i gesuiti. Uno di loro, Juan Bautista Poza (1588-1659), pubblicò nel 1626 l'*Elucidarium Deiparae*, un'opera sulla teologia della Madonna dove sostenne con decisione la dottrina dell'Immacolata. L'opera fu condannata dalla Congregazione dell'Indice nel 1628 ma Poza non desistette, anzi tornò a più riprese a ribadire le proprie convinzioni con una fitta serie di memoriali e di testi brevi o facendo scivolare le tesi immacoliste in scritti di varia devozione, come la *Pratica per aiutare a ben morire* stampata a Roma sotto il cognome della madre (Villela) nel 1636. Qui avanzò la tesi che nell'eucarestia ci fossero anche come ingredienti il latte e il sangue della Madonna. La lunga questione intorno alle sue opinioni accese un conflitto tra il Sant'Uffizio romano, che lo invitò a presentarsi al suo cospetto, e le autorità spagnole che lo proteggevano (in primo luogo il conte-duca di Olivares).

Ma la svolta che diede un forte impulso alla dottrina immacolista fu segnata dalla diffusione delle tesi sostenute da Thomas Feyens (Fienus), docente a Lovanio, nel libro *De formatrice foetus*, stampato nel 1620. Qui la dottrina tomistica tradizionale che sulla

sorta della medicina antica fissava l'animazione del feto a quaranta giorni (se maschio) o ottanta giorni dalla fecondazione (se femmina) fu abbandonata in nome delle nuove conoscenze sull'embrione umano. La tesi di Feyens fu che l'animazione interveniva fin dal terzo giorno della fecondazione dell'ovulo femminile. Altri furono anche più radicali: il medico Daniel Sennert nei suoi *Ypomenata physica* (editi nel 1536 e subito messi all'Indice) sostenne che l'animazione avveniva immediatamente dopo la fecondazione; ma la sua concezione dell'anima era diversa da quella di Feyens che intendeva il termine 'anima' non solo come principio vitale ma anche nel senso di anima razionale immortale.

La Congregazione del Sant'Uffizio esercitava intanto una attenta sorveglianza su prediche e riti, canti e immagini devote relative alla dottrina dell'Immacolata. Quando una confraternita dell'Immacolata proponeva un motto o una immagine devota l'intervento romano correggeva le affermazioni dottrinali che davano per approvata la dottrina e le modificava con forme tali da lasciare aperte le due diverse soluzioni. Nel 1644, ad esempio, fu sottoposta all'approvazione romana l'immagine devota che si venerava nella confraternita di Faenza e che recava il titolo di *Concepcio Immaculata Virginis*: la correzione trasformò la dicitura in *Concepcio Immaculatae Virginis*. Nel 1630 l'inquisitore domenicano di Torino fece pervenire una denuncia contro un francescano che aveva predicato a favore della dottrina immacolista. Una istruzione speciale fu inviata all'inquisitore di Firenze il 24 febbraio 1657, in relazione allo scandalo suscitato da una predica per la festa dell'8 dicembre in cui un domenicano belga aveva negato l'Immacolata. Una denuncia presentata da un domenicano irlandese il 31 dicembre 1658 segnalò un canto devoto che aveva ascoltato durante una funzione e di cui fu esaminato anche lo spartito (ACDF, S. O., St. St., M 6-h). Su tutte queste manifestazioni l'esercizio della sorveglianza fu particolarmente attento nel corso del Seicento.

Di fatto i pontificati di Paolo V, di Gregorio XV e di Urbano VIII non portarono innovazioni sostanziali alla linea tradizionale di favorire la devozione senza pronunciarsi in merito alla verità di fede. Non per questo cessò la pressione spagnola per ottenere una sanzione solenne alla dottrina che intanto veniva incoraggiata e diffusa. Il vescovo spagnolo Luis Crespo y Borja, impegnato nelle trattative con Roma su questo punto, contestò con un suo scritto (*Propugnaculum theologicum*, Valencia 1653) la tesi avanzata dal teologo Giacinto Arpelago secondo il quale l'8 dicembre si celebrava solo la fecondazione e non l'infusione dell'anima. È uno dei tanti casi in cui la nuova scienza medica delle fasi prenatali della vita umana entrò nelle dispute teologiche e venne usata per tradurre in termini dottrinali la tesi che all'istante della fecondazione seguiva l'infusione immediata dell'anima immortale. La questione assunse una speciale importanza nel contesto delle misure di controllo della sessualità e della natalità che vennero prese tra Cinque e Seicento e che inserirono stabilmente queste materie tra quelle su cui si estese il potere ecclesiastico congiunto a quello del principe cristiano. La disciplina canonica del matrimonio tridentino fu una delle tante vie attraverso le quali si giunse a conferire al matrimonio monogamico l'esclusivo diritto-dovere alla procreazione, emarginando i figli naturali che divennero illegittimi e sottoponendo a rigorosi controlli le gravidanze extraconiugali. Le severissime norme penali che colpirono l'aborto e l'infanticidio si accompagnarono all'avanzare di preoccupazioni teologiche sulla sorte degli embrioni e dei feti non battezzati. In questo ebbe gran parte la religione della Vergine Madre dall'anima infusa immediatamente senza macchia nel momento in cui era stata concepita. La ricorrenza dell'8 dicembre acquistò così un valore speciale. La terminologia biologica giunse a coprire le affermazioni teologiche, le quali a loro volta si tradussero in norme amministrative e penali nei confronti della repressione dell'aborto e delle gravidanze fuori del matrimonio legittimo controllato dai registri parrocchiali e dalle statistiche statali. La pressione esercitata dall'esterno sulle Congregazioni romane e sulla volontà dei pontefici veniva argina-

ta con fatica e con cedimenti parziali. Lo mostra il caso del sacerdote lucchese Girolamo Fiorentini, la cui tesi che si dovesse amministrare il battesimo anche ai feti abortivi ottenne un notevole successo e importanti riconoscimenti anche da parte di autorità politiche nonostante le misure di cautela prese dal Sant'Uffizio.

Una svolta decisiva fu costituita dalla bolla *Sollicitudo omnium ecclesiarum* promulgata da Alessandro VII nel 1661, con la quale si riconosceva che esisteva una sostanziale unanimità a favore della dottrina che voleva la Madonna esente dal peccato originale fin dal concepimento. Il documento papale fu salutato con solenni celebrazioni nel mondo cattolico e in particolare nella Penisola iberica. Su questa base poté riprendere con nuovo vigore la pressione della monarchia spagnola che non cessò di portare avanti una strategia aggressiva tale da creare non pochi imbarazzi al papato e alla Congregazione del Sant'Uffizio. Ne è documentato un episodio del 1672: il 20 aprile di quell'anno Bartolomeo Arese, presidente del Senato di Milano, inviò alla Congregazione romana la copia di una lettera della regina di Spagna alle autorità spagnole in Italia, il viceré di Napoli e il governatore di Milano, nella quale si ordinava che tutte le prediche ecclesiastiche cominciassero con questa frase: «Sia lodato il Santissimo Sacramento e l'Immacolata Concettione». A maggior chiarimento la lettera chiedeva «che i frati domenicani siano tenuti a far detto elogio» (ACDF, S. O., St. St., I 3-i, cc. 5r-11v). L'ordine doveva essere impartito «senza violenza» ma era pur sempre un ordine. La questione fu sottoposta al cardinale Francesco Albizzi e fu risolta con la risposta che Clemente X dette alla lettera di Arese e che fu nettamente negativa. Si concedeva che quegli ordini derivavano «dalla pietà di Sua Maestà», ma si puntualizzava che «essendo materia puramente spirituale, la quale non cade sotto la podestà secolare, non deve Vostra Signoria in virtù di dette lettere innovar cosa alcuna, ma lasciare in libertà chi vuol usare di detto elogio senza far violenza né prescrivere a' frati domenicani, i quali senza contravenire alle costituzioni apostoliche possono tener l'opinione contraria». Il riaccendersi di motivi di contrasto fra Roma e Madrid resero necessaria una revisione di tutta la materia da parte dei membri della Congregazione. Tra i loro pareri conservati nell'ACDF troviamo quelli del cardinale Lorenzo Brancati di Lauria e una cronaca dettagliata della vicenda delle Lamine di Granada redatta dal cardinale Girolamo Casanate. La ricostruzione dei fatti approdava alla conclusione che si trattava di documenti apocrifi. Da qui la sostanziale freddezza con cui si tendeva ad accogliere le spinte devote di parte spagnola.

Le vicende delle rivoluzioni settecentesche e dei fermenti liberali italiani dovevano modificare questo atteggiamento e dare crisma ufficiale alla devozione. Da questo momento la vittoria della dottrina dell'Immacolata fu un dato di fatto. La formalizzazione solenne del dogma avvenne nel 1854 con una bolla di Pio IX.

(A. PROSPERI)

Vedi anche

Aborto; Albizzi, Francesco; Battesimo; Casanate, Girolamo; Filippo III, re di Spagna; Fiorentini, Girolamo; Lamine di Granada; Moriscos, Spagna; Pio V, papa; Pio IX, papa; Poza, Juan Bautista; Roberto Bellarmino, santo; Sisto IV, papa

Fonti

ACDF, S. O., St. St., M 6-a, b, c, d, e, f, g, h (*Acta in controversia Conceptionis Immaculae B.M. Virginis*). Si segnala in particolare il vol. M 6-g, dove si trova l'inventario analitico degli *Acta in materia Conceptionis B. Mariae Virginis, 1587-1738*, contenuti nei 6 voll. precedenti; I 3-i; L 5-e

Bibliografia

CCED, CORTÉS PEÑA 2001, INMACULADA 2004, IZBICKI 2005, LAMY 2000, LAVENIA 2010(a), MARTÍNEZ MEDINA 1996, POU Y MARTÍ 1931-1933, PROSPERI 2005, PROSPERI 2006(a)

Imola - Manifestazioni ereticali in età medievale sono scarsamente evidenziate dalle fonti imolesi sino alla metà del secolo XIV, né risultano echi delle posizioni nicolaite del vescovo Ulrico (1053-1074). Le procedure previste sanciscono l'intervento episcopale sui processi, con ciò confermando l'esistenza di una duplice procedura, civile e canonica, per la repressione dell'eresia, tra loro strettamente connesse in ambito locale. Ad esse si affiancava dal secolo XIII l'intervento diretto della Sede Apostolica, con la nomina di inquisitori scelti dagli Ordini domenicano e francescano, dipendenti direttamente da Roma, assistiti dalle confraternite laicali dei crocesignati. Dopo la nomina di un inquisitore di Romagna, voluta da papa Gregorio IX nel 1237, il ruolo delle autorità comunali in materia divenne più marginale, con funzioni sostanzialmente esecutive e subalterne. Le disposizioni podestarili *contra ecclesiasticam libertatem* del 1255 sono riprese negli statuti generali di Imola (1334) e del contado (1341-1347), ma solo questi ultimi sanciscono l'obbligo di ricorrere agli inquisitori papali. Nel 1371 la nomina di Beltrando Alidosi, signore di Imola, a «ufficiale speciale» dell'inquisitore di Romagna, segna un ulteriore tentativo di armonizzare le competenze comunali, episcopali e pontificie in materia, sebbene sia evidente la progressiva esautorazione delle prime a favore delle pretese papali.

Dopo una fase quattrocentesca di attività rarefatta, nel 1547 l'ufficio inquisitoriale di Faenza – da cui Imola dipendeva come vicariato – fu affidato all'Ordine domenicano, sottraendone l'incombenza ai frati minori conventuali, che la esercitavano sino dal XIII secolo. Nel 1567 Faenza fu promossa sede inquisitoriale di Romagna, sostituendo Bologna. A Imola la sede degli interrogatori e dei processi era quasi sempre la sacrestia o una cappella della chiesa di San Domenico (di solito quella del Rosario o di San Nicolò). Nel Seicento erano consultori del vicario generale dell'Inquisizione quattro ecclesiastici e cinque laici; i primi – tra cui il vicario diocesano – erano membri del capitolo di San Cassiano, i secondi appartenevano alle principali famiglie aristocratiche cittadine. Il vicario della diocesi pertanto compariva nel tribunale come consultore e non come giudice. Sono menzionati degli armati al servizio del tribunale ed anche un custode del carcere inquisitoriale, ubicato nel convento di San Domenico. Il tribunale imolese del Sant'Uffizio in quegli anni consolida la sua struttura anche in altri centri della diocesi. Agli inizi del secolo XVII vi sono vicari foranei dell'Inquisizione e loro familiari a Lugo, Castelbolognese, Tossignano, Riolo, Mordano, Bagnara e Casola Valsenio. I vicari foranei erano spesso sacerdoti secolari, non di rado gli stessi parroci del luogo. Presumibilmente nel 1612 il vescovo di Imola Rodolfo Paleotti promulgò gli *Avisi, et ricordi [...] dati a tutti li RR. Curati e altri Confessori della sua Città, e Diocesi intorno al Santo Uffizio*, dove specificava in quattro capitoli i casi rimessi alla competenza dell'Inquisizione (eretici, sospetti d'eresia, fautori d'eresia, maghi, streghe, incantatori, negromanti e simili). Un importante ruolo ausiliario nell'attività inquisitoriale era svolto dalla Confraternita di Santa Croce o dei crocesignati. A Imola la confraternita aveva sede nella chiesa omonima.

Durante il periodo di dominazione francese il tribunale inquisitoriale venne abrogato, e riattivato dopo il 1815, con strutture ridotte rispetto a quelle del secolo precedente.

Il fondo che ne conserva memoria, custodito presso l'Archivio Diocesano di Imola, si compone di 42 unità archivistiche, articolate in due serie principali, entrambe mutile: i *Processi* (1551-1699) e le *Lettere dell'Inquisitore generale di Faenza* (1658-1701), oltre ad un *Registro delle lettere scritte e da scriversi al Reverendissimo Inquisitore e Reverendi Vicarii Foranei del Sancto Offitio della Diocesi di Imola Per particolari del Sancto Offitio* del 1680. Degni di nota sono anche il *Repertorium ordine alphabetico digestum omnium denuntiationum ac Sponte comparentium incipiens ab anno 1713*, con posizioni processuali sino al 1771, e vari manuali inquisitoriali, manoscritti e a stampa. Per il XVI secolo si contano 110 fascicoli processuali; 632 per il XVII. Per quanto riguarda le accuse, predominano i

procedimenti per bestemmia, seguiti a molta distanza da proposizioni ereticali e sortilegi. L'ultima unità archivistica della serie è il *Repertorium*. Si tratta di una rubrica in cui, come detto, sono annotati fino al 1771 i processi e le comparizioni avanti il vicario del Sant'Uffizio. Poiché i relativi fascicoli sono andati perduti, il *Repertorium* resta l'unica fonte interna dell'attività del tribunale inquisitoriale a Imola nel secolo XVIII, con 244 casi. Le accuse variano rispetto ai secoli precedenti: non vi è nessun processo a streghe, secondo una tendenza già registrata nel Cinquecento e Seicento, e scema drasticamente il numero dei casi di bestemmia, non più connessi a effettivi convincimenti ereticali.

(A. FERRI)

Vedi anche

Bologna; Crocesignati; Faenza; Fonti inquisitoriali

Bibliografia

CORTINI 1928, FERRI 2001, PADOVANI 1975

Imprimatur - Espressione latina che significa: si stampi. È la formula con la quale veniva autorizzata la stampa di un libro dopo l'esame e la censura preventiva del testo. Impiegata costantemente per indicare il permesso di stampa concesso dall'autorità ecclesiastica, la formula fu adoperata talvolta anche dall'autorità civile che tuttavia in altri casi la sostituì con espressioni equivalenti. L'istituto dell'*imprimatur* fu introdotto il 17 novembre 1487 da Innocenzo VIII con la bolla *Inter multiplices*. La bolla imponeva sotto pena di scomunica l'obbligo di non pubblicare libri senza approvazione del maestro del Sacro Palazzo a Roma e dei vescovi fuori di essa. La successiva codificazione contenuta nella bolla *Inter sollicitudines*, emanata dal V Concilio Laterano nel 1515 e divenuta poi il punto di riferimento di ogni successivo decreto ecclesiastico in materia di stampa, ripeté il dispositivo fissato nel 1487 aggiungendo la presenza degli inquisitori accanto a quella dei vescovi e una multa di cento ducati per i contravventori. Attraverso la codificazione lateranense, l'*imprimatur* divenne uno strumento della riforma del popolo cristiano reclamata dagli ambienti osservanti.

In principio, il controllo della stampa fu eseguito sulle opere di maggior rilievo politico o di argomento più pericoloso. Benché stabilito così tempestivamente, l'istituto dell'*imprimatur* trovò infatti un'applicazione sporadica nel primo Cinquecento e cominciò a essere applicato solo nel periodo che segue il sacco di Roma (1527) per poi andare a regime nella seconda metà del secolo grazie al coinvolgimento delle strutture dell'Inquisizione. La Congregazione del Sant'Uffizio, a propria volta, concepì la sorveglianza sui libri come parte della lotta all'eresia e nel 1543 attribuì la titolarità del rilascio dell'*imprimatur* agli inquisitori. Il Concilio tridentino compose le due istanze e con la regola X dell'Indice dei libri proibiti pubblicato nel 1564 fu ristabilita la normativa del 1515 che affidava la concessione dell'*imprimatur* ai vescovi e agli inquisitori insieme. Ma di fatto, negli anni successivi alla conclusione del Concilio prevalse il ruolo degli inquisitori e in tutta l'Italia centro-settentrionale la concessione dell'*imprimatur* divenne una prerogativa degli inquisitori, esercitata talvolta assieme ai vescovi. Tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento la giurisdizione ecclesiastica sul permesso di stampa prese ad essere affiancata da quella civile in forme che andarono dalla doppia autorizzazione, laica ed ecclesiastica, adottata in gran parte degli Stati italiani, alla soluzione veneziana dell'inserimento del visto ecclesiastico nel permesso di stampa rilasciato dal potere civile. Gli inquisitori svilupparono dunque un doppio *clivage* giurisdizionale, tanto verso i vescovi quanto verso il potere civile, e furono guidati dal criterio di valorizzare ed espandere la propria giurisdizione in entrambe le direzioni. In Toscana, la licenza dell'Auditore delle Riformazioni cominciò ad affiancare effettivamente l'*imprimatur* ecclesiastico a partire da un decreto granducale del 16 novembre 1591. Nel

corso del Seicento tuttavia l'*imprimatur* ecclesiastico conservò una preminenza su quello laico e fu concesso dietro doppia lettura del vescovo e dell'inquisitore, mentre il revisore laico si limitò a licenziare il manoscritto con la formula «visto». Nel Viceregno di Napoli, una prammatica del 1508 vietava di stampare, vendere o importare libri senza una autorizzazione regia rilasciata dal tribunale del Collaterale, ma anche in questo caso l'irruzione della Riforma e l'affermarsi del controllo ecclesiastico misero in ombra l'approvazione regia che cominciò ad essere imposta effettivamente solo a partire da una prammatica del 3 luglio 1603 per essere poi richiamata con insistenza tra il 1625 e il 1627. L'altro dominio spagnolo esistente in Italia, lo Stato di Milano, conobbe un'evoluzione simile. La necessità della approvazione del magistrato secolare fu costantemente richiamata nel corso del Cinquecento, ma fino al 1620 solo nella città di Milano la licenza di stampa del Senato affiancò effettivamente l'*imprimatur* rilasciato dall'inquisitore. Come spiegava l'inquisitore di Pavia in una lettera del 28 settembre 1620, non era «mai stata consuetudine che altri desse tal facoltà [scil. dell'*imprimatur*] eccetto l'inquisitore di questa città e delle altre dello stato di Milano, eccettuato Milano» (cit. in FRAJESE 1992). A partire dal 1606, una serie di grida e di editti regi destinati ad essere applicati a partire dal 1620 pretese che anche fuori Milano l'*imprimatur* ecclesiastico fosse affiancato dal permesso di stampa rilasciato dal podestà. Il principio invocato dal potere regio fu «che si come gli inquisitori et ordinari invigilano che non si stampi cosa alcuna *contra fidem et bonos mores*, così anco li principi che non si stampi cosa alcuna contro di loro». La procedura si assestò infine in un dispositivo che prevedeva un *imprimatur* sottoscritto dall'inquisitore, dall'arcivescovo e dal magistrato civile, rappresentato a Milano dal Senato e, fuori Milano, dal podestà.

La vicenda veneziana ebbe caratteristiche differenti. A Venezia, la materia fu regolata nel 1562 con un dispositivo che considerava la lettura dell'inquisitore come uno dei tre visti necessari per conseguire un certificato dei Riformatori allo Studio di Padova con il quale si otteneva il permesso di stampa da parte dei Capi del Consiglio dei Dieci. Con una soluzione che avrebbe fatto scuola fino alle riforme settecentesche, il sistema veneziano armonizzò così i due obiettivi di affermare la giurisdizione laica sulla stampa, assicurando al contempo la censura ecclesiastica dei libri. Data l'egemonia inquisitoriale sul permesso di stampa, Venezia fu l'unico stato ad affermare fin dalla metà del Cinquecento il principio della giurisdizione laica sul rilascio del permesso di stampa. Più tardi, alla metà del Seicento, il Sant'Uffizio colse un momento di debolezza generato dalla guerra di Candia per imporre anche a Venezia la soluzione del doppio permesso di stampa. Nel 1656 la fede dell'inquisitore fu promossa al rango di *imprimatur* da affiancare a quello dei Riformatori allo Studio, secondo il modello presente negli altri Stati italiani. La nuova soluzione del doppio permesso di stampa durò fino al 29 settembre 1695, quando un nuovo equilibrio nei rapporti di forza tra Venezia e Roma permise al Senato di ripristinare la situazione precedente il 1656.

Le riforme illuministiche cominciarono a cambiare la situazione a partire dalla Toscana. Il 28 marzo 1743 il granduca Francesco Stefano emanò una nuova disciplina che attribuiva la titolarità del rilascio del permesso di stampa solo allo Stato. Il segretario del Consiglio di Reggenza doveva ricevere il manoscritto, sottoporlo al controllo del revisore laico e del revisore ecclesiastico – che doveva essere il vescovo o l'inquisitore, non più entrambi, come in passato; quindi, con i due certificati, si doveva concedere il «si stampi». Fuori da Firenze il permesso era rilasciato dal governatore. Il 30 gennaio del 1793 per la materia teologica fu reintrodotta l'approvazione episcopale. L'ondata giurisdizionalista degli anni Sessanta introdusse novità anche nella legislazione sulla stampa. A Venezia, una 'parte' del 3 agosto del 1765 affiancò l'inquisitore con un ecclesiastico secolare deputato dal governo lasciando liberi gli stampatori di scegliere a quale dei due sottoporre il manoscritto per gli aspetti religiosi. Nella Milano austriaca la materia dell'*im-*

primatur fu sottoposta ad una lunga trattativa tra Roma e Vienna durata per tutto il 1768. Giovandosi della distinzione ecclesiastica tra censura teologica e censura libraria, il ministro Anton Kaunitz sostenne che solo la prima, cioè la valutazione dottrinale del contenuto di uno scritto, fosse di competenza del giudice ecclesiastico, mentre la seconda, cioè il «proibire o ammettere nello Stato tali libri» era «un ramo della civile polizia ed economia pubblica dello Stato». (cit. in MONTANARI 1994). Alla fine, la concessione del permesso di stampa fu attribuita al capo o al decano della Giunta economica che affidava l'esame del testo al revisore teologo per la parte religiosa e a quello laico per la parte politica.

Le riforme illuministiche, in Italia come nel resto dell'Europa, introdussero così un fondamentale mutamento, trasformando il controllo delle stampe da attività teologica e dottrinale in attività di polizia. Non si trattò di un semplice passaggio di competenze su un'attività che rimaneva immutata. La censura di polizia aveva caratteristiche diverse dalla censura inquisitoriale. Tramontava la preoccupazione verso la dimensione dottrinale e le credenze individuali, ed emergeva l'attenzione verso la fedeltà politica e l'ordine pubblico. Questo nuovo carattere della censura come attività di polizia rimase in vita anche dopo che, nel 1789, l'articolo 11 della Dichiarazione dei diritti dell'uomo francese ebbe proclamato libera la stampa.

(V. FRAJESE)

Vedi anche

Censura libraria; Illuminismo; Maestro del Sacro Palazzo; Stampatori; Venezia

Fonti

ACDF, S. O., St. St., O 2-e, ff. 1-26 (carte in materia di *imprimatur*)

Bibliografia

FRAJESE 1992, INFELISE 1992, LANDI 2000, MONTANARI 1994

Incapacità legali - L'inabilitazione era una delle pene con cui potevano essere castigati gli eretici. Consisteva nell'incapacità che ricadeva sul reo di eresia e su alcuni dei suoi discendenti di ottenere o detenere determinate cariche, tanto laiche quanto religiose, svolgere alcuni uffici e utilizzare determinati simboli che ostentavano un determinato livello sociale. La prima formulazione di questa pena risale al 1258, quando papa Alessandro IV proibì agli eretici, tanto i rilasciati al braccio secolare quanto i riconciliati, e ai loro discendenti fino alla seconda generazione, di ricoprire cariche pubbliche e di accedere ai benefici ecclesiastici (*Liber sextus decretalium*, 1, 5, tit. 2, cap. 2). Nel 1298 Bonifacio VIII ridusse tale incapacità legale ai discendenti di eretici rilasciati (in persona, in effigie o defunti) e solamente nel corso di una generazione per linea maschile (*Liber sextus decretalium*, 1, 5, tit. 2, cap. 15). Queste disposizioni configurarono l'inabilitazione dal punto di vista del diritto canonico e così venne recepita in manuali per inquisitori come il *Directorium inquisitorum* di Nicolau Eymerich (1376).

L'istituzione dell'Inquisizione spagnola da parte di Sisto IV nel 1478 comportò l'incorporazione di nuove fonti giuridiche per la configurazione di una pena di inabilitazione con caratteristiche specifiche. Alla base stabilita dal diritto canonico nel caso spagnolo andarono ad aggiungersi gli apporti del diritto reale e quelli dello stesso diritto inquisitoriale. I re di Castiglia, già prima del XV secolo, avevano incorporato allo loro legislazione norme di inabilitazione a carico degli eretici sulla base della normativa canonica. Una volta istituita l'Inquisizione spagnola, le istruzioni di Tomás de Torquemada (Siviglia, 1484) definirono la pena di inabilitazione nel diritto inquisitoriale spagnolo. Il castigo si estendeva a qualsiasi eretico riconciliato o rilasciato al braccio secolare delimitandosi con precisione gli uffici pubblici e gli impieghi per

i quali venivano inabilitati e veniva altresì aggiunta una serie di proibizioni suntuarie come quella di non usare determinati ornamenti e vestiti di lusso, non andare a cavallo né portare armi. In istruzioni successive (Valladolid, 1488), Torquemada precisò che tali inabilitazioni si estendevano anche ai figli e ai nipoti di eretici, esortando gli inquisitori a vigilare con zelo sull'osservanza delle pene di inabilitazione che riguardavano in special modo i *conversos*. In due prammatiche dei Re Cattolici del 1501 si definì la pena di inabilitazione dall'ottica del diritto reale sulla base del diritto canonico. In esse si stabiliva la proibizione legale di occupare uffici pubblici e reali agli eretici riconciliati, così come a due generazioni successive per linea maschile ed una per linea femminile. Come novità i sovrani stabilirono che gli inabilitati non avrebbero potuto nemmeno detenere «uffici d'onore», riservandosi la Corona la capacità di stabilire quali uffici includere sotto tale denominazione. L'inosservanza di tali disposizioni comportava la confisca dei beni dei trasgressori a beneficio dell'erario regio. Agli inizi del XVI secolo la Corona affidò all'Inquisizione la persecuzione dei trasgressori della Prammatica regia del 1501, mettendo il Sant'Uffizio al suo servizio.

L'inabilitazione non comportava una macchia sociale irreversibile, dato che l'autorità che la imponeva poteva rimuovere la proibizione mediante una abilitazione. Nel caso spagnolo la triplice fonte giuridica, il diritto canonico, inquisitoriale e reale, che definiva la pena fu un'importante fonte di conflitti tra la Corona e il papato nella prima metà del XVI secolo nel momento in cui si doveva stabilire chi dovesse togliere le incapacità legali mediante riabilitazioni, visto che queste vennero reclamatione sostanzialmente da ricchi *conversos*. La Corona, usando l'Inquisizione, riuscì infine ad ottenere il controllo delle abilitazioni e delle importanti entrate che da esse derivavano.

(B.J. LÓPEZ BELINCHÓN)

Vedi anche

Bonifacio VIII, papa; Diritto canonico; Inquisizione spagnola; Pene infamanti; Torquemada, Tomás de

Bibliografia

DEDIEU 1993, JIMÉNEZ MONTESERÍN 1981

In Coena Domini - Si designa come bolla *In Coena Domini* l'atto pontificio solenne che notifica una serie di scomuniche generali fulminate a Roma e in altre parti del mondo cattolico ogni anno il giorno del giovedì santo (liturgicamente *feria V in Coena Domini*), la cui assoluzione era riservata al pontefice stesso o a sacerdoti da lui autorizzati. Tale bolla si leggeva a Roma dalla loggia della basilica vaticana alla presenza del papa e dei cardinali e si affiggeva alle porte di S. Giovanni in Laterano; nelle altre diocesi veniva letta dai vescovi nelle chiese cattedrali. La prassi si rifà all'uso liturgico medievale (risalente almeno al secolo XI) di riconciliare in tale giorno i peccatori e per contro di dichiarare (almeno implicitamente) scomunicati tutti coloro che non erano riconciliati (*Ordines romani*). Esempi di tale prassi si hanno fin dal secolo XIII e forse l'atto più antico è la bolla di scomunica generale emanata da Gregorio IX nel 1230 e copiata nei suoi registri una settimana circa dopo Pasqua; il che rende probabile la sua emanazione e lettura nel giovedì santo del 1230, che cadeva il 4 aprile. Il testo ha già la struttura delle *bullae in Coena*: «Excommunicamus et anathematizamus ex parte Dei omnipotentis Patris et Filii et Spiritus Sancti auctoritate quoque beatorum apostolorum Petri et Pauli ac nostra omnes hereticos, cazaros, paterenos, pauperes de Lugduno, arnaldistas, speronistas et pellaginos et omnes alios quocumque nomine censeantur et omnes fautores, receptatores et defensores eorum. Excommunicamus et anathematizamus [...] Fridericum dictum imperatorem [...]. Item excommunicamus et anathematizamus Raynerium, filium quondam Conradi ducis Spoleti [...]. Item excommunicamus et ana-

thematizamus omnes falsarios bulle nostre [...]» (ASV, Reg. Vat. 14, ff. 133r-134v; Pott. 8521). Si ha notizia e si possiedono i testi di bolle *Coenae* per il secolo XIII dei papi Alessandro IV (1254), Niccolò III (1278), Martino IV (1282), Bonifacio VIII (1295).

Secondo alcuni autori il primo esempio di bolla *In Coena Domini* pienamente formata si avrebbe nella costituzione apostolica di Urbano V del 1364 *Apostolatus officium*, sebbene la prima riserva papale di assoluzione si abbia nella costituzione *Olim nonnulli* di Benedetto XII del 1340. Un esplicito riferimento alla prassi di pubblicare la bolla generale di scomunica si ha nelle costituzioni apostoliche di Paolo II del 1466 e del 1468 là dove il pontefice richiama il costume dei suoi predecessori di pubblicare tale bolla appunto *In Coena Domini*. Suo scopo era quello di salvaguardare in ogni parte del mondo cattolico la purezza della fede e l'unità della Chiesa, come recitava il preambolo di ogni testo: «ad retinendam puritatem religionis christianae et ipsius unitatem»; una finalità che si poteva raggiungere soltanto con l'obbedienza dei fedeli alle direttive del pontefice e dei pastori (vescovi) al di là di opinioni personali o di gruppi. Limitata dapprima nel numero di peccati oggetto di scomunica generale, la bolla *Coenae* enumerava dodici casi sotto Giulio II (1511), sei sotto Paolo III (1536), ventuno sotto Gregorio XIII e venti sotto Paolo V (1610). Con Pio V (1568) la sua validità prescindeva addirittura dalla lettura pubblica il giovedì santo e quanto i pontefici avevano stabilito con detta bolla restava in vigore fino alla revoca espressa ad opera dei pontefici stessi. La diffusione della bolla ebbe un valido sostegno dall'invenzione della stampa e si conoscono esemplari stampati negli ultimi anni del XV secolo e ovviamente in seguito. Un esemplare della bolla *Coenae* di Pio V stampato a Roma nel 1566 presenta nel corpo della lettera C, iniziale della bolla («Conseverunt Romani Pontifices»), la scena dell'ultima cena (esemplare a stampa su pergamena in ASV, Instr. Misc. 4027). Nel 1623 la bolla *Coenae* non fu pubblicata per indisposizione di Gregorio XV (ASV, A.A., Arm. I-XVIII, 2036).

Fra i casi più comuni di scomuniche generali che troviamo nella bolla *Coenae* vi sono i seguenti: tutti gli eretici e i loro fautori e protettori; tutti coloro che detenevano, leggevano o stampavano libri proibiti; tutti quelli che si ribellavano alle decisioni del papa e dei Concili ecumenici; i pirati e i corsari che infestavano il Mediterraneo; i signori temporali che vessavano i sudditi con imposte non lecite; i falsificatori di lettere pontificie; coloro che passavano in terra turca o eretica abiurando la fede cattolica; quanti ricorrevano alla giustizia civile in oltraggio alla giurisdizione ecclesiastica; coloro che attentavano alla libertà della Chiesa, ecc. Dopo la scomunica di Lutero, Leone X e i suoi successori inclusero ovviamente fra gli scomunicati i seguaci del frate agostiniano: «necnon [excommunicamus] per felicis recordationis Leonem papam X predecessorem nostrum superioribus annis damnatum impium et abominabilem Martini Lutheri heresim sequentes» (bolla *Coenae* di Paolo III del 1543; ASV, Reg. Vat. 1721, f. 150v).

Ben presto la bolla *Coenae* fu vista dai sovrani d'Europa come una ingerenza nella loro politica e in diversi paesi fu avversata; del resto la sua promulgazione e soprattutto la sua approvazione, per incidere nella comunità ecclesiale e sociale, aveva bisogno sia dell'autorità dei vescovi, sia dell'appoggio dei sovrani. Quando queste vennero a mancare o a divenire deboli, la Santa Sede affidò l'esecuzione pratica della bolla soprattutto ai nunzi apostolici e agli inquisitori, dopo la nascita del Sant'Uffizio romano (1542), sebbene nel testo venissero esortati i presuli alla lettura della bolla «saltem semel in anno aut pluries». Quanto a una valutazione sull'applicazione della bolla, si ritiene comunemente che vi aderissero l'Italia e la Spagna (ma questa conobbe periodi di opposizione al severo provvedimento papale, specie sotto il regno di Filippo II), molto meno la Germania (soprattutto dopo la Riforma) e la Francia, dove la bolla fu solo parzialmente applicata e in alcune regioni non fu mai accettata; il Parlamento di Parigi fece una pubblica protesta contro la bolla nel 1580 (ASV, A.A., Arm.

I-XVIII, 3942). Nel 1569 il Consiglio regio di Bari, su mandato di Filippo II, vietò ai vescovi del Regno di Napoli la pubblicazione della bolla senza aver ottenuto prima il regio *exequatur* (ASV, A.A., Arm. I-XVIII, 1648).

Quando nel 1768 con la pubblicazione della bolla *In Coena Domini* Clemente XIII scomunicò il duca di Parma Ferdinando di Borbone, le reazioni degli Stati italiani furono ferme e risentite e l'imperatrice Maria Teresa si adoperò per ottenere la revoca della bolla. Il nuovo contesto politico dell'Italia e dell'Europa consigliò a Clemente XIV di rinunciare alla pubblicazione della bolla *Coenae* ed essa dal 1770 non venne più emanata. L'erudito cardinale Giuseppe Garampi (1725-1792), prefetto dell'ASV, redasse un prezioso elenco delle *bullae in Coena Domini* che, pur incompleto, risulta di grande utilità (ASV, *Schedario Garampi* 516-517 s. v.).

(S. PAGANO)

Vedi anche

Bolle e documenti papali; Casi riservati; Filippo II, re di Spagna; Pio V, papa; Scomunica

Bibliografia

BENDISCIOLI 1927, CLAEYS BOUÚAERT 1937, GIANNINI 1997, GIANNINI 1999, SCOLA 1949

Indici dei libri proibiti, Cinquecento - La composizione di liste di libri proibiti è una pratica che esisteva già nell'antichità. Nella Chiesa le interdizioni di libri risalgono ai tempi apostolici e si perpetuano per tutto il medioevo. Nel *Decretum* di Gelasio I (492-496), che promulga la lista dei libri del canone della Bibbia, appare già una lista di proscrizione dei testi apocritici di autori i cui libri sono tutti da respingere. Nel *Directorium inquisitorium* di Nicolau Eymerich (1320-1399) figura una lunga lista di opere condannate anteriormente dalla Chiesa cattolica. Ma fu dopo l'invenzione della stampa e l'apparizione della Riforma protestante che le liste di libri vietati divennero sempre più frequenti e si assisté alla nascita dell'Indice dei libri proibiti. La diffusione estremamente veloce della Riforma, dovuta alla stampa, provocò la reazione delle autorità ecclesiastiche e civili e delle università che vollero impedire in tutti i modi la stampa, la vendita, il possesso e la lettura delle opere di Martin Lutero e dei suoi discepoli. Soprattutto negli anni 1524, 1529 e 1540, l'imperatore Carlo V fece pubblicare parecchi editti che proibirono gli scritti riformati. Gli altri sovrani europei moltiplicarono le disposizioni contro i libri eretici. Numerose interdizioni furono emanate anche da diverse autorità ecclesiastiche. Una lettera pastorale dell'arcivescovo di Canterbury del 3 novembre 1526, che proibiva 110 titoli, fu seguita da parecchi altri decreti nel corso della prima metà del XVI secolo. In Italia le autorità civili e religiose reagirono anche contro l'importazione di libri protestanti. Nel 1538, a Milano, il duca Francesco II Sforza, il Senato e l'Inquisizione prepararono di comune accordo il primo catalogo italiano di opere proibite, contenente 43 titoli, che fu affisso nei luoghi pubblici. L'iniziativa fu seguita dagli altri Stati italiani, e in particolare da Venezia, Lucca, Firenze e Napoli negli anni 1530-1540. In Francia il re, il Parlamento di Parigi, l'episcopato e la facoltà di Teologia di Parigi reagirono a più riprese contro i libri sospetti. A partire dagli anni Venti la facoltà di Teologia cominciò a redigere un inventario dei libri proibiti, che aumentò considerevolmente a partire dal 1541. Le Inquisizioni in Spagna e in Portogallo furono molto vigili e pubblicarono anch'esse numerosi editti contro i libri riformati e contro i libri dei falsi mistici.

I primi cataloghi stampati. L'Indice dell'Università di Parigi, 1544-1556

Il primo di tutti gli Indici dei libri proibiti a stampa è quello della facoltà di Teologia dell'Università di Parigi, apparso nel 1544. Muovendo dalle condanne pronunciate dall'inizio degli

anni Venti, e soprattutto con l'aggiunta di nuove interdizioni, i teologi della Sorbonne elaborarono una lista di 230 titoli in latino e in francese. Il numero delle condanne aumentò gradualmente nelle edizioni successive del catalogo, pubblicate nel 1545, 1547, 1549, 1551 e 1556. Nell'ultima si contano 528 interdizioni, di cui 278 erano opere in latino e 250 in francese. Gli scritti erano in gran parte trattati teologici, polemici, didattici o catechistici di riformatori, ma vi figuravano anche le opere letterarie di Erasmo e di François Rabelais. Se la stragrande maggioranza degli scritti in latino erano condannati con il nome dell'autore, quasi due terzi di quelli in francese erano proibiti come anonimi.

L'Indice dell'Università di Lovanio, 1546-1558

I teologi dell'Università di Lovanio, adeguandosi agli ordini di Carlo V e di Filippo II, pubblicarono tre Indici di libri proibiti negli anni 1546, 1550 e 1558. Le 450 condanne dei cataloghi si riferivano a scritti che favorivano in generale la diffusione della Riforma ed erano raggruppati in cinque sezioni: 60 edizioni della Bibbia e del Nuovo Testamento, un po' meno di 300 scritti in latino, circa 90 in fiammingo oltre a cinque opere in tedesco e 14 in francese. Gli scritti in fiammingo hanno un interesse particolare poiché molti erano piccoli opuscoli destinati a diffondere le idee della Riforma tra il popolo; essi si presentavano spesso senza il nome dell'autore, né dell'editore, né del luogo di pubblicazione, o perfino con un falso indirizzo tipografico. Un'altra particolarità dei cataloghi di Lovanio è l'esistenza di una lista di opere permesse nelle scuole, che estendeva il controllo della stampa all'insegnamento. La pratica di pubblicare delle liste limitando le opere permesse nell'insegnamento non si estese su altre sfere della vita intellettuale e non fu adottata dagli altri Indici europei. In tal modo, invece di avere degli Indici dei libri proibiti, si sarebbero avuti 'Indici dei libri permessi' che non avrebbero costituito delle guide circa le opere raccomandate, ma delle liste limitative di soli libri approvati.

L'Indice di Venezia, Milano e Firenze, 1549-1554

Il primo catalogo dei libri proibiti stampato in Italia apparve a Venezia nel 1549 e fu preparato di comune accordo da l'Inquisizione, il nunzio apostolico e i Tre Savii sopra Eresia in quanto rappresentanti della 'Signoria' di Venezia. Meno preciso degli Indici delle Università di Parigi e di Lovanio, il catalogo comprendeva 149 interdizioni: un terzo di esse si riferiva ad autori di cui si condannavano tutti gli scritti, un terzo a opere particolari con il nome dell'autore e l'altro terzo a scritti anonimi. La forte opposizione suscitata dal catalogo presso i librai e i tipografi condusse alla sua soppressione ancor prima della pubblicazione ufficiale. Cinque anni più tardi, nel 1554, a Milano, a Venezia e a Firenze si stampò un nuovo catalogo in cui la maggior parte delle condanne provenivano dalla Curia romana. L'Indice di Venezia, un po' più esteso di quello di Milano e di Firenze, conteneva oltre 600 interdizioni, di cui più della metà, cioè 332, prendevano di mira l'intera produzione degli autori, un centinaio si riferivano a scritti particolari con il nome dell'autore e circa 165 erano titoli anonimi con una condanna di ordine generale. Di nuovo, la 'gente del libro' e gli intellettuali lanciarono una vera offensiva contro il catalogo; dopo sei mesi di duri scontri tra i suoi promotori e avversari, esso fu sospeso il 29 settembre 1555. Roma era probabilmente d'accordo poiché il nuovo papa Paolo IV si preparava a pubblicare egli stesso un catalogo che avrebbe avuto una portata universale. Pier Paolo Vergerio, già vescovo di Capo d'Istria divenuto apostata, pubblicò delle edizioni contraffatte dell'Indice di Venezia nel 1549 e nel 1554 nonché di quello di Milano nel 1554, formulando aspre critiche dei contenuti di tali Indici.

I primi Indici romani. L'Indice stampato nel 1557 e l'Indice del 1558-1559

Dopo l'istituzione (1542) l'Inquisizione romana si prese l'incarico di controllare la stampa, la vendita e la diffusione degli scritti.

In effetti, il primo editto ufficiale degli inquisitori romani fu indirizzato un anno più tardi, e cioè il 12 giugno 1543, ai librai, ai tipografi e agli ufficiali delle dogane. Esso ricordava che numerosi libri e opuscoli erronei, scandalosi, temerari, sediziosi ed eretici, già condannati, erano stampati e venduti a Roma e in altre città d'Italia. S'impondevano perciò pene pesanti ai librai, ai tipografi e ai doganieri responsabili della diffusione di questi scritti. L'editto proibiva anche a tutti i fedeli, a meno di vedersi infliggere condanne pesanti, di leggere, di acquistare, di possedere, di vendere o di fare circolare scritti sospetti, e li obbligava a consegnarli alle autorità ecclesiastiche. Verso la fine degli anni Quaranta, l'Inquisizione romana lavorò alla preparazione di una lista di libri proibiti servendosi in un primo momento dei cataloghi pubblicati negli anni precedenti dalle Università di Parigi e di Lovanio. Il progetto fu realizzato almeno in parte per quanto riguardava la pubblicazione dell'Indice dell'Università di Parigi, che uscì dalle stampe del tipografo pontificio Antonio Blado nel 1549. Nel corso degli stessi anni, l'Inquisizione chiese l'elaborazione di un nuovo Indice ai domenicani Egidio Foscarari, maestro del Sacro Palazzo, e Pietro Bertano, vescovo di Fano. Essi composero due liste, una di libri considerati eretici e un'altra di libri sospetti. Le due liste, rimaste in forma manoscritta e inviate agli inquisitori locali attorno al 1553, costituiscono il nucleo centrale degli Indici pubblicati nel 1554 a Venezia, a Milano e a Firenze. I lavori preparatori di un Indice romano si intensificarono a partire dal 1555, quando l'inquisitore Giampietro Carafa divenne papa con il nome di Paolo IV. Una prima versione, stampata nel 1557 ma non resa pubblica, fu profondamente rimaneggiata e venne finalmente stampata al termine dell'anno successivo.

L'Indice chiamato comunemente 'di Paolo IV' fu opera dell'Inquisizione romana e universale. Il titolo lo indicava chiaramente: *Index auctorum et librorum qui ab Officio Sanctae Romanae et Universalis Inquisitionis caveri ab omnibus et singulis in universa Christiana Republica mandantur*. Fu stampato e prese forza di legge con un decreto dell'Inquisizione del 30 dicembre 1558. Tale documento, che costituiva una dichiarazione di guerra contro la letteratura riformata, contiene più di un migliaio di condanne divise in tre classi. La prima, comprendente gli autori che si sono scostati dalla fede cattolica e di cui si proibiscono tutti gli scritti, anche se non contengono niente contro o sopra la religione, totalizza 603 condanne. La seconda, che raggruppa scritti particolari con il nome dell'autore, conta 126 titoli appartenenti a 117 autori. Nella terza, riservata agli scritti considerati anonimi, si condannano 332 titoli. Il registro romano racchiude anche due appendici: la prima comprende 45 interdizioni di edizioni della Bibbia e del Nuovo Testamento, la seconda la lista di 61 nomi di tipografi responsabili della pubblicazione di libri eretici. Ma più ancora del numero delle condanne, sono alcune disposizioni generali che evidenziano il rigore dell'Indice di Paolo IV. Fra le altre, si proibiscono tutte le opere che sono state o che saranno composte da eretici, anche quando esse non contengono niente contro la fede o la religione. Nell'intenzione di Carafa e del capo dell'Inquisizione Michele Ghislieri, le drastiche misure, destinate a estirpare il cancro dell'eresia nei paesi cattolici e a stabilire un cordone sanitario con le terre conquistate dalla Riforma, dovevano essere applicate subito e in tutto il loro rigore a Roma, nel resto degli Stati pontifici, negli altri Stati italiani e anche fuori d'Italia. Delle direttive precise riguardanti la pubblicazione e l'applicazione dell'Indice furono inviate agli inquisitori locali, ai vescovi e ai superiori degli Ordini religiosi. Si ordinò anche ai confessori, sotto la pena di scomunica maggiore riservata al papa o all'inquisitore generale, di rifiutare l'assoluzione sacramentale a tutti coloro che possedevano libri proibiti e a coloro che si rifiutavano di denunciare agli inquisitori persone le quali, secondo la loro conoscenza, possedevano libri proibiti. Il draconiano Indice di Paolo IV, che ebbe numerose ristampe a Roma e in diverse città italiane nel 1558 e 1559, e perfino una nel Portogallo, a Coimbra, provocò un vero panico. Di fronte alle pressioni e alle

richieste che provenivano tanto dai docenti, dagli intellettuali e dai librai, quanto dalle autorità religiose e politiche, gli inquisitori romani arrivarono alla conclusione che bisognava attenuare il rigore di alcune regole. *L'Instructio circa Indicem* del febbraio 1559 e la *Moderatio Indicis* del giugno 1561 andarono in quel senso.

L'Indice del Concilio di Trento, 1564

L'Indice di Paolo IV fu sottoposto a revisione da una commissione del Concilio di Trento. Il risultato di quei lavori fu promulgato in seguito da Pio IV nel 1564. La vera differenza fra i cataloghi di Paolo IV e di Pio IV non risiede nelle condanne particolari, quasi identiche per i due Indici, ma nelle dieci regole che formeranno la legge quadro della censura ecclesiastica per quattro secoli. Tali regole presentavano in modo chiaro i principi che disciplinavano la censura romana; inoltre accettavano l'esercizio dell'espurgazione come modalità di censura. Roma riconobbe anche il ruolo dell'autorità inquisitoriale ed episcopale dei differenti paesi cattolici in materia di censura. Tali regole possono essere riassunte così. Si proibivano in modo assoluto: tutti i libri condannati anteriormente dai papi e dai Concili, tutti gli scritti degli eresiarchi (autori di eresie o capi di eretici), gli scritti di altri eretici che trattavano espressamente della religione, gli scritti lascivi e osceni, gli scritti d'astrologia, di divinazione e di arti occulte. Erano permessi previo esame e licenza degli inquisitori o dei loro delegati: i libri di autori eretici che non trattavano di religione, le opere dei buoni autori tradotte da eretici, le opere in lingua volgare riguardanti il dibattito tra cattolici ed eretici. Erano permessi previa espurgazione: i libri contenenti passaggi malsani ma i cui argomenti in generale erano buoni, le raccolte, i sommari, le 'concordanze', fatti da eretici. La lettura della Bibbia in volgare era concessa unicamente a coloro che disponessero di una licenza scritta dell'inquisitore o del vescovo. Come era stato prescritto al V Concilio Laterano nel 1515, per potere stampare un'opera si doveva ottenere un permesso preventivo accordato a Roma dal maestro del Sacro Palazzo e altrove dai vescovi, dagli inquisitori o dai loro delegati. Si ordinava il controllo delle librerie e l'esame dei libri importati e dei libri lasciati in eredità.

Gli Indici nazionali. L'Indice di Anversa, 1569-1571

L'Indice romano non venne accettato nello stesso modo in tutti i paesi cattolici. La sua applicazione non fu facile nemmeno in Italia. Lacerata dalle guerre di religione, la Francia della seconda metà del XVI secolo non riconobbe i decreti del Concilio di Trento e accordò pochissima importanza all'Indice romano. Negli anni 1569-1570, nei Paesi Bassi spagnoli Fernando Álvarez de Toledo, duca d'Alba, ordinò la stampa dell'Indice di Trento con un'importante appendice. Una commissione presieduta da Benito Arias Montano redasse l'appendice pubblicata ad Anversa nel 1570, che conta più di 800 condanne con sezioni di opere in latino, in fiammingo, in francese e in castigliano. L'applicazione delle norme del catalogo e delle disposizioni promulgate dal decreto reale che ne dispose la pubblicazione sollevò numerosi problemi riguardanti soprattutto la possibilità di far circolare le opere una volta espurgate. In seguito a un'ampia consultazione dell'ambito intellettuale, una nuova commissione propose allora un catalogo di libri da espurgare pubblicato ad Anversa nel 1571. Il lavoro d'espurgazione mirava a mettere in pratica una delle disposizioni dei padri del Concilio, che consentiva l'uso di scritti di autori appartenenti alla prima classe nella misura in cui potevano essere espurgati. Nell'Indice espurgatorio di Anversa figurano 83 autori con 207 opere raggruppate in sei sezioni: teologia, diritto, medicina, filosofia, matematica e testi umanistici. Il risultato di questa operazione chirurgica si presentava come un mezzo per recuperare un settore importante della cultura europea.

Gli Indici nazionali. L'Indice di Monaco, 1582

In Baviera, l'Indice romano fu ristampato a più riprese. Inoltre

nel 1582 apparve a Monaco una riedizione con l'aggiunta di 346 nomi di autori condannati nella prima classe, frutto della collaborazione del nunzio apostolico Feliciano Ninguarda e del duca Guglielmo V il Pio. In quel catalogo ci si mostrava attenti soprattutto alle pubblicazioni dei protestanti tedeschi contemporanei, le cui opere apparivano nei *Messkataloge* delle fiere di Francoforte. Sebbene l'Indice di Monaco avesse una portata regionale, si rivelò di grande importanza poiché la quasi totalità delle sue condanne furono poi recepite dall'Indice romano della fine del secolo.

La creazione della Congregazione dell'Indice

L'Indice del 1564 affidava in parte ai vescovi e alle Inquisizioni locali e nazionali l'applicazione delle direttive stabilite dai padri conciliari e dall'autorità pontificia; riconosceva loro il potere di aggiungere nuove interdizioni e di procedere all'espurgazione di scritti proibiti o sospetti. Fu in tale contesto che con la pubblicazione di un'appendice all'Indice di Trento e di un Indice espurgatorio, nei Paesi Bassi spagnoli si prese la prima iniziativa importante di espurgazione. Tuttavia, contrariamente alle aspettative degli autori di questi cataloghi, i quali volevano contribuire a facilitare il compito dei censori romani nell'espurgazione delle opere, la Curia guardò con diffidenza all'iniziativa. Fu soprattutto per non perdere il controllo sul contenuto e sull'applicazione dell'Indice e per vigilare sull'attività in materia di censura che nel 1581 Pio IV istituì la Congregazione dell'Indice, la quale, riorganizzata nel 1572 da Gregorio XIII e nel 1588 da Sisto V, divenne un organo permanente del governo della Chiesa incaricato dell'aggiornamento dell'Indice dei libri proibiti. Normalmente d'accordo con l'Inquisizione romana il dicastero ebbe giurisdizione universale e in più il compito di compiere i passi necessari per pubblicare un nuovo Indice, interdire nuovi scritti, espurgare alcune opere sospette, consentire la circolazione di quelle non più considerate nocive ed esercitare una vigilanza costante per evitare la diffusione di scritti giudicati pericolosi. Gli unici paesi che, per un certo tempo, operarono in modo autonomo da Roma furono la Spagna e il Portogallo, dove il controllo della stampa era nelle mani delle Inquisizioni nazionali.

Gli Indici apparsi in Italia negli anni Settanta e Ottanta

Nel corso degli anni Settanta e Ottanta la Congregazione dell'Indice e quella dell'Inquisizione aggiunsero nuove condanne a quelle dell'Indice di Trento e, a partire dalle direttive ricevute da Roma, molte Inquisizioni locali d'Italia, come quelle di Parma, di Alessandria e di Napoli aggiunsero dei supplementi all'Indice tridentino. Non è facile precisare quale fu il valore ufficiale delle diverse liste di opere proibite, che d'altra parte sono testimonianza delle preoccupazioni dei censori romani. L'Indice stampato a Parma nel 1580, che includeva numerose opere in lingua volgare che affrontavano soggetti scabrosi dal punto di vista della morale posttridentina, costituisce una spia di quanto la censura libraria si fosse estesa in quegli anni.

Gli Indici romani stampati nel 1590 e nel 1593

A Roma, dove si continuava a progettare la pubblicazione di un nuovo catalogo dei libri proibiti, i lavori cominciarono nella primavera del 1584 ma vennero sospesi a partire dall'anno seguente, forse a causa della morte di Gregorio XIII e del cardinale Guglielmo Sirleto. Le consultazioni e i lavori, ripresi nel 1587 per ordine di Sisto V, si conclusero nel 1590 con la redazione di un Indice di cui si ebbero almeno due versioni e due stampe senza che venisse promulgato ufficialmente. I lavori di revisione realizzati dopo l'elezione di Clemente VIII (1592) portarono poi all'elaborazione di un nuovo testo nel 1593, con almeno due versioni stampate le quali non ricevettero neppure queste l'approvazione pontificia. Gli Indici elaborati nel 1590 e nel 1593 aggiungevano all'Indice di Trento numerosissime condanne di autori e di opere in latino e in volgare, come pure parecchie disposizioni di carattere generale

che ampliavano e inasprivano la pratica della censura. Le reazioni negative di numerosi ecclesiastici, letterati e librai, come pure la ferma opposizione di autorità politiche, principalmente della Repubblica di Venezia, spiegano il ritiro dei due Indici. Ma anche se un numero importante delle condanne previste, 265 in latino e 181 in italiano, non divennero mai effettive, ci rivelano le preoccupazioni e i progetti disciplinari di un settore importante della Curia romana.

L'Indice di Clemente VIII, 1596

L'Indice finalmente pubblicato nel 1596 da Clemente VIII rappresentò una soluzione di compromesso fra diverse tendenze che si scontrarono durante tutto il processo di elaborazione. Esso riprodusse fedelmente il catalogo di Trento pubblicato 32 anni prima e aggiunse in appendice 1143 condanne: 682 autori di cui fu interdetta tutta la produzione, 185 scritti con il nome dell'autore e 276 opere anonime. La quasi totalità di tali interdizioni si trovava già nelle pubblicazioni del 1590 e del 1593, e figuravano nella stragrande maggioranza negli Indici stampati dopo il Concilio di Trento ad Anversa, in Spagna, a Monaco, in Portogallo e a Parma. Una particolarità importante dell'Indice clementino rispetto agli altri Indici romani era che circa la metà delle opere con il nome dell'autore era proibita in attesa di espurgazione. Alle dieci regole dell'Indice di Trento, Clemente VIII aggiunse poi delle direttive che dovevano essere seguite nella proibizione, nella correzione e nella stampa dei libri. *L'Instructio* di Clemente VIII, che servirà da quadro di riferimento per l'esercizio della censura fino alla riforma di Leone XIII all'inizio del XX secolo, offriva una disciplina precisa della pratica della censura preventiva. I suoi punti salienti erano i seguenti: 1) supremazia dell'Indice romano e della censura romana esercitata dalla Congregazione dell'Indice; 2) riconoscimento dell'esercizio della censura alle autorità religiose nazionali e diocesane, e del loro diritto di pubblicare nuovi Indici con validità regionale; 3) diritti dei vescovi, degli inquisitori e delle università di accordare, secondo alcune modalità, l'autorizzazione di leggere e di possedere opere messe all'Indice; 4) coordinamento e collaborazione tra la Curia e le autorità ecclesiastiche nazionali in materia di censura; 5) formazione di un corpo di norme per la correzione dei libri precisando i soggetti e le modalità del suo esercizio; 6) prospettata adozione di un 'codice di espurgazione' che precisasse quale materia fosse censurabile; 7) procedura alla quale dovevano sottomettersi gli autori per l'approvazione di un'opera e per l'ottenimento del permesso di pubblicazione; 8) interdizione di pubblicare opere anonime e di praticare la contraffazione; 9) disciplina e controllo dell'esercizio delle professioni di tipografo, di libraio e di lavoratore dei torchi.

A partire dalla fine del XVI secolo, Roma estende progressivamente la propria attività censoria a tutte le manifestazioni della vita intellettuale e sociale come la politica, la filosofia, l'arte, le scienze e le manifestazioni della vita quotidiana.

(J.M. DE BUJANDA)

Vedi anche

Arias Montano, Benito; Bibbia; Censura libraria; Clemente VIII, papa; Concilio di Trento; Congregazione dell'Indice; Congregazione del Sant'Uffizio; Della Casa, Giovanni; Fiandre; Foscari, Egidio; *Imprimatur*; Letteratura italiana; Lovanio; Maestro del Sacro Palazzo; Paolo IV, papa; Pio IV, papa; Pio V, papa; Sirleto, Guglielmo; Sisto V, papa; Stampatori; Venezia; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

CATALOGUE 1544, CATALOGUE 1556, CATALOGUS 1558, CATHALOGUS 1554, DELLA CASA 1549, EDICTUM 1546, FRAGNITO 1997, FRAGNITO 2005, FRAJESE 2006, HILGERS 1904, ILL, INDEX [1553-1554], INDEX 1554, INDEX 1557, INDEX 1559, INDEX 1564, INDEX

1570, INDEX 1571, INDEX 1580, INDEX 1582, INDEX 1590, INDEX 1593, INDEX 1596, REUSCH 1883-1885, Rozzo 1997, STANGO 2001

Indici dei libri proibiti, Portogallo - *L'organizzazione della censura in Portogallo*. Sono state trovate pochissime tracce dell'esistenza di una censura letteraria in Portogallo anteriore all'istituzione dell'Inquisizione nel 1536. Gli interventi della Corona restano sporadici. Dopo la rivolta di Lutero, il re Emanuele I interdisce nel 1521 i libri del riformatore, ma nella nuova edizione della raccolta delle leggi regie, uscita quello stesso anno (la prima edizione delle *Ordenações Manuelinas* data al 1513-1514) non si trova traccia di disposizioni sulla stampa. L'organizzazione stabile dell'esercizio della censura risale al 2 novembre 1540, quando l'inquisitore generale, l'infante Enrico, creò una commissione incaricata di esaminare i libri che si trovavano nelle librerie di Lisbona e di accordare la licenza di stampa, previo esame, ai nuovi scritti. Contrariamente a quanto succedeva in Spagna, dove la censura preventiva era di competenza dello Stato, in Portogallo l'Inquisizione si occupò sia della verifica anteriore alla stampa, sia di quella dei libri pubblicati. A partire dagli anni 1560-1570, l'esercizio della censura preventiva fu suddiviso collegialmente fra l'Inquisizione, i vescovi e il tribunale civile del *Desembargo do Paço*. Tale situazione prevalse fino al 1768, quando la *Real Mesa Censoria*, istituita dal marchese di Pombal, assunse le funzioni della censura episcopale e inquisitoriale. Nell'ambito della censura repressiva, invece, l'Inquisizione, seppur aiutata dallo Stato, mantenne il pieno controllo sulle opere stampate mediante la supervisione sull'importazione di libri, le visite nelle biblioteche pubbliche e private, la confisca di opere, la pubblicazione di decreti e degli Indici dei libri proibiti. Questi ultimi sono la manifestazione più eclatante dell'attività censoria dell'Inquisizione portoghese. Durante tutto il periodo della sua esistenza, l'Inquisizione portoghese pubblicò otto Indici dei libri proibiti. Di questi, sette appaiono nello spazio di cinquant'anni, tra il 1547 e il 1597. Tale proliferazione di cataloghi contrasta fortemente con ciò che avviene nei due secoli successivi, durante i quali un solo Indice proibitivo ed espurgatorio fu pubblicato nel 1624.

Indice del 1547

La *Prohibiçao dos livros defesos* promulgata dall'inquisitore generale Enrico il 28 ottobre 1547 restò manoscritta. Ma i numerosi lavori che le sono stati dedicati da gli anni Sessanta del Novecento hanno attirato l'attenzione sull'importanza delle principali caratteristiche di questa lista. Il documento è preceduto da una disposizione dell'inquisitore generale che non fornisce alcuna indicazione sugli autori, né sulle circostanze della sua composizione. Si può pensare a ragione che questo primo catalogo portoghese sia stato composto da uomini di fiducia di Enrico che giocavano un ruolo importante nella censura di libri. D'altra parte, il catalogo poté benissimo essere il risultato dei lavori di una commissione della facoltà di Teologia dell'Università di Coimbra, nominata *ad hoc*. Ma tale ipotesi non è verificabile poiché sono andate perse le tracce del rapporto presentato dalla commissione. L'Indice portoghese del 1547, che conta 161 interdizioni, è un insieme di parecchie liste di scritti condannati. La prima parte riprende quasi per intero, osservando lo stesso ordine e le stesse divisioni, le interdizioni della lista latina dei teologi di Parigi. Il contenuto della seconda parte è molto eterogeneo e tratto da parecchie fonti, tra cui le principali sono gli Indici dell'Università di Parigi e dell'Università di Lovanio. I censori portoghesi hanno realizzato questa compilazione con un certo grado di autonomia, soprattutto per quanto riguarda le opere di Erasmo, a cui essi guardarono con più apertura rispetto ai teologi francesi e belgi.

Indice del 1551

Il primo Indice pubblicato a stampa dall'Inquisizione portoghese uscì nel luglio del 1551 con una disposizione dell'inquisitore

generale Enrico che ne giustificava la pubblicazione dichiarando che alcune persone avevano cattivi libri senza sapere che erano stati condannati. Il responsabile della preparazione e dell'applicazione del catalogo fu il frate domenicano Jerónimo de Azambuja il quale, qualche settimana dopo la sua uscita, riunì i librai di Lisbona e chiese loro di presentare la lista dei libri che possedevano per confrontarla con il catalogo dei libri proibiti. La fonte principale del *Rol dos livros defesos*, che contiene 487 interdizioni, è l'Indice promulgato dall'Università di Lovanio nel 1550. Infatti, il corpo centrale dell'Indice portoghese è composto da 231 titoli della sezione dei libri in latino del catalogo dell'Università di Lovanio, pubblicato un anno prima. I censori lusitani incorporano anche la quasi totalità delle interdizioni che figurano nel catalogo precedente del 1547. Essi si sono serviti abbondantemente anche di un'opera da loro stessi proibita, la *Bibliotheca Universalis* di Conrad Gesner. Il catalogo si conclude con una breve sezione di 12 titoli in portoghese, di cui i primi sette sono scritti di Gil Vicente presentati senza il nome dell'autore. L'Indice del 1551 ha giocato un ruolo importante anche nell'evoluzione della censura dell'Inquisizione spagnola, che salvo qualche eccezione riprese o inglobò nel catalogo del 1559 tutte le condanne dei censori portoghesi.

Indice romano del 1559

L'Indice di Paolo IV, che conobbe più edizioni romane e italiane, ebbe solamente una ristampa fuori della Penisola italiana, quella pubblicata per ordine del vescovo di Coimbra João Soares. La stampa portoghese, realizzata da João Barreira, non porta data, ma apparve probabilmente all'inizio del 1559, sulla base della prima edizione romana uscita dai torchi di Antonio Blado negli ultimi giorni del 1558. Il Portogallo accolse premurosamente il primo Indice romano nella sua iniziale e più dura versione, senza le attenuazioni dell'*Instructio circa Indicem* che abrogava alcune prescrizioni molto intransigenti dell'Indice di Paolo IV.

Indice del 1561

Il *Rol dos livros defesos* pubblicato dall'Inquisizione portoghese nel 1561 era il più voluminoso di tutti i cataloghi apparsi fino a quel momento nel mondo cristiano. L'autore di tale compilazione, il domenicano Francisco Foreiro, futuro segretario della commissione incaricata per la preparazione dell'Indice del Concilio di Trento, procedette all'elaborazione tenendo conto dello spirito di relativa moderazione che dominava presso la Curia romana al momento della ripresa dei lavori del Concilio. Il nuovo catalogo era preceduto da una lettera dell'inquisitore generale Enrico, destinata a rafforzare l'applicazione dell'Indice. Numerose disposizioni si rivolgevano ai mercanti importatori di libri, ai librai e ai possessori di biblioteche, come pure agli eredi di volumi e a tutti i fedeli che dovevano denunciare chiunque possedesse libri proibiti. Francisco Foreiro ristampò l'Indice romano tenendo conto delle modifiche introdotte nell'edizione romana di Antonio Blado del gennaio 1559 e delle direttive dell'Inquisizione romana contenute nella *Instructio circa Indicem* del febbraio 1559. Si lasciava poi a parte la lista delle edizioni proibite della Bibbia e la lista di 60 tipografi sospetti le cui pubblicazioni erano proibite nella loro integrità. I censori portoghesi inserirono all'interno del catalogo romano 167 nuove condanne, di cui più di due terzi (124) provenivano dall'Indice spagnolo del 1559. L'esame dei titoli ripresi dall'Indice spagnolo e di quelli tralasciati nell'Indice portoghese del 1561 rivela i criteri che hanno guidato i censori lusitani nella loro scelta. Si constata in primo luogo che, salvo qualche eccezione, tutti gli scritti a carattere letterario dell'Indice spagnolo vennero assunti dall'Indice portoghese. Si ripropose anche un certo numero di commenti di testi o di opere liturgiche e parecchi scritti castigliani di polemica religiosa a favore della Riforma. L'ambito in cui l'Indice portoghese prese invece maggiore distanza dall'Indice spagnolo è quello della spiritualità. Molto rari furono i titoli di opere di spiritualità ripresi dai portoghesi, che non sembravano condi-

vedere le opinioni dell'inquisitore generale di Spagna, Fernando de Valdés, che considerava gli scritti di pietà e di devozione come veicoli dell'eresia protestante. Per concludere, si può dire che l'Indice portoghese del 1561 fu il risultato della fusione degli Indici romano e spagnolo del 1559, realizzata da Francisco Foreiro con un certo grado di autonomia nei confronti di quei due cataloghi.

Indice del 1564

Nel giugno 1564, due mesi dopo la stampa dell'Indice del Concilio di Trento, il re Sebastiano accordò al tipografo Francisco Correia il privilegio di ristamparlo a Lisbona. Il volume apparve in ottobre con una lettera dell'inquisitore generale Enrico che proclamava l'Indice tridentino come avente vigore di legge in Portogallo e revocava tutti gli altri Indici pubblicati in precedenza. A completamento del catalogo di Trento, apparve presso lo stesso tipografo il *Rol dos livros que neste Reyno se prohibem*. L'Inquisizione portoghese si servì del diritto, previsto dalla regola X dell'Indice tridentino, che assegnava a vescovi e inquisitori fuori Roma l'interdizione di altre opere, anche se all'apparenza permettesse dalle regole romane. Il Sant'Uffizio lusitano aggiunse così una lista di 40 titoli in portoghese, già compresi, ad eccezione di quattro, nel precedente Indice del 1561. Gli esemplari pubblicati sono firmati da frate Manuel da Veiga, il probabile responsabile della preparazione della lista portoghese.

Indice del 1581

La pubblicazione di questo Indice ebbe luogo in un contesto politico nuovo. Dopo la crisi aperta dalla scomparsa del re Sebastiano durante la spedizione di Ksar el-Kebir e dall'ascesa al trono, seguita dalla morte dell'anziano inquisitore generale Enrico, il Portogallo si ritrovò per sovrano il potente re di Spagna Filippo II. L'Inquisizione portoghese rimase tuttavia un'istituzione distinta e indipendente, come dimostra la pubblicazione dell'Indice del 1581 da parte dell'inquisitore generale, l'arcivescovo di Lisbona Jorge de Almeida, due anni prima dell'apparizione dell'Indice spagnolo del 1583-1584. L'Inquisizione portoghese continuò ad allinearsi alla censura romana riproducendo fedelmente l'Indice tridentino, che fece seguire dal *Catalogo dos livros que se prohibem nestos Reynos e Senhorios de Portugal*. Le due liste furono stampate a Lisbona da António Ribeiro. Nella lettera che precedeva il catalogo portoghese, l'inquisitore generale prescrisse che si continuasse ad osservare l'Indice di Trento con le sue regole, abrogando gli Indici interni. Tutte le copie della nuova pubblicazione dovevano portare la firma di frate Bartolomeu Ferreira, personaggio centrale che marcò l'evoluzione della censura come revisore di libri dal 1571 al 1595 e che fu, in tutta evidenza, il responsabile principale dell'elaborazione del catalogo.

L'Indice è formato da tre parti. Nella prima sezione figura la traduzione in portoghese delle dieci regole dell'Indice di Trento. Segue il catalogo propriamente detto che riunisce tutte le opere proibite in Portogallo che non figuravano nell'Indice tridentino del 1564, con due sezioni quasi equivalenti di libri in latino e di libri in lingue volgari. Delle 200 condanne che esse contengono, 127 si trovavano già in altri Indici precedenti, soprattutto nell'Indice di Anversa del 1570. Tra le 73 condanne originali dell'Indice portoghese, 30 gli appartengono in via esclusiva poiché non si sarebbero trovate nell'Indice pubblicato due anni più tardi dall'Inquisizione spagnola, né negli Indici romani redatti tra 1590 e 1596. La terza parte del catalogo contiene tredici «avisos e lembranças», che spiegano alcune regole dell'Indice tridentino e dettano le nuove disposizioni introdotte dall'Inquisizione portoghese. La prima e la seconda deliberazione, che costituivano una sorta di embrione di un Indice di libri espurgati, coprono 29 pagine e comprendono 55 casi d'espurgazione. A volte si trattava di osservazioni generali che invitavano i lettori alla prudenza o indicavano che l'esame delle opere da parte del Sant'Uffizio non era terminato. Nella stragrande maggioranza dei casi, le espurgazioni erano minori e si limitavano

a togliere qualche parola o qualche espressione che utilizzava la Sacra Scrittura in modo inappropriato, aveva un 'sapore' protestante, era irrispettosa nei confronti del culto e dei precetti della Chiesa o rivelava particolari osceni. L'applicazione delle disposizioni del catalogo non fu sempre facile e il Consiglio Generale dell'Inquisizione dovette a volta derogare dall'applicazione delle pene previste. Così avvenne nel distretto di Goa per la lettura di alcune opere di letteratura profana considerate oscene.

Indice romano del 1597

L'Inquisizione portoghese fece proprio il catalogo romano di Clemente VIII del 1596, che fu ristampato a Lisbona nel 1597 preceduto da una lettera dell'inquisitore generale António Matos de Noronha, in cui si precisava che l'Indice portoghese precedente restava in vigore in attesa dell'elaborazione di un nuovo catalogo al quale si lavorava da un certo periodo di tempo. L'inquisitore generale, che si augurava di preparare una nuova versione più moderata e curata del catalogo, nominò un comitato di qualificatori e di revisori incaricati di raccogliere informazioni e deliberazioni in materia presso i vescovi, le Università di Coimbra e di Évora, i provinciali degli Ordini religiosi e l'Inquisizione spagnola. Non si conoscono le risposte a questa vasta consultazione generale, né le ragioni per cui il progetto di preparare un nuovo catalogo non fu portato immediatamente a termine.

Indice del 1624

Il progetto di pubblicazione di un catalogo portoghese si concretizzò un quarto di secolo più tardi, nel 1624, con il monumentale Indice dell'inquisitore generale Fernão Martins Mascarenhas, *l'Index auctorum damnatae memoriae, tum etiam librorum, qui simpliciter, vel ad expurgationem usque prohibentur, vel denique iam expurgati permittuntur*. Nell'ultima pagina del volume si trova una testimonianza del censore generale dell'Inquisizione portoghese, il gesuita Baltasar Álvares, rettore del collegio di Coimbra, che dichiarava di aver preparato il catalogo insieme agli altri membri del collegio dei censori e anche – si può supporre – con l'assistenza dei professori di Coimbra. Questo enorme volume in folio di 1075 pagine a due colonne è suddiviso in tre parti. Alle 25 pagine preliminari, che contengono la lettera di presentazione dell'inquisitore generale e le regole romane, segue l'Indice romano. I censori portoghesi avevano formato una lista unica di 75 pagine, che comprendevano le interdizioni degli Indici di Trento e di Clemente VIII, nonché le opere proibite dalla Congregazione dell'Indice a partire dall'editto del 1603 fino al 1619. La seconda parte (pp. 77-194), destinata al Regno di Portogallo, comprende la lista degli autori eretici condannati e dei libri proibiti interamente o in attesa di essere espurgati. All'inizio della sezione si trovano 14 regole che spiegavano e completavano quelle del catalogo romano. Seguendo il modello dell'Indice romano, la lista delle condanne raggruppa separatamente in tre classi gli autori condannati, i libri col nome dell'autore e gli scritti anonimi. All'interno della seconda e della terza classe figurano separatamente i libri in latino e i libri «in volgare romanzo», che includono gli scritti in portoghese, in spagnolo, in francese, in italiano, in fiammingo e in tedesco. La terza parte del catalogo, che occupa 852 pagine (pp. 195-1047), contiene in un unico ordine alfabetico l'espurgazione di quasi 500 autori e opere anonime.

Uno studio comparativo di questo enorme Indice portoghese con gli altri Indici europei anteriori e posteriori permette di conoscere quali furono la sua importanza, la sua originalità e la sua influenza. Il risultato è chiaro. I censori portoghesi svolsero un lavoro colossale di compilazione e di organizzazione degli Indici del XVI secolo e dei lavori realizzati all'inizio del XVII secolo dall'Inquisizione spagnola e dalla Congregazione romana dell'Indice. Così, l'Indice pubblicato a Madrid nel 1612 dall'inquisitore generale spagnolo Bernardo Sandoval y Rojas si ritrova quasi integralmente in quello portoghese. È un'evidenza offerta da un'analisi sistematica dei due Indici. Per esempio, i circa 550 autori inclusi nella prima

classe dell'Indice portoghese compaiono già nell'Indice spagnolo e alcuni di essi, che erano presenti nell'Indice romano, figurano in seguito nella sezione espurgatoria. Nella seconda classe tutti i titoli in francese, in fiammingo e in tedesco, come pure la stragrande maggioranza delle opere in latino, in spagnolo, in portoghese e in italiano, sono semplici trascrizioni. Quanto alla sezione espurgatoria, si osservi che essa riproduce quasi integralmente l'Indice espurgatorio spagnolo del 1612 e che si serve dell'Indice espurgatorio pubblicato nel 1607 dal maestro del Sacro Palazzo Giovanni Maria da Brisighella. I censori portoghesi aggiunsero più di un centinaio di espurgazioni, ma in moltissimi casi si trattava di osservazioni brevi o di soppressioni che occupavano solo qualche riga. Sulle 852 pagine che formano l'Indice espurgatorio portoghese, meno di 150 furono introdotte dall'Inquisizione portoghese.

Come si è già detto a proposito degli Indici cinquecenteschi, anche in questo caso bisogna concludere che l'Indice di Mascarenhas fu innanzitutto un lavoro di compilazione e di riorganizzazione. Un fatto che a prima vista colpisce è la quasi totale assenza di autori e di opere portoghesi in aggiunta a quelli elencati nell'Indice del 1581. La spiegazione si trova nel rigore della censura preventiva esercitata dai censori portoghesi. Un'altra constatazione sorprendente è la presenza relativamente molto importante, soprattutto nella sezione espurgatoria, di autori e scritti castigliani, fra i quali si trovano i più grandi capolavori della letteratura spagnola, come il *Don Quijote de la Mancha*.

L'Indice del 1624 fu l'ultimo a essere stato pubblicato dall'Inquisizione portoghese. Dopo la separazione dalla Corona spagnola avvenuta nel 1640, il Portogallo non imitò più i censori spagnoli nella pratica di pubblicare Indici proibitivi ed espurgatori, limitandosi a seguire l'Indice romano.

(J.M. DE BUJANDA)

Vedi anche

Almeida, Jorge de; Archivi e serie documentarie: Portogallo; Azambuja, Jerónimo de; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Domenicani, portogallo; Ferreira, Bartolomeu; Foreiro, Francisco; Gesuiti, Portogallo; Inquisizione portoghese; Letteratura portoghese; Mascarenhas, Fernão Martins; Qualificatore, Inquisizioni iberiche

Bibliografia

ALCALÁ 1992, BAIÃO 1918, CATALOGO ALMEIDA 1581, DIAS 1960, DIAS 1963, DIAS 1969, HORSCH 1992, ILI, INDEX COIMBRA 1559, INDEX LISBOA 1597, INDEX LISBOA 1624, RÊGO 1982, RÉVAH 1960, ROL DOS LIVROS 1551, ROL DOS LIVROS 1561, ROL DOS LIVROS 1564, SÁ 1983, SARAIVA 1962, VITERBO 1891

Indici dei libri proibiti, Roma - Nel corso dei primi anni del XVII secolo, la facoltà di esaminare e di proibire i libri appartenne contemporaneamente alla Congregazione dell'Inquisizione e alla Congregazione dell'Indice. Il maestro del Sacro Palazzo, che era responsabile della censura preventiva della stampa ed esercitava il controllo sui libri provenienti dall'esterno, operava come portavoce dell'attività dei due organismi pubblicando editti che riunivano le condanne fatte da ambedue le Congregazioni e aggiungendovi pure le sue interdizioni. L'Indice più importante fu quello di Giovanni Maria Guanzelli da Brisighella del 7 agosto 1603, che conteneva 65 interdizioni pronunciate sia direttamente dal papa sia dalle Congregazioni dell'Inquisizione o dell'Indice, sia dal maestro del Sacro Palazzo. Questo modo di procedere provocava una certa confusione, aggravata nel 1607 dalla pubblicazione di un Indice espurgatorio da parte dello stesso Guanzelli. Fu attorno al 1616, con la pubblicazione del decreto sui libri copernicani, che si arrivò a una certa chiarificazione dei ruoli dei tre organismi, anche se a volte continuò a esserci una sovrapposizione delle attività. Le questioni portate davanti all'Indice non erano subordinate direttamente alla

Congregazione del Sant'Uffizio anche se, oltre a un diritto d'ispezione su tutto ciò che riguardava materie di fede, i cardinali dell'Inquisizione esercitavano la loro discrezione la censura su alcune opere. Tale situazione continuò fino al 1917, quando la Congregazione dell'Indice divenne una sezione del Sant'Uffizio. Con poco più di mille proibizioni emanate, l'Inquisizione fu all'origine di quasi un quinto delle condanne a Roma. Inoltre ci furono circa 125 opere condannate direttamente dall'autorità papale con bolle e brevi. Una cinquantina, quasi tutte anteriori al 1610, figuravano negli editti del maestro del Sacro Palazzo. Una ventina provengono dalla Congregazione delle Indulgenze o dalla Congregazione dei Riti.

L'Indice espurgatorio

Con il *motu proprio Licet alias* del 19 novembre 1570, Pio V aveva accordato al maestro del Sacro Palazzo una delega generale per correggere tutti i libri proibiti secondo quanto considerava opportuno seguendo le direttive impartite nella regola X dell'Indice di Trento; questo mandato era valido non solo per Roma ma per la Chiesa universale. Tale prerogativa del maestro del Sacro Palazzo non gli fu sottratta, anche se due anni più tardi il papa affidò alla nuova Congregazione dell'Indice l'incarico di occuparsi della proibizione e dell'espurgazione delle opere. I diritti del maestro del Sacro Palazzo furono riconosciuti esplicitamente un quarto di secolo dopo da Clemente VIII nella bolla di promulgazione dell'Indice del 1596. Il documento inoltre annunciava la preparazione e la stampa di un «codex expurgatorius» che avrebbe dovuto essere seguito dalla correzione dei libri. L'incarico di elaborare tale catalogo fu garantito da Brisighella. Così nel 1607 la stamperia della Camera Apostolica pubblicò il *Tomus primus Indicis librorum expurgandorum*, con la correzione di cinquanta autori e opere per i quali gli intellettuali sollecitavano di frequente il permesso di lettura. Brisighella annunciò anche la prossima apparizione di un secondo tomo che disse di avere già pronto tra le mani; tuttavia né Guanzelli né i suoi successori portarono a termine il progetto a causa delle critiche mosse dalle Congregazioni dell'Inquisizione e dell'Indice. Esse infatti misero in rilievo alcuni passaggi del testo edito che avrebbero dovuto essere soppressi o permessi. Il maestro del Sacro Palazzo fu invitato dal papa e dall'Inquisizione a rivedere con diligenza l'Indice espurgatorio, che infine nel 1614 fu ritirato per ordine della Congregazione dell'Indice. Dopo l'infelice tentativo nessun altro progetto di pubblicazione di un Indice espurgatorio fu messo a punto. La Congregazione dell'Indice rinunciò così all'importante mandato di espurgazione assegnatole dal papa al momento della sua creazione. Contrariamente agli Indici pubblicati dalle Inquisizioni di Spagna e di Portogallo che sono allo stesso tempo proibitori ed espurgatori, quelli romani furono esclusivamente proibitori, con alcune interdizioni che recavano la dicitura *donec corrigatur*.

La pratica di condannare opere con quella clausola divenne con il passare del tempo sempre più rara. Nel corso di tre secoli e mezzo (1600-1966) si contano circa 260 opere così proibite, di cui quasi due terzi nel XVII secolo e solo due nel XX. D'altra parte natura e scopi dell'espurgazione cambiarono considerevolmente attraverso i secoli. All'inizio essa era stata concepita dai padri del Concilio di Trento e dai papi come un mezzo per consentire la lettura di opere contenenti passaggi malsani; la sua pratica era riservata agli inquisitori o ai loro delegati. La costituzione *Sollicita ac provida* di Benedetto XIV (1753) presentò le ragioni per cui alcune opere venivano proibite con la clausola *donec corrigatur* e precisava i modi in cui la correzione doveva esser fatta. Quando l'opera di un autore cattolico che godeva di buona reputazione era suscettibile di essere espurgata, la condanna comportava la clausola *donec corrigatur*. In tal caso, la pubblicazione del decreto era sospesa per un certo periodo e si faceva sapere all'autore o a chi lo rappresentava ciò che doveva essere soppresso, cambiato o corretto. Se l'autore rifiutava di fare le correzioni richieste, o se non dava loro seguito nei tempi indicati, si procedeva alla pubblicazione della condanna.

Se invece l'autore o il rappresentante facevano le correzioni e preparavano una nuova edizione che teneva conto dei cambiamenti richiesti, si sopprimeva il decreto di interdizione. Ove le edizioni precedenti avessero avuto una grande diffusione, si procedeva alla pubblicazione del decreto specificando che gli esemplari anteriori alla correzione erano proibiti ma che le edizioni posteriori erano permesse. Dopo il Seicento furono meno di un quinto le opere a cui fu poi aggiunta una clausola permissiva.

Edizioni degli Indici dei libri proibiti

Nel corso di tre secoli e mezzo (1600-1966), la Congregazione dell'Indice pubblicò a diversi intervalli una trentina di edizioni dell'Indice. Nella maggior parte dei casi si trattava di riproduzioni dell'edizione precedente con l'aggiunta delle nuove condanne. Esse figuravano in appendice o venivano inserite nella lista. Gli Indici pubblicati da Roma erano spesso riprodotti o contraffatti in diverse città europee. In tre occasioni – nel 1664, nel 1758 e nel 1900 – l'Indice romano fu oggetto di modifiche importanti.

Nella prima parte del XVII secolo apparvero parecchie liste di opere proibite e di collezioni dei decreti di condanna. Un *Indiculus* dei libri proibiti e sospesi dopo la promulgazione dell'Indice del 1596, composto principalmente a partire dagli editti del maestro del Sacro Palazzo, apparve nel 1619. Nel 1632 il segretario dell'Indice, Francesco Maddaleni Capodiferno, pubblicò un *Elenchus* di tutti i libri contenuti negli Indici di Trento e di Clemente VIII nonché nei successivi decreti della Congregazione dell'Indice. Questa lista ebbe poca notorietà e fu considerata un lavoro privato. A metà del XVII secolo si manifestò una certa perplessità per quanto riguardava le opere proibite. Il 10 giugno del 1658 la Congregazione dell'Indice interdisse un *Elenchus* dei libri condannati tra il 1636 e il 1655 fatto da Tommaso de Agostini perché, contrariamente a ciò che affermava il titolo, la compilazione era incompleta. Per evitare la confusione esistente e per rendere più facile, soprattutto ai librai, la consultazione dell'Indice, nel 1664 Alessandro VII fece pubblicare un nuovo *Index librorum prohibitorum* che raccoglieva tutte le interdizioni in una lista unica strutturata in ordine alfabetico e sopprimeva la divisione delle condanne in tre classi. Gli autori di cui venivano condannate tutte le opere portano la menzione «opera omnia». L'edizione riprodusse di seguito gli Indici del Concilio e l'appendice di Clemente VIII e i decreti di condanna dal 1600 al 1664. Tale Indice fu stampato di nuovo nel 1665 e nel 1670. La nuova edizione di Innocenzo XI del 1681, che riuniva le condanne posteriori, fu ristampata con appendici durante la prima parte del XVIII secolo (nel 1704, 1711, 1716, 1744 e 1752). Secondo Francesco Antonio Zaccaria e Franz Heinrich Reusch, alcune di queste edizioni non furono ufficiali e sembrano essere state stampate a Venezia.

La costituzione *Sollicita ac provida* di Benedetto XIV, che apparve in testa all'Indice del 1758, fu preparata dal segretario della Congregazione Tommaso Agostino Ricchini e segnò una nuova epoca nella storia della censura cattolica. La materia dell'Indice fu riorganizzata e la procedura di inclusione di nuovi scritti fu notevolmente liberalizzata, con la precisazione delle diverse tappe che dovevano precedere la condanna delle opere. Dopo le ristampe del 1764, 1770 e 1779, Pio VI incorporò le nuove interdizioni nell'edizione cumulativa del 1787. Le principali edizioni del XIX secolo furono quelle di Pio VII (1819), di Gregorio XVI (1835 e 1841), di Pio IX (1852 e 1879) e di Leone XIII (1881 e 1887). Quest'ultimo nel 1896 promulgò nuove regole generali sulla censura con la costituzione *Officiorum ac munerum*. Nel 1900 lo stesso pontefice pubblicò un nuovo Indice con la prefazione di Thomas Esser, segretario della Congregazione dell'Indice, che segnalava le modifiche apportate. Il contenuto fu assai ridotto rispetto alle edizioni precedenti. Per ragioni pratiche le 2200 condanne del XVI secolo non apparivano più, ma l'interdizione continuò a essere in vigore. Inoltre, circa 700 scritti la cui proibizione non appariva più opportuna furono soppressi. Nel XX secolo Roma pubblicò una

dozzina di nuove edizioni dell'Indice. Dopo la soppressione della Congregazione dell'Indice con la promulgazione del Codice di Diritto canonico da parte di Benedetto XV (1917), tali edizioni furono preparate dal Sant'Uffizio. Nel 1929 furono introdotte alcune modifiche che figuravano nelle edizioni posteriori. La prefazione di Esser fu sostituita da quella del cardinale Rafael Merry del Val, segretario del Sant'Uffizio. Vi si aggiunsero i canoni 1385-1405 e 2318 del Codice e un'istruzione del Sant'Uffizio del 3 marzo 1927 sulla letteratura erotica e mistico-erotica. L'ultima edizione dell'Indice risale al 1948 e restò in vigore, con nuove aggiunte, fino alla sua soppressione nel 1966.

Le condanne. Numeri e caratteristiche

Il numero totale di proibizioni messe negli Indici romani dal 1600 al 1966 ammonta approssimativamente a 5200, ma può variare leggermente a seconda dei metodi di calcolo, poiché un'opera appare a volte in più lingue e sotto titoli differenti. Gli autori sono circa 3000, di cui poco più di 200 secondari (adattatori, traduttori). Considerate in termini assoluti, queste cifre non appaiono molto elevate, ma bisogna tenere conto del fatto che un buon numero di altri titoli cadeva sotto le interdizioni delle regole generali dell'Indice. Non è raro infatti che il decreto di interdizione si riferisse alla versione italiana di un'opera scritta originariamente in un'altra lingua, forse proprio quella in cui era incappata nella censura romana. L'Indice riformato del 1900 descrive in generale l'opera nella lingua in cui è stata scritta. D'altra parte, non bisogna dimenticare che una delle regole dell'Indice prescriveva che l'interdizione di uno scritto in una lingua si estendeva anche a tutte le versioni in altre lingue. Inoltre alcune opere condannate non sono mai figurate nell'Indice perché i censori hanno preferito ordinare la loro soppressione e il loro ritiro dal mercato, specie se l'autore si era sottomesso.

Anche se le interdizioni non sono divise per classe come negli Indici del XVI secolo e figurano in una lista unica, ritroviamo pure dopo il 1600 interdizioni degli *opera omnia* di un autore, titoli con il nome dell'autore e opere anonime. A partire dall'inizio del XVII secolo, si contano solo 120 autori di cui tutte le opere sono interdette, alcuni dei quali inseriti negli anni 1940-1950. Si potrebbe pensare che con il passar del tempo l'interpretazione della condanna di *opera omnia* fosse divenuta meno vincolante; al contrario, essa divenne più rigorosa. Infatti, nelle edizioni dell'Indice anteriori al 1929 si spiegava che l'interdizione di *opera omnia* non riguardava gli scritti che non contenevano nulla sulla religione o che non fossero interdetti dalle regole generali dell'Indice; questo chiarimento fu sospeso nel 1929. Nel 1940 una nota del Sant'Uffizio esplicitò che l'interdizione si estendeva a tutti e a ciascuno degli scritti dell'autore. I titoli anonimi che figuravano in quel momento nell'Indice erano circa 700; ma bisogna ricordare che oggi conosciamo la paternità di più di 850 altre opere condannate come anonime. Molti altri scritti figurarono a lungo all'Indice coperti da pseudonimi, come nel caso di Voltaire, con 36 opere proibite di cui solamente sei registrate con il suo nome e il resto come anonime o con pseudonimo. Più di 800 interdizioni sono state ritirate dall'Indice nel corso di tre secoli e mezzo per ragioni diverse. Le opere che vi figuravano erano di natura e di dimensioni assai diverse. Vi si trovavano collezioni che contavano parecchie decine di volumi in folio, come ad esempio l'*Encyclopédie* (35 voll.) o le diverse serie degli *Acta eruditorum*, delle riviste e dei giornali. Al contrario, vi erano stampe in formato piccolo e perfino dei semplici fogli di preghiera o dei libelli contenenti tesi universitarie. Se si guarda alla lingua delle opere, si constata la netta predominanza del latino, del francese e dell'italiano: ciascuna conta circa un 30% di condanne. La proporzione varia, poiché nei secoli il latino regredisce considerevolmente a favore delle lingue volgari. Le altre lingue, seguendo il numero decrescente di interdizioni, sono il tedesco, lo spagnolo e l'inglese, e in misura assai minore, il fiammingo, il portoghese, il polacco, l'ungherese, il greco, l'ebraico, il romancio, il ceco e l'arabo.

Il duplice obiettivo dell'Indice durante tutta la sua storia fu quello di difendere la Chiesa cattolica contro gli attacchi esterni e di proteggere l'omogeneità della fede e della morale dai pericoli sorti dall'interno. Il proselitismo protestante, che fu all'origine della creazione dell'Indice, divenne meno minaccioso con il passare del tempo, e ciò spiega perché gli scritti riformati sottoposti a condanna furono molto meno numerosi a partire dal secolo XVIII. Ma nel XIX e nel XX secolo la censura romana continuò a sorvegliare le *brochures* delle società bibliche e dei gruppi di confessioni differenti come i cristiani ortodossi. Gli scritti riguardanti l'evangelizzazione dei popoli pagani, come pure le controversie sui riti cinesi, furono supervisionati da un intermediario della Congregazione *De Propaganda Fide* prima di essere inclusi nell'Indice. La difesa dei diritti e dei privilegi politici e giuridici della Chiesa, del papa e della gerarchia trovò grande eco nell'Indice. Nei secoli XVII e XVIII vi furono inseriti gli scritti favorevoli al gallicanesimo. E non mancarono opere su punti controversi come i limiti della giurisdizione civile e religiosa sul matrimonio e l'organizzazione dell'insegnamento. Gli scritti favorevoli al giansenismo rappresentano una parte importante delle condanne nel XVII e XVIII secolo. L'interdizione di Roma, rinnovata nel 1611 e nel 1625, che vietava di pubblicare scritti sulle materie concernenti la grazia non impedì le più aspre controversie provocate dall'*Augustinus* di Cornelis Jansen. Con il suo rigorismo morale e i suoi risvolti politici, il movimento giansenista si esprime in modo provocatorio attraverso numerosi scritti, una cui parte rilevante figurava nell'Indice. La dottrina e la morale cattoliche, presentate ai fedeli in compendio nel catechismo, si prestavano a interpretazioni molteplici di cui alcune furono giudicate eterodosse o inappropriate, soprattutto per quanto riguarda i sacramenti del battesimo, della penitenza, della comunione, del matrimonio e del sacerdozio. Allo stesso modo, alcune edizioni dei testi liturgici con varianti o aggiunte furono ritenute inaccettabili. Le opere di teologia morale che provocarono aspri dibattiti tra le diverse scuole, specie quelli tra gesuiti e domenicani sulla casuistica e sul probabilismo, furono poste all'Indice. Lo sviluppo delle correnti mistiche, alcune delle quali proponevano una spiritualità che sfuggiva al controllo della gerarchia, fu all'origine di molte pubblicazioni delle quali un buon numero figurava nell'Indice. Il quietismo di Miguel de Molinos e il puro amore di Jeanne-Marie Bouvier de la Mothe (Madame de Guyon) e di François de Fénelon figuravano tra le cause celebri. La lotta contro la superstizione popolare spiega l'interdizione di numerose preghiere, false indulgenze, novene, storie e leggende apocriefe dei santi, racconti di apparizioni e scritti sulla devozione al Sacro Cuore di Gesù. La Bibbia e i suoi adattamenti, i suoi commentari, l'esegesi erano presenti nell'Indice fino alla sua soppressione. L'ultimo libro condannato fu una vita di Gesù dell'abate Jean Steinmann (26 giugno 1961). Sfogliando l'Indice, si scopre la presenza dei più grandi spiriti e uomini di lettere dell'epoca moderna e contemporanea. Si pensi per esempio tra ai filosofi Blaise Pascal, René Descartes, Nicolas Malebranche, Baruch Spinoza, Immanuel Kant, Francis Bacon, Thomas Hobbes, John Locke, David Hume, George Berkeley, Auguste Comte, Benedetto Croce, Giovanni Gentile; agli scrittori francesi dell'epoca dei Lumi, quali Pierre Bayle, Denis Diderot, Jean Baptiste D'Alembert, Voltaire, Jean-Jacques Rousseau; ai grandi autori della letteratura come i romanzieri francesi del XIX secolo Stendhal, George Sand, Alphonse de Lamartine, Victor Hugo, Gustave Flaubert, Honoré de Balzac, Alexandre Dumas (padre e figlio), Émile Zola; e ai diversi autori interdetti negli anni 1940-1950, quali Jean-Paul Sartre, Miguel de Unamuno, Alberto Moravia, Curzio Malaparte, Niko Kazantzakis, André Gide e Simone de Beauvoir. Il problema della posizione assunta dalla Chiesa nei confronti della scienza trova in gran parte la sua risposta nell'Indice. L'interdizione degli scritti di Copernico (1616) e di Galileo (1634) restò in vigore fino al 1822 e il suo ritiro dall'Indice nel 1835 è l'esempio più eclatante della diffidenza che il magistero ecclesiastico nutriva nei confronti dei

progressi delle scienze fisiche ed umane e che si concretizzò nell'interdizione di un buon numero di opere scientifiche. Le opere che trattavano di questioni economiche, sociali e politiche non sono assenti nell'Indice. Anche se Karl Marx non vi figura (i suoi scritti cadevano sotto le interdizioni stabilite nelle regole generali), vi si trovavano numerosi difensori delle dottrine socialiste e comuniste come Claude-Henri de Saint-Simon, Charles Fourier, Pierre-Joseph Proudhon, Étienne Cabet, Alphonse Esquiros. Nel XX secolo il giornale del movimento di estrema destra «Action française» e gli scritti del suo leader Charles Maurras furono proibiti. Negli anni che precedono la Seconda guerra mondiale e nel periodo del successo del nazionalsocialismo e del fascismo furono condannati pure gli scritti di Alfred Rosenberg, teorico del nazionalsocialismo, e di Alfredo Oriani, ispiratore del fascismo mussoliniano.

Un numero rilevante di autori proscritti, circa un terzo nel XIX secolo, erano preti, religiosi e a volte addirittura vescovi. In un numero importante di casi le edizioni dell'Indice anteriori al 1900 precisavano che l'autore, soprattutto se prete, si era sottomesso e aveva rigettato la sua stessa opera (*autor se subiecit et opus reprobat*). Gli scritti riguardanti la disciplina e la vita del clero, quali i privilegi e i rapporti tra secolari e regolari e tra gli Ordini religiosi, come pure certe questioni fra cui il celibato dei preti, furono oggetto di speciale sorveglianza. Pubblicazioni favorevoli all'impegno sociale dei preti operai, come le riviste «La Quinzaine» e «Jeunes de l'Eglise», furono interdette a metà degli anni Cinquanta del Novecento. La condanna del modernismo al volgere del secolo XIX e la messa all'Indice dei suoi principali rappresentanti furono la manifestazione eclatante della diffidenza della Chiesa cattolica nei confronti della critica storica, considerata una disciplina sovversiva. Alcune prese di posizione d'avanguardia che in ambito morale e dottrinale divergevano da quelle del magistero pontificio, come gli scritti del domenicano Dominique Chenu, dello psicoanalista e moralista abate Marc Oraison, del canonico Camille Muller, professore di biologia, del medico e psichiatra Ange-Louis-Marie Hesnard, del filosofo Henry Duméry, furono messe all'Indice negli anni 1940-1950 durante il pontificato di Pio XII.

Influenza dell'Indice

Essendo l'Indice una normativa ecclesiastica, la sua applicazione dipendeva dal potere di coercizione di cui disponevano le autorità della Chiesa e dalla collaborazione che offrivano loro le autorità civili. In linea di massima, dunque, esso fu osservato nei territori dove l'Inquisizione romana era ben radicata e negli Stati pontifici. Una direttiva del Sant'Uffizio imponeva a tutti l'obbligo di denunciare i libri e le proposizioni che, a loro avviso, potevano essere contrarie alla fede e ai buoni costumi. In questo clima di denuncia e di sospetto, l'autocensura non poté che ostacolare l'espressione di idee originali. Venendo a sapere della condanna di Galileo, Cartesio ritirò il suo manoscritto del *Traité du monde* scrivendo: «Il desiderio che ho di vivere in pace m'impone di tenere per me le mie teorie». Parecchi cattolici liberali del XIX secolo, come Lord Acton (John Emerich Edward D'Alberg) e Franz Xavier Kraus, si autocensurarono e rinunciarono a scrivere opere progettate. Si è affermato tuttavia che l'interdizione di un'opera e la sua messa all'Indice, invece di essere un mezzo di dissuasione, serviva da *réclame* a opere che altrimenti sarebbero rimaste misconosciute. Ciò che veniva proibito si vendeva meglio, affermavano alcuni librai. La censura rappresentava per i libri un potente elemento di pubblicità. La Congregazione dell'Indice e il Sant'Uffizio erano ben consapevoli della visibilità che poteva offrire a un'opera la sua condanna. Dopo la costituzione *Solicita ac provida* di Benedetto XIV, la messa all'Indice divenne il risultato di una lunga procedura che cominciava solitamente con la denuncia ed era seguita da parecchi esami e dalle deliberazioni di esperti. Spesso, quando si trattava dell'opera di un autore cattolico che non aveva avuto una grande diffusione, si chiedeva al suo vescovo o all'autore stesso di togliere il libro dalla circolazione. È una pratica durata fino alla

vigilia del Concilio Vaticano II all'inizio degli anni Sessanta del Novecento.

Nel campo della lettura, il Sant'Uffizio usava un approccio preventivo cercando di impedire che i fedeli avessero accesso facile ai libri pericolosi. Ancora a metà del XX secolo, l'Indice assillava con i suoi controlli numerose biblioteche di istituzioni d'insegnamento che possedevano il loro «inferno» di opere proibite e pericolose. Le armi usate nei confronti degli individui erano fondamentalmente spirituali. Colui che leggeva il libro di un eretico incorreva nella scomunica e colui che leggeva un altro libro messo all'Indice commetteva peccato mortale. L'obbligo morale di sottomettersi a queste disposizioni della Chiesa era sempre stato contestato da gruppi eterodossi o «progressisti», e in particolare dagli intellettuali. Se si esamina invece l'atteggiamento dell'insieme del popolo cristiano, si constata che il controllo imposto sulla stampa pian piano fu ritenuto una pratica accettabile che apparteneva alla missione pastorale della Chiesa. I permessi di leggere libri proibiti furono accordati a partire dalle prime leggi sulla stampa. Tale pratica cambiò considerevolmente con il passar del tempo e le licenze accordate furono revocate in momenti di crisi. Nel corso degli ultimi secoli, la licenza è stata accordata per ragioni valide, la più accettabile delle quali erano gli studi. Il permesso conteneva sempre due restrizioni che escludevano i libri osceni e le opere contro la religione. Poiché si trattava di un permesso personale, dovevano prendersi precauzioni particolari conservando i libri «in un luogo sicuro, al riparo da ogni indiscrezione». Nonostante l'autorizzazione, si esortava il beneficiario a chiedere, a seconda delle proprie necessità, il parere di un confessore prudente. Considerando solo il suo aspetto negativo di costrizione, l'Indice fu gradualmente accettato dai fedeli come un mezzo d'azione pastorale destinato a prevenire le cattive influenze sul piano dottrinale e morale. Esso metteva in guardia le pecorelle di Cristo contro i messaggi, l'influenza e le astuzie di coloro che proponevano un'altra concezione dell'insegnamento evangelico, un'altra organizzazione ecclesiale e una morale diversa. Nello stesso tempo, si lasciava campo libero alla buona stampa che insegna la buona dottrina. Ci possiamo anche interrogare circa gli effetti della censura e dell'Indice sulla storia religiosa, culturale e sociale dei tempi moderni. La Chiesa sarebbe riuscita a neutralizzare le forze centrifughe, a mantenere l'unità religiosa e a rinsaldare il suo magistero senza l'arma della censura? Non lo sappiamo, ma bisogna dire che lo spirito dell'Indice ha sostituito a lungo il programma di tolleranza, pluralismo e libertà culturale e religiosa degli umanisti del XVI secolo e degli autori dei Lumi.

All'inizio degli anni Sessanta del Novecento, l'emergere di nuovi valori e di una nuova sensibilità, come pure il riconoscimento di nuovi paesi e di nuove culture, misero in questione l'egemonia culturale e religiosa dei paesi cristiani. Il Concilio Vaticano II, con il suo decreto sulla libertà religiosa, annunciò la fine dell'Indice. Esso fu sospeso il 14 giugno 1966.

(J.M. DE BUJANDA)

Vedi anche

Action française; Acton, John Emerich Edward Dalberg; Bacon, Francis; Bayle, Pierre; Benedetto XIV, papa; Bibbia; Censura libraria; Comunismo; Concilio di Trento; Concilio Vaticano II; Congregazione dell'Indice; Congregazione del Sant'Uffizio; Congregazione per la Dottrina della Fede; Copernicanismo; Costituzionalismo; Croce, Benedetto; Darwin, Charles R., e darwinismo; Descartes, René; Enciclopedia; Galilei, Galileo; Gentile, Giovanni; Giansenismo; Guanzelli, Giovanni Maria; Hume, David; Illuminismo; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Kant, Immanuel; Letteratura italiana; Locke, John; Maestro del Sacro Palazzo; Malebranche, Nicolas; Merry del Val, Rafael; Modernismo; Nazismo; Pascal, Blaise; Permessi di lettura; Preti operai; Quietismo; Riti cinesi; Rousseau, Jean-Jacques; Scienze della natura; Segretario della Congregazione dell'Indice; Spinoza, Baruch; Voltaire

Bibliografia

GUANZELLI 1607, ILI, INDEX 1664, INDEX 1681, INDEX 1704, INDEX 1758, INDEX 1900, INDEX 1948, INDEX 1961, MADDALENA CAPIFERRO 1632, REUSCH 1883-1885, WOLF 2001, ZACCARIA 1777

Indici dei libri proibiti, Spagna - Gli Indici dei libri proibiti ed espurgati costituiscono il capitolo più rilevante dell'attività censoria dell'Inquisizione spagnola. Per pragmatica dei Re Cattolici del 1502 la Spagna possedeva una legislazione propria ed indipendente da Roma, che stabiliva una censura di Stato antecedente alla stampa e un controllo sull'importazione e la vendita dei libri. La legge di Filippo II del 1558 stabiliva in maniera chiara e precisa le disposizioni che rimasero in vigore, con leggere correzioni, durante tutta l'esistenza dell'Inquisizione spagnola. La censura preventiva, antecedente alla stampa, spettava al Consiglio Reale e la censura repressiva posteriore alla stampa era esercitata dall'Inquisizione. Il ricorso alla censura repressiva comprendeva la facoltà di stabilire i principi generali per i quali si proibivano determinate categorie di opere, di decretare la condanna di certi testi e di vigilare sull'applicazione di tali disposizioni con misure appropriate come la vigilanza delle frontiere e le visite di librerie e di biblioteche, pubbliche e private.

L'Inquisizione spagnola proibiva e censurava opere a stampa sia con disposizioni e decreti particolari sia con la pubblicazione di editti e di Indici di libri proibiti ed espurgati. A partire dal 1521, quando l'inquisitore generale Adriano di Utrecht ordinò di requisire tutti i libri di Lutero, e fino al 1550 il Sant'Uffizio spagnolo procedette alla pubblicazione di numerosi editti. A partire dalla seconda metà del XVI secolo l'Inquisizione cominciò a pubblicare anche cataloghi che raccoglievano le proibizioni degli editti precedenti e le nuove condanne. In due secoli e mezzo apparvero una dozzina di Indici che restarono in vigore nei diversi distretti inquisitoriali della Penisola, delle colonie americane e di Sicilia e Sardegna. Questi Indici spagnoli, anche se più o meno influenzati dai cataloghi romani, erano, almeno in via di principio, completamente indipendenti dalla censura della Sede Apostolica. Il numero di autori e di opere condannate o espurgate dagli Indici e dai decreti dell'Inquisizione spagnola si avvicina ai 9.000. I diversi Indici erano promulgati per autorità degli inquisitori generali. Nella maggior parte dei casi i cataloghi erano elaborati da giunte di censori nelle quali determinati personaggi potevano esercitare un'influenza particolare.

XVI secolo

Nello spazio di 33 anni, tra il 1551 e il 1584, apparvero cinque Indici spagnoli. Fino a poco tempo fa molti storici parlavano anche di un Indice perduto del 1547, che in realtà non è mai esistito. L'ipotesi si basava esclusivamente su un errore di datazione contenuto in una lettera del Consiglio Supremo dell'Inquisizione. Il primo Indice pubblicato per mandato dell'inquisitore generale Fernando de Valdés risale al 1551: se ne conoscono quattro edizioni a stampa fatte eseguire dalle Inquisizioni dei distretti di Valladolid, Toledo, Siviglia e Valencia. Si hanno notizie anche di un'edizione di Granada del 1552, della quale non si conosce alcun esemplare. Le quattro edizioni conosciute riproducono il catalogo di Lovanio, intercalando o aggiungendo alla fine le proibizioni proprie dell'Inquisizione spagnola. Il numero delle proibizioni che figurano in tutte o in alcune edizioni della sezione spagnola sono un centinaio, delle quali tre quarti già si trovavano in vari Indici precedenti di Parigi, Lovanio, Venezia o Portogallo. Una quindicina di titoli si riferivano a scritti castigliani che si trovavano probabilmente negli editti pubblicati in precedenza dall'Inquisizione spagnola.

L'applicazione delle norme del catalogo pose diversi problemi agli inquisitori di distretto, i quali inviarono vari memoriali di dubbi alla *Suprema*. Le domande degli inquisitori locali e dei librai

che chiedevano che certe edizioni della Bibbia fossero permesse una volta realizzate le necessarie correzioni fu la causa della revisione di numerose edizioni di testi biblici. Questi lavori, realizzati in gran parte da vari professori dell'Università di Salamanca, principalmente da Domingo de Soto, presero forma nella *Censura general de Biblias*, pubblicata a Valladolid nel 1554. Fernando de Valdés spiegava che un gran numero di Bibbie contenevano numerosi errori e che in principio si sarebbe dovuto bruciare tutti gli esemplari. Tuttavia, non si procedette così, in quanto gli errori si trovavano non nel testo sacro bensì nei sommari, nelle aggiunte e negli Indici, e perché inoltre la distruzione di un numero così elevato di esemplari avrebbe causato danni economici rilevanti ai loro proprietari e ai librai. Alle 65 edizioni segnalate che necessitavano di correzioni bisognava aggiungere tutte le edizioni in folio o in ottavo pubblicate senza nome dello stampatore e del luogo di edizione. La maggior parte dei passaggi censurati contenevano errori riconducibili alla dottrina protestante, come le nozioni di fede e di certezza, l'importanza delle opere nella giustificazione o il libero arbitrio. La *Censura* non era propriamente un indice dei libri proibiti: la sua finalità non era di proibire la diffusione, il possesso e la lettura della Bibbia quanto piuttosto di permettere l'uso di certe edizioni che erano state proibite nel catalogo del 1551 e di altre che presentavano le medesime caratteristiche.

La scoperta nel 1557 e nel 1558 di circoli protestanti a Siviglia e a Valladolid, che si credeva avessero ramificazioni importanti persino a corte, e di una rete di importazione e di diffusione di opere eretiche stampate a Francoforte e a Ginevra, provocarono una reazione estremamente vigorosa dell'Inquisizione, che raddoppiò la sua vigilanza, pubblicando editti, visitando librerie e biblioteche e controllando gli ingressi nei porti e nelle frontiere. In questo clima si realizzarono i lavori preparatori di un Indice di libri proibiti che vide la collaborazione di vari teologi, tra cui il domenicano Melchor Cano. L'arrivo in Spagna dell'Indice romano di Paolo IV nelle prime settimane del mese di gennaio del 1559 pose il problema se dovesse essere o no applicato in Spagna. L'Inquisizione spagnola decise tuttavia di pubblicare un suo catalogo indipendente da quello romano, che vide la luce a Valladolid nel settembre dello stesso anno. I censori spagnoli raggrupparono le opere condannate in base alla lingua. La sezione latina, con 430 voci, conteneva condanne generali di certe categorie di scritti, proibizioni delle opere complete di un autore, di opere particolari con nome dell'autore, di titoli senza nome dell'autore, di edizioni della Scrittura e di libri di ore. La lista latina in gran parte era il risultato della compilazione degli Indici di Lovanio e delle Inquisizioni di Spagna e Portogallo. Contrariamente all'Indice romano di Paolo IV, nel quale gli autori e le opere dei riformatori erano fortemente rappresentati, il catalogo spagnolo insisteva sul pericolo della diffusione di testi e commenti biblici, di opere superstiziose e di scritti di pietà.

All'interno della sezione castigliana, che conta 175 voci, figuravano 12 condanne di carattere generale, una specie di embrione delle regole generali che sarebbero apparse negli Indici successivi. Veniva anche ricordato l'obbligo, sotto pena di scomunica, di denunciare tutti i libri che contenessero dottrine false, empie o sospette. Oltre a proibire in via generale le traduzioni della Bibbia in lingua volgare, erano esplicitamente segnalati taluni testi, commenti, estratti e adattamenti della Scrittura. Apparivano anche vari scritti di dottrina protestante, di polemica religiosa e di catechesi e dottrina cristiana. All'interno della lista delle opere in castigliano si trovavano 14 traduzioni di scritti di Erasmo e una ventina di scritti in italiano, trattati di spiritualità o di carattere letterario. Una trentina di scritti in castigliano erano libri di pietà e di spiritualità, tra i quali figuravano manuali di devozione popolare che proponevano a tutti i fedeli le vette mistiche più alte, come i trattati renano-fiamminghi, la *Teología mística* di Hendrick Herp, le *Instituciones* di Johannes Tauler e lo scritto del francescano italiano Bartolomeo Castelli, il *Dialogo dell'unione dell'anima con Dio*. L'inquisitore generale Valdés e

il suo collaboratore Cano, che consideravano molto pericolosa l'esistenza di trattati di spiritualità in lingua volgare, proibirono varie opere anonime provenienti da ambienti di francescani di tendenza quietista e gli scritti di grandi maestri della vita spirituale come san Francisco Borja, san Juan de Ávila e *fray Luis de Granada*. Figuravano anche una ventina di scritti letterari castigliani di grande importanza, come *La Propaladia* di Bartolomé Torres Naharro, *El Lazarillo de Tormes*, le *Obras de burlas provocantes a risa del Cancionero General*, l'*Amadis de Gaula* di Gil Vicente, il *Diálogo de Mercurio y Carón* (attribuita a Juan de Valdés ma del fratello Alfonso), la *Caballeria celestial* di Jerónimo de San Pedro.

Le fonti, piuttosto rare, mostrano che l'Inquisizione spagnola adottò in un primo momento un atteggiamento ambivalente rispetto all'Indice del Concilio di Trento; una lettera della *Suprema* del 29 giugno 1568 precisava che si sarebbe dovuto prendere in considerazione unicamente il catalogo spagnolo. Dieci anni dopo la comparsa dell'Indice di Valdés cominciarono i lavori di preparazione di un altro catalogo. La prima tappa si svolse principalmente nell'Università di Salamanca, dal 1569 al 1575. Seguì un periodo di circa cinque anni durante il quale i lavori si arenarono. Le attività ricominciarono nel 1578-1579, con una nuova consultazione che precedette la preparazione immediata degli Indici proibitivo ed espurgatorio, ai quali lavorò in modo particolare il gesuita Juan de Mariana. Nel 1581, quando il catalogo era già finito e pronto per essere stampato, apparve l'Indice dell'Inquisizione portoghese. L'inquisitore generale, il cardinale Gaspar de Quiroga, cercò allora di armonizzare per quanto possibile i due cataloghi con una serie di misure, del cui risultato ci dà notizia la documentazione esistente. Il catalogo dei libri proibiti venne dato alle stampe nel 1583 e quello dei libri censurati l'anno seguente.

Nell'esame del catalogo dei libri proibiti bisogna distinguere i documenti preliminari e le liste di proibizione. Al decreto di pubblicazione di Quiroga, segue un «Avviso al lettore» che spiega che erano state proibite certe opere di autori cattolici non perché si erano distaccati dalla fede cattolica, ma per ragioni circostanziali. A volte si trattava di scritti pubblicati sotto falso nome; altre volte non era conveniente che i testi circolassero in lingua volgare; alcune volte contenevano affermazioni corrette che potevano però essere mal interpretate. Seguendo l'esempio del catalogo del Concilio di Trento Quiroga raggruppava le norme generali all'inizio del catalogo in 14 regole, che contenevano le disposizioni che servivano per l'interpretazione della lista ed enunciavano i principi che avrebbero retto la censura nel futuro. Per l'elaborazione delle regole Quiroga si servì delle disposizioni adottate anteriormente dall'Inquisizione spagnola, degli avvisi emessi dai teologi, specie da Mariana, e soprattutto delle regole dell'Indice di Trento, che fu il testo base. Le regole dell'Indice spagnolo presentano tuttavia certe peculiarità che costituiscono il migliore indicatore delle differenze che separano la censura spagnola dalla censura romana. Le disposizioni proprie delle regole spagnole più importanti erano le seguenti: l'aggiunta di una lista di eresiarchi; la proibizione dei libri degli ebrei e dei musulmani; la proibizione dei libri di ore in lingua volgare; la proibizione di pasquinate e libelli che impiegavano il testo della Scrittura in materie profane; la proibizione di immagini, ritratti e dipinti irriverenti. Rispetto alle traduzioni della Bibbia in lingua volgare, la regola VI dell'Indice spagnolo proibiva tutte le versioni sia complete sia parziali, mentre quello romano, nella sua regola IV, le permetteva sotto certe condizioni. L'Indice spagnolo ometteva deliberatamente la regola VII dell'Indice tridentino, che proibiva gli scritti osceni. Rispetto ai libri proibiti, l'Indice di Quiroga era tre volte più lungo di quello di Valdés. Le 2.300 condanne erano raggruppate secondo la lingua (latino, castigliano, francese, italiano, portoghese, fiammingo e tedesco). Tali liste furono redatte principalmente a partire dall'Indice di Trento, dall'Indice precedente dell'Inquisizione spagnola, dai cataloghi di Anversa del 1570 e del 1571 e dall'Indice portoghese del 1581. Gli autori e le opere provenienti dall'attività censoria dell'Inquisizione spagnola

nel corso dei 25 anni precedenti erano minime e rappresentavano meno del 10% di tutte le condanne.

Con la pubblicazione dell'Indice censorio del 1584 si rispose anche alle richieste degli intellettuali, dei professori e dei professionisti (come medici e avvocati), che affermavano di avere necessità di consultare trattati condannati precedentemente per l'esercizio delle loro professioni, e ai reclami di stampatori e librai, che esigevano persino dei risarcimenti economici per i danni provocati dal sequestro di tali opere. L'indice censorio, come affermava Quiroga nella prefazione, costituiva un primo lavoro che avrebbe dovuto servire da modello per la correzione di molte altre opere, che potevano rivelarsi di grande utilità una volta soppressi i passaggi erronei o sconvenienti. L'analisi delle 81 voci principali (che si estendono per 395 pagine) di autori e opere da correggere, rivela che circa la metà delle censure si trovava in tutto o in parte nelle censure precedenti di Anversa e del Portogallo, e l'altra metà era iniziativa dei censori spagnoli. Le correzioni erano realizzate principalmente al fine di sopprimere le opinioni contrarie all'insegnamento della Chiesa cattolica, le critiche delle istituzioni ecclesiastiche e le posizioni favorevoli alla Riforma protestante. Taluni ragionamenti scientifici erano a volte oggetto di censura per le conseguenze che avrebbero potuto avere per la dottrina cattolica.

XVII secolo

I tre Indici pubblicati nel XVII secolo, apparsi nello spazio di 28 anni (1612, 1632 e 1640) furono il frutto di un'attività censoria estremamente intensa da parte dell'Inquisizione spagnola. I due Indici del 1612 e 1632 aggiunsero circa 3.000 nuove proibizioni e censure, cioè più di un terzo di tutte le proibizioni pronunciate dall'Inquisizione spagnola nel corso dell'intera sua esistenza. L'Indice del 1612 dell'inquisitore generale Bernardo de Sandoval y Rojas presenta in un unico volume di 740 pagine un Indice di libri proibiti e un Indice espurgatorio. Seguendo l'esempio dell'Indice romano del 1596 le condanne erano divise in tre categorie. Il numero degli autori e delle opere condannate era raddoppiato e il numero delle censure era triplicato rispetto all'Indice del 1583-1584. Una giunta di teologi, alla guida della quale si trovava il gesuita Juan de Pineda, lavorò alla sua preparazione per quasi tre anni. Vennero consultate le università spagnole e specialisti stranieri, principalmente il gesuita Jacob Gretser, docente a Ingolstadt, che inviò numerose informazioni sugli autori eretici e sugli stampatori stranieri. L'Inquisizione spagnola poteva anche contare sulla collaborazione di vari agenti che inviavano regolarmente informazioni sulle pubblicazioni che apparivano nelle fiere di Francoforte. Vennero tenuti in considerazione gli Indici di Clemente VIII, quello espurgatorio di Giovanni M. Guanzelli da Brisighella e gli altri decreti del maestro del Sacro Palazzo. Numerose condanne vennero aggiunte nell'appendice del 1614 e nella riedizione del catalogo ultimata a Palermo nel 1628.

Il cardinale Antonio Zapata pubblicò nel 1632 il *Novus librorum prohibitorum et expurgandorum index*. Questo monumentale catalogo, un *in folio* su due colonne di 1.070 pagine, fu il risultato di venti anni di lavoro di censure e di tagli raccolti principalmente da Pineda, coadiuvato da una giunta di otto membri che si spinse fino a dire che per molti anni non ci sarebbe più stata la necessità di un nuovo catalogo generale di proibizioni. Nell'editto di pubblicazione l'inquisitore generale esprime la sua soddisfazione per il catalogo che «usciva accresciuto con più di 2.500 autori, permessi, ricognizioni e censure rispetto a tutti gli altri antichi Indici e cataloghi». Ma i pronostici del Consiglio rispetto alla durata futura del catalogo si rivelarono completamente sbagliati. Pochi mesi dopo la sua pubblicazione infatti la *Suprema* ricevette da Toledo una memoriale che criticava severamente il nuovo Indice e accusava di parzialità gli autori del catalogo, che censuravano le opere di autori domenicani, francescani e agostiniani, mentre gli scritti dei gesuiti erano assenti. La prima reazione del Consiglio fu di difendere il catalogo e di reprimere il movimento di contestazione. Ma a par-

tire dal settembre 1632, quando il cardinale Zapata cessò dalle sue funzioni di inquisitore generale e venne sostituito dal confessore di Filippo IV, il domenicano Antonio de Sotomayor, l'atteggiamento del Consiglio cambiò completamente, e si iniziò a richiedere pareri e critiche sul recente Indice. Venne nominata una giunta incaricata di rivedere il catalogo, di correggerne i numerosi errori e di preparare un'appendice con le revisioni. Man mano che i lavori avanzavano si giunse alla conclusione di sopprimere l'Indice del 1632 e di prepararne uno del tutto nuovo. La revisione delle quasi 6.000 censure dell'Indice di Zapata fu un compito a cui lavorarono diverse persone per sette anni. Vennero esaminate in particolare le numerose censure di opere sulle quali i compilatori si erano pronunciati senza conoscere direttamente gli scritti.

Una volta terminati i lavori il *Novissimus Index librorum prohibitorum et expurgandorum* fu dato alle stampe alla metà del 1640: si trattava di 992 pagine di testo e di 126 di indice, che presentava caratteristiche simili al precedente del 1632. Al momento della pubblicazione del catalogo il Consiglio inviò un'avvertenza alle Inquisizioni di distretto mettendole in guardia contro un eventuale malcontento e le impugnazioni che avrebbe potuto provocare. Ma la crisi che produsse otto anni prima l'Indice di Zapata non si ripeté. Un esame delle circostanze della sua pubblicazione e del suo contenuto in rapporto agli Indici precedenti e posteriori mostra che l'Indice di Sotomayor occupa un posto di prima importanza nella storia della censura inquisitoriale spagnola. Il decreto di pubblicazione dell'Inquisitore generale proibiva infatti tutte le stampe non autorizzate dal catalogo, in particolare le stampe fraudolente realizzate all'estero, e ordinava che da quel momento in poi non si potevano usare Indici passati ma solo attenersi alle proibizioni, censure e permessi «conformemente a questo nostro». Ciò equivaleva a revocare l'Indice di Zapata e a fissare come unica versione autorizzata il *Novissimus Index* del 1640. In contrasto con tale disposizione, tutti gli Indici pubblicati posteriormente dall'Inquisizione spagnola avrebbero riconosciuto che il catalogo di Sotomayor continuava a restare in vigore e avrebbero riprodotto lo stesso decreto di pubblicazione con le sue regole e i suoi mandati.

Sotomayor introdusse varie importanti modifiche alle regole che sostanziano i principi ispiratori della pratica censoria e che interpretavano le disposizioni del catalogo. Alle 14 regole introdotte dall'Indice di Quiroga nel 1583, che erano riprodotte negli Indici del 1612 e del 1632, se ne aggiunsero così altre due. Le 16 regole avrebbero continuato a figurare senza modifiche in tutti gli Indici posteriori dell'Inquisizione spagnola. Quiroga, che aveva elaborato le regole soprattutto a partire dalle disposizioni dell'Indice tridentino, aveva ommesso deliberatamente la regola VII del Concilio che proibiva le opere oscene. Un cambiamento si era verificato trent'anni dopo, quando l'Indice di Sandóval y Rojas del 1612 aveva proibito «i libri che trattano, commentano ed insegnano cose lascive, parlano di amori o altre cose mescolando in esse eresie ed errori di fede» avvertendo che «la Santa Sede Apostolica Romana ha proibito i detti libri [...] anche se non si mischiano in essi eresie o errori contro la fede». Se i censori spagnoli avevano adottato in parte le disposizioni di Trento, allo stesso tempo avevano mantenuto una certa distanza da Roma rifiutando la condanna assoluta degli scritti che contenevano impudicizie. L'Indice del 1632 di Zapata aveva mantenuto la stessa formulazione della regola ma in pratica aveva proceduto alla proibizione e alla censura di scritti letterari contenenti passaggi scabrosi, come *La Celestina*, che sebbene fosse stata denunciata ed esaminata dagli inquisitori da vari decenni, non era stata inclusa tra i libri proibiti. Nel 1640 Sotomayor infine adottò pienamente la regola VII del tridentino con la seguente formulazione: «Si proibiscono allo stesso modo i libri che trattano, raccontano ed insegnano cose di proposito lascive [...] anche se non si mischiano in esse eresie ed errori della fede». Osserviamo che restava ancora una piccola differenza con l'Indice romano, dato che quello spagnolo indicava cose che erano «di proposito» lascive, una sfumatura che non esisteva in quel-

lo romano. Nel 1640 apparve anche un'aggiunta importante alla regola XVI sulla «forma che è stata osservata e si deve osservare nella correzione e nell'espurgazione di libri», che in diciotto punti precisava come doveva essere fatta la correzione e quali fossero le materie oggetto di censura. L'Inquisizione spagnola adottò così con leggere modifiche «l'istruzione sulla correzione di libri di Clemente VIII del 1596». Con tali modifiche Sotomayor adattò la pratica della censura spagnola ai criteri romani. Il catalogo realizzò anche una revisione profonda delle condanne precedenti introdotte da Zapata. I cambiamenti erano di natura molto diversa. In molti casi si trattava di correzioni di dettaglio, ma vi si trovavano anche moltissime variazioni che modificavano il numero, l'estensione e la natura delle condanne e delle censure. Pineda e gli altri autori dell'Indice del 1632 avevano proceduto alla condanna o alla espurgazione di molte opere senza averle viste, a partire da informazioni di seconda mano. I revisori nominati da Sotomayor citavano unicamente le opere che avevano esaminato. Sopprimevano formulazioni come «permittendus, permittetur, permitti poterit, prohibetur donec expurgetur». Nel caso in cui non avessero visto il libro, non lo menzionavano. Nel caso in cui lo avessero esaminato, indicavano se fosse permesso, se si dovesse aggiungere la nota «auctor damnatus opus vero permissum», se dovesse essere espurgato, o se fosse completamente proibito. Le discrepanze e le opposizioni, così numerose e così importanti, tra i cataloghi di Zapata e di Sotomayor, spiegano perché quest'ultimo sconfessò l'Indice del 1632. Contrariamente all'Indice di Zapata, che ebbe una vita così effimera, quello di Sotomayor appare come il catalogo centrale dell'Inquisizione spagnola. Esso realizzava una compilazione dell'attività censoria anteriore al 1632 e la trasmetteva agli Indici posteriori. Nel 1667 apparve un'edizione pirata ma esatta dell'Indice del 1640, realizzata a Ginevra dai fratelli Jean-Antoine e Samuel Tournes, che taluni storici hanno considerato come autentica, e che fu condannata espressamente dagli Indici successivi. Bisognerà attendere 67 anni, fino al 1707, prima della comparsa di un nuovo Indice.

XVIII secolo

Nel corso della seconda metà del XVII secolo si osserva una diminuzione rilevante dell'attività censoria dell'Inquisizione spagnola. Intorno al 1677 venne nominata una nuova giunta di qualificatori incaricata della preparazione di un nuovo Indice. L'inquisitore generale Diego Sarmiento de Valladares diede nuovo impulso alla sua preparazione e nel 1684 fu data alle stampe una parte del catalogo, dalla lettera A alla lettera K. A causa della morte del gesuita Ignacio de Zulueta, che dirigeva la pubblicazione, i lavori si paralizzarono. Le difficoltà economiche, organizzative e politiche che attraversarono l'Inquisizione alla fine del Seicento e agli inizi del Settecento ritardarono la pubblicazione del secondo tomo e la promulgazione del catalogo fino al 1707, quando esso fu licenziato dall'inquisitore generale Vidal Marín. Durante la prima metà del XVIII secolo i gesuiti giocarono un ruolo preponderante come censori di libri. Il padre José Cassani, che preparò l'importante supplemento del 1739 all'Indice del 1707, e il padre José Carrasco, furono i principali redattori dell'Indice del 1747, pubblicato dall'inquisitore generale Francisco Pérez de Prado. Questo Indice, anch'esso in due tomi, conteneva un supplemento di libri considerati come giansenisti, che è la riproduzione della *Bibliotheca Jansenista* del padre Enrique de Colonia, tra i quali figura la *Historia pelagiana* del cardinale Enrico Noris. Questo fatto provocò numerose proteste e aprì una crisi che si risolse solo nel 1758 con la riabilitazione dell'opera di Noris. L'attività censoria dell'Inquisizione nel corso della seconda parte del XVIII secolo risente anche della decadenza dell'istituzione. Come hanno mostrato Marcelin Defourneaux e Lucienne Domerge, gli inquisitori pubblicarono numerosi editti contro i libri francesi che diffondevano la filosofia dei Lumi. Nel 1790 l'inquisitore generale Agustín Rubín de Ceballos pubblicava l'*Indice último de los libros prohibidos y mandados expurgar*. Ridotto a un tomo di 305 pagine, questo Indice rappresenta

un compendio alfabetico di tutte le opere contenute nell'Indice del 1747 nel quale vennero inclusi tutti gli scritti successivamente proibiti. Su esempio dell'Indice di Benedetto XIV fu adottato l'ordine alfabetico degli autori e delle opere anonime, abbandonando la distribuzione in tre categorie. Alle regole e ai mandati che figuravano negli Indici anteriori vennero aggiunte varie avvertenze che, tra le altre disposizioni, liberalizzavano la pubblicazione di traduzioni della Bibbia in lingua volgare e autorizzavano i possessori di libri ad apportare loro stessi le correzioni ordinate dall'Indice espurgatorio. Tra le varie appendici figurava un supplemento che includeva nell'Indice 44 libri e fogli volanti condannati dall'editto del 13 dicembre 1789, che si riferiva in gran parte a stampe sui primi eventi della Rivoluzione francese. A partire da questa data, infatti, una delle preoccupazioni principali dell'Inquisizione fu la lotta contro la letteratura sovversiva proveniente dalla Francia, colpevole di attaccare le basi stesse dell'Antico Regime. Tra l'apparizione dell'*Indice último* e la soppressione dell'Inquisizione spagnola da parte di Napoleone nel 1808 vennero pubblicati ancora diciotto decreti di proibizione. Nel supplemento all'Indice pubblicato nel 1805, che conteneva gli scritti condannati negli ultimi quindici anni, figuravano più di seicento opere. La legge sulla libertà di stampa promulgata dalle Cortes di Cadice nel 1810 e il decreto di abolizione dell'Inquisizione del 1813 riconoscevano il diritto degli ordinari diocesani di esercitare la censura preventiva e repressiva sugli scritti di carattere religioso, una funzione che avrebbe dovuto però essere controllata da una giunta nominata dallo Stato. Restaurata da Ferdinando VII nel 1814 l'Inquisizione riprese l'attività di censura pubblicando gli editti del 1815 e del 1817 e l'ultimo nel 1819: vi era contenuta la proibizione di circa 240 pubblicazioni. A partire da quel momento, e soprattutto dopo la definitiva soppressione dell'Inquisizione nel 1834, la censura dei libri in Spagna fu compito dei vescovi e della Congregazione dell'Indice.

(J.M. DE BUJANDA)

Vedi anche

Abolizione del tribunale, Spagna; Adriano VI, papa; *Alumbradismo*; Archivi e serie documentarie: Spagna; Bibbia; Biblioteche e censura libraria; Cano, Melchor; Concilio di Trento; Erasmismo, Spagna; Francisco de Borja, santo; Granada, Luis de; Guanzelli, Giovanni Maria; Illuminismo, Spagna; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Indici dei libri proibiti, Roma; Inquisitori generali, Spagna; Inquisizione spagnola; Juan de Ávila, santo; Letteratura spagnola; Lovanio; Mariana, Juan de; Pineda, Juan de; Protestantismo, Spagna; Quiroga, Gaspar de; Sandoval y Rojas, Bernardo de; Sarmiento Valladares, Diego; Soto, Domingo de; Sotomayor, Antonio de; *Suprema*; Valdés, Alfonso de; Valdés, Fernando de; Zapata Cisneros, Antonio de

Bibliografia

ALCALÁ 2001, ASENSIO 1988, CATALOGUS FERDINANDI DE VALDES 1551, CATALOGUS LIBRORUM 1559, CENSURA GENERALIS 1554, DEFORNEAUX 1963, DUMERGUE 1982, ILI, INDEX QUIROGA 1583, INDEX QUIROGA EXPURGATORIUS 1584, INDEX SANDOVAL 1612, INDEX ZAPATA 1632, INDICE CEBALLOS 1790, MÁRQUEZ 1980(a), NOVISSIMUS INDEX 1640, NOVISSIMUS INDEX MARIN 1707, NOVISSIMUS INDEX PÉREZ DE PRADO 1747, PARDO TOMÁS 1991, PINTA LLORENTE 1952, PINTO CRESPO 1983, PINTO CRESPO 1983(a), TELLECHEA IDÍGORAS 1962(a)

Indios - Alla base della richiesta di Bartolomé de Las Casas, nel 1516, di introdurre l'Inquisizione nei territori americani recentemente scoperti non c'era l'obiettivo di riprodurre oltreoceano un apparato repressivo per combattere e punire la persistenza di culti e religioni locali etichettate come idolatria, ma l'intenzione di scongiurare il pericolo di infiltrazioni eterodosse (ebrei e musul-

mani) nelle colonie, una eventualità che, a suo giudizio, avrebbe arrecato gravissimo danno all'incipiente opera di evangelizzazione degli *indios* convertiti. Negli anni che precedettero l'istituzione dei due tribunali di Lima (1570) e di Città del Messico (1571), la questione della punibilità dei nativi per il reato di idolatria è alquanto intricata. La bolla di Adriano VI *Exponi nobis* del 10 maggio 1522, conosciuta in Spagna come *Omnimoda*, conferiva ai superiori degli Ordini mendicanti arrivati nel Nuovo Mondo tutti i poteri di carattere episcopale (tranne l'ordinazione sacerdotale) nei luoghi ove non vi fosse un ordinario residente; pertanto, anche il potere di perseguire i reati di eresia e di idolatria. La prima vittima in assoluto dell'Inquisizione episcopale messicana fu un *indio*, Marcos de Acolhuacán, accusato di concubinato proprio nel 1522, ma purtroppo la documentazione concernente il suo processo è andata perduta. Nel corso degli anni Venti, risulta che il francescano Martín de Valencia fece emettere diverse condanne capitali ai danni di *indios* idolatri.

Vescovo di Città del Messico dal 1528 (ma consacrato solamente nel 1533), il francescano Juan de Zumárraga assunse il titolo di inquisitore apostolico della stessa diocesi nel 1535, una carica che non comportava in fondo funzioni diverse da quelle dell'ordinario circa la repressione dell'eresia. Tra il 1536 e il 1543, gli anni della 'stretta inquisitoriale' del prelado francescano (che poteva vantare alle sue spalle un'attività di cacciatore di streghe nei Paesi Baschi, in Spagna), si calcola che su un totale di 183 cause intentate, 19 riguardarono *indios*, per un totale di 75 persone coinvolte. Una figura controversa quella di Zumárraga, perché se da un lato egli riconobbe che la fragilità della fede cristiana negli *indios* era dovuta non a malizia bensì alla mancanza di un'adeguata istruzione, dall'altro ritenne necessario colpire con duri castighi i *caciques* indigeni, che con il loro esempio e il loro insegnamento potevano minare alla radice la faticosa opera di evangelizzazione. Celebre è il processo del *cacique* di Texcoco Don Carlos (Carlos Ometochtzin), accusato di aver attaccato pubblicamente l'insegnamento dei frati missionari e di aver incitato gli *indios* a tornare all'antica religione. Il procedimento si concluse con la condanna capitale (1539), ma la vicenda costò a Zumárraga la carica di inquisitore apostolico: con la *cédula* del 22 novembre 1540, il *Consejo de la Inquisición* censurò ufficialmente il suo operato, mettendo in evidenza la scarsa opportunità dell'utilizzo di metodi così duri nei confronti dei neofiti. Da quel momento in avanti fu proibito infliggere la pena capitale ai nativi, in quanto «plantas verdes en la fe», facendo un preciso ed esplicito riferimento, come metro di paragone, al trattamento riservato in Spagna ai *moriscos*: «en estas partes a los moriscos que ha muchos años que se convirtieron y han sido doctrinados y enseñados en las cosas de nuestra sancta fe católica y tienen nuestra lengua, no se ha usado ni usa semejante rigor, antes se les imponen otras penitencias espirituales» (GARCÍA ICAZBALCETA 1947: IV, 172).

Nel 1543 l'inquisitore generale Juan Tavera nominò due inquisitori apostolici per i territori delle Indie occidentali: Alonso López de Cerrato per le Antille e per le coste dell'attuale Venezuela; Francisco Tello de Sandoval per il Messico (nessuno per il Perù, ancora alle prese con la guerra civile). Nella *Instrucción* consegnata a quest'ultimo il 10 luglio dello stesso anno, il *Consejo* da una parte precisava che «el poder de inquisidor se le da [...] no para que se ponga en aquella Nueva España Inquisición formada, porque no hay hacienda ni otra renta del Santo Oficio para poder pagar salarios»; dall'altra dava indicazioni precise circa un'approfondita inchiesta sul 'caso Don Carlos'. Dalla metropoli si desiderava maggiore morbidezza e tatto nei confronti dei nativi, specie dei *caciques*. Il successore di Zumárraga, Alonso de Montúfar, optò per una politica di maggiore moderazione, nonostante la nomina di Fernando de Valdés a inquisitore generale e il pericolo crescente di penetrazioni eterodosse in terra americana (*conversos*, nonché eretici inglesi e olandesi). Montúfar lasciò completamente stare gli indigeni, in conformità al dettato del *Consejo*.

Il 20 marzo 1545 Bartolomé de Las Casas, in quel momento vescovo di Ciudad Real de los Llanos de Chiapa, promulgò un *Proclama a los feligreses* che altro non è se non un editto inquisitoriale. Primo dovere del vescovo era, secondo Las Casas, quello di compiere periodicamente «una general inquisición e visitación y escrudiño de la vida y costumbres de todos sus súbditos». I fedeli erano tenuti a denunciare al vescovo situazioni irregolari a loro conoscenza, tra cui anche persone che avessero «fama de hereje» o che praticassero «cerimonias y ritos judaicos o gentílicos».

Negli anni Sessanta si svolsero alcuni processi per idolatria nella Penisola dello Yucatán su iniziativa del vescovo francescano Diego de Landa e dell'*alcalde mayor* Diego de Quijada. A più di due decenni di distanza dalla condanna del *cacique* Don Carlos, ebbe inizio un serrato dibattito sulla competenza del vescovo nel celebrare processi contro indigeni in virtù delle prerogative concesse dalla bolla *Omnimoda*. Il quesito venne risolto in senso affermativo, ma le polemiche contribuirono a rinvigorire il movimento che chiedeva sempre più insistentemente l'esclusione degli indigeni dalla competenza del Sant'Uffizio (recepita in forma definitiva nella *Recopilación de leyes de los Reynos de Indias* del 1681, lib. 6, tit. 1, legge n. 35), come del resto avveniva nelle terre coloniali portoghesi in Brasile. Con il graduale processo di mescolanza etnica operante nel corso del Seicento e del Settecento, divenne comunque sempre più complicato definire in maniera chiara e univoca il concetto di 'indigeno'. Il Sant'Uffizio messicano adottò un'interpretazione restrittiva del divieto di perseguire gli *indios*, tanto che in una lettera inviata da Città del Messico a Madrid dall'inquisitore Alonso de Peralta si legge che «de los mulatos, negros y mestizos conoce el Santo Oficio, conforme a la instrucción que se dió quando se fundó aquí, en que solamente se nos prohíbe conocer de los indios» (GREENLEAF 1985a: 124).

Fu il carattere stesso della primitiva evangelizzazione del Nuovo Mondo, e del Messico in particolare, ad opera degli Ordini mendicanti a determinare lo strettissimo connubio tra missione e Inquisizione. Alla rapida conversione dell'elemento nativo attraverso sbrigativi battesimi seguiva necessariamente il controllo giudiziale e poliziesco della veridicità di quelle conversioni. Coloro che tornavano agli antichi culti si macchiavano del crimine di apostasia; di conseguenza andavano puniti severamente (PROSPERI 1999). Ci si rese presto conto che quelle conversioni e quei battesimi erano stati ottenuti senza adeguata istruzione, scoprendo che gli *indios* erano rimasti in buona parte 'pagani'; si riprodusse in sostanza il fenomeno che in Spagna aveva portato qualche decennio prima all'istituzione dell'Inquisizione spagnola, ossia la scarsa o nulla autenticità delle conversioni al cristianesimo da parte di ebrei e musulmani.

Nel Vicereame del Perù l'attività inquisitoriale del primo vescovo di Lima, Vicente de Valverde, fu scarsissima e in ogni caso non fu rivolta contro *indios*. Anche sotto il domenicano Jerónimo de Loayza non risulta che la popolazione autoctona sia stata toccata da campagne di estirpazione dell'idolatria per via di giustizia. Tale fenomeno va inquadrato nella generale scarsa vitalità dell'evangelizzazione della popolazione, nativa e non, come conseguenza dell'instabilità politica del Perù, scosso dalla guerra civile tra *almagristas* e *pizarristas*. Negli anni Sessanta fu Francisco de la Cruz a chiedere con decisione l'istituzione a Lima di un tribunale del Sant'Uffizio, in quanto a suo avviso tra gli *indios* erano presenti moltissimi *dogmatizadores* che simulavano la pratica religiosa cristiana, dissimulando così pratiche idolatriche e divulgando attivamente la religione tradizionale andina. Il domenicano scrisse che, sebbene alcuni ritenessero che con i convertiti idolatri fosse più conveniente moderare o sospendere i castighi, «es mejor quando un mal tan grande cunde y está extendido, tanto conviene aya más castigo en las cabezas del mal y se pongan rigurosas leyes para lo venidero». Paradossalmente, Francisco de la Cruz sarebbe diventato di lì a poco il primo processato dal tribunale del Sant'Uffizio di Lima. Da Cuzco l'agostiniano Juan de Vivero, noto per essere stato l'artefice della conversione al cristianesimo dell'inca Sayri Tupac,

scriveva invece nel 1568 che l'Inquisizione era grandemente necessaria in Perù per sanare le molte situazioni irregolari e pericolose, ma aggiungeva che gli inquisitori «an de traer instrucción que con los indios se ayan no con todo rigor por ser recién convertidos y no aterrorizar a otros» (VARGAS UGARTE 1953-1962: I, 379-380).

I primi inquisitori inviati in Perù ricevettero ordine espresso di non procedere contro gli indigeni, ma non mancarono voci di dissenso, specie a causa del fenomeno della diffusione tra gli spagnoli, ad opera di *indios*, di superstizioni legate all'uso della foglia di coca nelle procedure magiche. Il tribunale del Sant'Uffizio di Lima si interessò in un primo momento a inquietanti casi di resistenza religiosa e di attiva predicazione anticristiana, che videro protagonisti *indios* battezzati nella provincia di Huamanga (oggi Ayacucho): alcuni nativi furono fustigati e imprigionati in deroga all'istruzione appena ricordata, ma ben presto l'attenzione degli inquisitori si sarebbe spostata su altri fronti, lasciando la delicata questione della sopravvivenza delle pratiche idolatriche locali all'azione di evangelizzazione di vescovi e missionari.

A partire dagli anni Settanta del Cinquecento, pertanto, l'estirpazione dell'idolatria fu definitivamente un affare di competenza dei vescovi, ma con modalità sensibilmente diverse tra la Nuova Spagna e la Nuova Castiglia (mentre ancora molto poco si conosce di quanto avvenne in Brasile). Nelle diocesi messicane la questione fu affidata stabilmente a *provisores* o *vicarios generales*, che si dotarono di un organismo composto da una serie di legati e commissari, dislocati nelle diverse province. Tali organismi ebbero varie denominazioni (*Provisorato de Naturales*, *Vicariato de Indios*, *Juzgado de Naturales*, *Tribunal de la Fe de los Indios*, ecc.) e funzionarono fino alla fine del periodo coloniale. In Perù le diocesi non si dotarono di organismi stabili di inchiesta, giudizio e punizione degli *indios* idolatri, fino a che l'arcivescovo di Lima Bartolomé Lobo Guerrero non dette inizio alla cosiddetta prima campagna di estirpazione dell'idolatria (1610-1621). A scatenare l'iniziativa fu Francisco de Ávila, parroco di San Damián (*doctrina* della provincia di Huarochirí), che aveva denunciato una situazione non più tollerabile: i nativi continuavano a essere pagani nella stessa misura in cui lo erano stati prima della conquista e, cosa ancora più grave, coltivavano i culti idolatrici in completa clandestinità, dando vita a una resistenza religiosa cosciente e organizzata. Partirono da quel momento le cosiddette 'visite d'idolatria'; due o tre gesuiti furono da subito chiamati ad aggiungersi all'*équipe* vera e propria, composta dal visitatore, da un procuratore (*fiscal*) e da un notaio.

I padri della Compagnia di Gesù agivano in veste di predicatori e confessori, forti di una lunga esperienza di missioni itineranti (sia in Europa, sia nelle Indie), svolte in ausilio di vescovi e inquisitori. In realtà, il protagonismo dei gesuiti nella prima campagna di estirpazione fu sempre più forte, tanto che in una fonte a stampa come la *Extirpación de la Idolatría del Pirí* (1615) di Pablo José de Arriaga, celebre 'manuale per estirpatori', la visita venne addirittura fatta apparire come strumentale alla missione: tutto avrebbe dovuto ruotare attorno ai concetti di perdono e dolcezza, facendo capire agli *indios* che non si intendeva in alcun modo punire chi praticava l'idolatria, bensì solo coloro che si rifiutavano di denunciare ciò di cui erano a conoscenza. La delazione veniva pagata con il perdono dei peccati eventualmente commessi, con l'assoluta segretezza della denuncia e con qualche dono materiale: «el primero es ganar algún indio de razón, y a éste con grande secreto, ofreciéndole grandes premios y que no lo sabrá persona viviente, persuadirle a que diga la huaca principal de su pueblo y el hechicero que la guarda, o lo más que supiere acerca de esto, y la primera vez contentalle y agradecelle, y aun pagalle lo poco que dijere» (ARRIAGA 1968: 252). La commistione visita-missione diventava così un perfetto surrogato dell'ideale gesuitico: si incuteva timore, si faceva denunciare l'idolatria, ma non in confessione sacramentale. Quest'ultima era la consolazione, il conforto, l'unguento per curare le piaghe inferte dal visitatore. Se confessione dell'errore e confessione sacramentale dovevano in principio rimanere ben

distinte, nella pratica la confusione era inevitabile, perché per arrivare alla delazione il visitatore si serviva sistematicamente della presenza dei padri e delle loro armi di persuasione. Anche per questo motivo le accortezze che dovevano usarsi in questo ambito erano molte, come quella di far restare in piedi gli *indios* che ufficialmente si presentavano dal visitatore per accusarsi «porque no entienda que es confesión y haga distinción de ella a la deposición judicial» (*ibid.*), accortezze che non dipendevano esclusivamente dall'ignoranza dottrinale del pubblico della missione. Se gli *indios* erano portati a cadere in confusione, ciò dipendeva anche dal fatto che nelle missioni tradizionali erano stati comunque portati a riferire ai padri ciò di cui erano a conoscenza, in confessione sacramentale o a ridosso di essa.

Nel gennaio 1610 Guerrero nominò Ávila juez visitador de las idolatrías. L'anno seguente il prelado provvide alla creazione di un corpo di visitatori generali dell'idolatria e alla proclamazione di un editto di grazia, senza peraltro attendere l'assenso del Consiglio delle Indie. Entro un termine fissato di alcuni giorni, gli *indios* erano invitati a confessare al giudice visitatore i riti ancora praticati, a manifestare i luoghi di culto e a denunciare le persone che a loro conoscenza idolatravano o, peggio, animavano la resistenza religiosa. La ricompensa della confessione/delazione era l'assoluzione, cui si aggiunse, con la *carta de edicto* del 1617, l'esenzione temporanea dal tributo. In sintonia con quanto stabilito anche dal terzo Concilio provinciale di Lima, l'entità delle pene da infliggere aumentava sensibilmente se la persona veniva riconosciuta come un *hechicero*, gli stregoni animatori della religione tradizionale. Esclusa in ogni caso la pena capitale, per questi *dogmatizadores* era prevista la pubblica flagellazione, la rasatura dei capelli e l'incarcerazione nella casa di reclusione di Santa Cruz a Lima. Trattamento ugualmente duro avrebbero subito i relapsi, con la flagellazione, la rasatura e la condanna al servizio personale obbligatorio per due anni.

Alla prima campagna di estirpazione dell'idolatria, che poté beneficiare del completo appoggio delle locali autorità secolari, seguì quella – molto più breve – promossa a partire dal 1625 dall'arcivescovo Gonzalo de Campo, e infine la campagna – l'ultima propriamente detta – inaugurata da Pedro de Villagómez nel 1641, che si sarebbe protratta per tutta la durata del suo governo e alla quale la partecipazione dei gesuiti fu ben più modesta e limitata rispetto a qualche decennio prima.

Diversamente da quanto avvenne nel Vicereame del Perù, in Messico si verificò una certa confusione giurisdizionale fra Inquisizione episcopale e Sant'Uffizio in materia di idolatria indigena. Spesso i *provisores* e i loro commissari usavano definirsi inquisitori ordinari e le dispute in merito alle rispettive competenze del *provisorato* e del tribunale del Sant'Uffizio per processi che coinvolgevano indigeni occupano parecchi volumi di carte inviate dal Messico in Spagna al fine di ottenere dal *Consejo* chiarimenti e soluzioni. La casistica era complessa: accadeva spesso che gli ecclesiastici detenessero incarichi multipli e che quindi il personale del *Provisorato* e del Sant'Uffizio si mescolasse nella gestione di uno stesso caso; ma c'è anche evidenza documentaria del fatto che i commissari dell'Inquisizione messicana continuarono per tutto il periodo coloniale a compiere indagini su questioni indigene, come casi di idolatri recidivi o di violazione degli impedimenti canonici per la celebrazione dei matrimoni (tra consanguinei entro il quarto grado). Nel 1625, ad esempio, il frate agostiniano Fernando de Porras, che svolgeva funzioni di commissario del Sant'Uffizio, giudicò e condannò un *indio zapoteca* per aver mangiato un fungo allucinogeno. Il tribunale di Città del Messico adottò misure per censurare l'operato del commissario, eccedente l'autorità del Sant'Uffizio, ma non si sa se questi venne effettivamente punito. L'Inquisizione intervenne, inoltre, in casi di bigamia e poligamia indigena o in casi misti, quando coinvolti nella poligamia erano anche degli spagnoli.

Tali inchieste del Sant'Uffizio sulle pratiche pagane, sincretiche

o più semplicemente eterodosse delle popolazioni autoctone si accompagnarono ad uno studio attento dei metodi adottati dal clero secolare e regolare per combattere tali manifestazioni. In moltissime occasioni i commissari dell'Inquisizione non si limitavano a compiere inchieste conoscitive, ma arrivavano ad emettere sentenze e celebrare veri e propri *autos de fe* ai danni di *indios* idolatri, senza che si verificasse l'intervento censorio del tribunale. Ancora: accadeva spesso che casi che vedevano implicati degli indigeni fossero trasmessi dal Sant'Uffizio al *Provisorato* e viceversa.

Nel 1766 il re Carlo III sottrasse i delitti di bigamia e di poligamia degli indigeni alla sfera d'azione del *Provisorato*, conferendo la competenza esclusiva sulla questione al Sant'Uffizio. Nel Messico coloniale l'ultimo processo che vide coinvolto un *indio*, accusato di stregoneria, fu celebrato nel 1818. In quella occasione il tribunale trasmise il caso al *Provisorato* non appena si provò che la persona sotto processo era un indigeno.

(P. BROGGIO)

Vedi anche

Brasile; *Cacique de Texcoco* (Don Carlos); Cruz, Francisco de la; Gesuiti, Portogallo; Gesuiti, Spagna; Idolatria; Las Casas, Bartolomé de; Lima; Messico; Missioni; *Morisicos*, Spagna; Zumárraga, Juan de

Bibliografia

ARRIAGA 1968, BROGGIO 2004, DUVIOLS 1970, GARCÍA ICAZBALCETA 1947, GONZÁLEZ OBREGÓN 1912, GREENLEAF 1985(a), HUERGA 1984, KLOR DE ALVA 1991, MEDINA 1887, MORENO DE LOS ARCOS 1991, PROSPERI 1999, VAINFAS 1995, VARGAS UGARTE 1953-1962

Indulgenze - L'indulgenza è la parziale o totale remissione extrasacramentale della penitenza imposta al fedele dopo la confessione dei peccati. Pure le indulgenze *a poena et culpa*, una formula che ricorre nelle concessioni giubilari, erano teoricamente intese quali remissioni penitenziali, ma nella prassi della predicazione talora si promise – come del resto era avvenuto anche in passato, certamente nel Due e nel Trecento – la cancellazione delle colpe. A partire dalla seconda metà del XIII secolo le indulgenze furono applicate anche alle anime dei defunti, in corrispondenza con la precisazione della dottrina del purgatorio. Dal punto di vista storiografico, le indulgenze sono state spesso valutate in senso negativo, soprattutto in ragione dell'inflazionistico esito tardo medievale; tra le nuove tendenze, vi è, d'altro canto, chi ritiene che esse siano da inserire in un sistema di 'calcolata devozione', che si sostanziasse pure in una bilanciata regolamentazione mirante ad alleviare, e comunque a garantire, il soddisfacimento penitenziale al momento della morte, anche in casi particolari e gravosi; si tende pure a ridimensionare la rilevanza del denaro quale mezzo e condizione necessaria per lucrare un'indulgenza, anche visto che verso la fine del medioevo a tal scopo era sufficiente entrare in una chiesa o, anche in case private, pronunciare un'orazione.

Le indulgenze si svilupparono da radici già presenti nella Chiesa precostantiniana, allorché veniva accordata una riconciliazione anticipata, pure in ragione del fatto che per crimini gravi la penitenza risultava estremamente lunga e onerosa (come nel caso dei lapsi). La remissione delle pene canoniche era d'uso corrente nell'età patristica. Per il prosieguo, vanno ricordate anche le redenzioni (commutazioni) individuali dell'alto medioevo, le remissioni generali della fine del secolo XI e le assoluzioni, affermatesi tra i secoli XI e XII. Indulgenze nel senso proprio del termine cominciarono ad affermarsi, nel secolo XI, ad opera di vescovi della Francia e della Spagna settentrionale, e nella seconda metà di questo stesso secolo ad opera dei pontefici. Fu Nikolaus Paulus a collocare nell'ambito della storia della penitenza la nascita delle indulgenze; Bernhard Poschmann sottolineò il carattere meno

‘personale’ delle indulgenze e la loro connotazione di atto di remissione graziosa, ciò che comportò l’innesto del piano giuridico nella storia della penitenza. D’altro canto, se Paulus aveva rimarcato che i teologi medievali altro non avevano fatto che porsi in continuità con la tradizione penitenziale, sviluppando da essa la dottrina delle indulgenze, attualmente si sottolinea la presenza di problemi di legittimazione e di momenti di fratture. La giuridificazione fu ulteriormente rafforzata dal canone 62 del Concilio Lateranense IV (1215), il quale saldò la possibilità di concedere indulgenze solo ai vescovi e al papa, legandole così ad un potere di giurisdizione. Indulgenze potevano essere accordate anche da più vescovi o da più cardinali insieme, in uno stesso documento («indulgenze collettive»). L’istituto indulgenziale si saldò al potere dei pontefici e dei prelati di dispensare il perdono attingendo al cosiddetto ‘Tesoro della Chiesa’ – per la prima volta presente in un documento papale solo nel 1350 – costituito dal sangue dei martiri e di Cristo secondo una teorizzazione attribuita al cardinale domenicano Hugue de Saint-Cher, ma certamente presente, con l’innesto del tema della *communio sanctorum*, in Bonaventura da Bagnoregio e in Tommaso d’Aquino; nell’Aquinate, che sottolineò l’efficacia delle indulgenze anche per le anime del purgatorio, è ai pontefici che spetta, in quanto detentori del «potere delle chiavi», la distribuzione ai fedeli di siffatto ‘tesoro’: certo è che le indulgenze, come ha sottolineato Robert W. Shaffern, si trasformarono in una speciale manifestazione della sovranità del papa sulla Chiesa.

I proventi derivanti da alcune indulgenze erano specificamente destinati alla realizzazione, completamente o riparazione di opere di pubblica utilità come ospedali, ponti e anche, ovviamente, chiese; intorno alla metà del Duecento furono favorite soprattutto quelle degli Ordini mendicanti, specialmente i frati minori, con inevitabili ricadute pastorali; altre prevedevano il sostentamento di iniziali esperienze pauperistiche; altre ancora, quelle *devotionis causa*, erano lucrabili con la sola visita di una chiesa in occasioni di particolare rilievo, prima fra tutte la consacrazione o dedizione di un edificio ecclesiastico, e anche la ricorrenza di una particolare festività del ciclo del tempo o di quello dei santi. Ben prima delle indulgenze giubilari, occasioni per la concessione di indulgenze plenarie furono inizialmente le crociate, a cominciare dalla prima, bandita da Urbano II nel 1095, e incluse quelle due e primo trecentesche, non necessariamente in connessione alla Terrasanta, di tenore più ‘politico’. Nel XIII secolo le indulgenze interessarono pure la lotta contro l’eresia, perché per mezzo di esse si incoraggiò l’ascolto della predicazione antieretica. A partire da Onorio III (1216-1227), ma con particolare vigore con Gregorio IX (1227-1241), cospicue indulgenze furono legate alle canonizzazioni, riservate al papa dal 1234: per la traslazione di Francesco d’Assisi, l’indulgenza ricalcò quella prevista per la visita dei *limina apostolorum*; la dimensione ‘santuariale’ dei luoghi di sepoltura dei santi canonizzati fu favorita proprio dalle indulgenze. Si contribuì, in tal modo, all’affermazione di nuove mete di pellegrinaggio, come la basilica di San Francesco in Assisi; per volontà dei frati minori, fu istituita anche l’indulgenza della Porziuncola.

Fondamentale rilievo assume la prima concessione giubilare da parte di Bonifacio VIII (1294-1303) nel 1300 con la *Antiquorum habet fida*, che garantì ai numerosissimi pellegrini la remissione plenaria, del resto già lucrabile, oltre che alla Porziuncola di Assisi, a Santa Maria di Collemaggio de L’Aquila per volontà di Celestino V, anche dopo e nonostante la cassazione voluta dal suo successore. Benché Bonifacio avesse stabilito che giubileo potessero essere indetti solo ogni cento anni, Clemente VI (1342-1352) annunciò per il 1350 un altro Anno Santo; inoltre concesse agli abitanti di Maiorca la possibilità di lucrare l’indulgenza giubilare nelle loro abitazioni dietro pagamento di 30000 fiorini. Con Bonifacio IX indulgenze di primario rilievo – non solo quella giubilare, della Porziuncola, di Collemaggio e di San Marco a Venezia – vennero estese ad altre chiese (indulgenze «ad instar»).

Insieme al commercio delle cariche ecclesiastiche, le indulgenze, rilasciate dalla Penitenzieria apostolica, rappresentarono una delle maggiori fonti d’introito per il papato. I proventi furono potenziati anche dalla concessione ad altre chiese di privilegi per l’anno santo (i cosiddetti ‘privilegi romani’) e dalla vendita delle indulgenze, ai cui introiti partecipavano anche i predicatori, le banche che fungevano da intermediarie e, spesso, i sovrani. Nel XV secolo indulgenze plenarie furono concesse, oltre che per la guerra contro i turchi e per il pellegrinaggio a Gerusalemme, anche per la costruzione di chiese, ad esempio per la cattedrale di Liegi (1443); Sisto IV legò ad una indulgenza plenaria per le anime dei defunti la riedificazione della basilica di San Pietro di Saintes in Francia (1476); l’indulgenza per la fabbrica di San Pietro in Vaticano fatta predicare da Leone X dal 1515 costituirà l’occasione per la reazione di Lutero. La mole nel volume complessivo delle indulgenze, anche episcopali, aumentato considerevolmente nella seconda metà del Duecento, era andata impennandosi già nel corso del Trecento. Via via più intensa divenne – di pari passo all’aumento del successo e alla progressiva enfiatura dell’istituto indulgenziale – l’attività di falsificazione dei relativi documenti; per singoli luoghi, chiese e Ordini religiosi vennero redatti elenchi e sommari d’indulgenze, a cominciare da quelle relative alle chiese di Roma. Particolarmente intensa fu la produzione di falsi nell’ambito dell’Ordine minoritico a partire dalla seconda metà del Duecento.

I predicatori e collettori (*quaestores*) d’indulgenze – spesso al servizio dei signori secolari ed ecclesiastici che avevano fatto richiesta per l’indulgenza a Roma – rappresentarono un problema di difficile soluzione, al quale già accenna il suddetto canone del Lateranense IV. Gli abusi evidenziati dalla stessa legislazione ecclesiastica si intensificarono col passare del tempo; nel tardo medioevo, tra i più noti predicatori d’indulgenze vi furono Raimund Peraudi e il contestatissimo domenicano Johann Tetzel che nel 1517 e nel 1518 si attivò per l’indulgenza connessa alla fabbrica della basilica di San Pietro. Perplesità sulle indulgenze si erano affermate presso taluni teologi parallelamente allo sviluppo di queste, fin dal XII secolo, a cominciare da Pietro Abelardo. Il 31 ottobre 1517, allorché Lutero rese pubbliche le sue 95 tesi contro le indulgenze, rappresenta certo una data importante per l’inizio della riforma protestante; d’altro canto, critiche alle indulgenze erano già da tempo vivaci in Germania e non solo; nei *Colloquia* (1518) Erasmo da Rotterdam espresse i suoi dubbi in merito. Contro le indulgenze avevano preso posizione soprattutto John Wyclif in Inghilterra (1378), Jan Hus a Praga (fin dal 1403) e Pedro Martínez di Osma in Spagna (dal 1476), che criticò la bolla della *Cruzada*, la quale aveva concesso ampio margine ai sovrani di Castiglia per concedere perdoni tariffati (da cui in linea di principio erano esclusi i reati inquisitoriali). La bolla ebbe effetto anche dopo la fine della *reconquista*. Anche Zwingli e Calvino si espressero contro di esse, il primo senza però entrare in questioni teologiche. Per la successiva teologia protestante le indulgenze rimasero un insostenibile errore.

(R. PACIOCCO)

Vedi anche

Concilio Laterano IV; Giubileo e *cruzadas*; Gregorio IX, papa; Infallibilità papale

Bibliografia

FRANKL 1977, MAGNIN 1923, PACIOCCO 2001, PAULUS 1922-1923, POSCHMANN 1948, SEIBOLD 2001, SHAFFERN 1996, WINTERHAGER 1999

Infalibilità papale - È la garanzia di immunità dall’errore di cui gode il pontefice romano nel custodire e nell’espore le verità di fede quando si pronuncia *ex cathedra*, ovvero quando utilizza co-

scientemente e volutamente la propria autorità di *caput Ecclesiae*. Il dogma dell'infallibilità è stato definito dopo un lungo dibattito il 18 luglio 1870 durante il I Concilio del Vaticano con la costituzione *Pastor aeternus*. L'infallibilità è prerogativa del magistero del pontefice e non richiede riconoscimenti collegiali; le definizioni del papa che si pronuncia *ex cathedra* sono definite «irreformabili», ovvero hanno valore definitivo.

Il ricorso al pontefice romano come giudice delle questioni dottrinali è documentato fin dai primi secoli del cristianesimo: Ireneo di Lione riconosceva il supremo magistero della Chiesa romana, ed è inoltre attestato l'uso del ricorso a Roma per la risoluzione delle controversie che potevano mettere in pericolo la fede. In epoca medievale il secondo Concilio di Lione (1274) ribadì che il pontefice, in quanto successore di Pietro, è giudice supremo nelle questioni di fede. Tommaso d'Aquino riteneva che il pontefice avesse un'assistenza particolare nei suoi pronunciamenti e alcuni autori della scolastica svilupparono ulteriormente il tema della garanzia dall'errore del pontefice. Alla fine del XV secolo, come reazione alla diffusione delle teorie conciliariste, si sviluppò un acceso dibattito dal quale uscì rafforzata la supremazia del papa sul Concilio e che contribuì a sviluppare l'idea di infallibilità propriamente pontificia. Uno dei principali difensori della priorità del papa sul Concilio fu il frate predicatore Juan de Torquemada (1388-1468). Il Concilio di Trento affermò che la Chiesa non può sbagliare nelle questioni di fede e costumi: la stessa garanzia veniva attribuita da alcuni teologi tridentini al pontefice. Melchor Cano (1509-1560), uno dei protagonisti del Concilio, attribuiva al pontefice una particolare garanzia dall'errore nel mettere fine alle controversie.

Gli oltre tre secoli che separano il Concilio di Trento dal Vaticano I furono attraversati da vivaci dibattiti sul tema dell'infallibilità e alcune dispute dottrinali ne posero in questione il soggetto, l'oggetto e il significato. La Chiesa gallicana mise in discussione il soggetto dell'infallibilità affermando che l'autorità del pontefice dovesse sottomettersi al pronunciamento di un giudizio collegiale. Il quarto articolo della Dichiarazione dell'Assemblea del Clero del 1682, pur riconoscendo il papa come giudice principale nelle questioni di fede e accettando che i suoi decreti riguardassero tutte le Chiese, affermava che il suo giudizio non poteva essere considerato irreformabile se non era accompagnato dal consenso della Chiesa. Egli non aveva alcun diritto a godere di un'infallibilità personale, prerogativa riservata, secondo l'Assemblea, alla cattedra di Pietro ma non al suo occupante temporale. A Roma si avvertì il pericolo delle pressioni gallicane e nello stesso tempo ci si mosse con prudenza: la Dichiarazione fu considerata *erronea* ma non *eretica* (e quindi non contraria a una realtà definita dalla Chiesa), lasciando ampio spazio d'azione alla Chiesa gallicana. La disputa si acquietò negli anni successivi poiché nessuna delle due parti voleva creare una rottura definitiva, ma il problema dell'infallibilità era stato sollevato e molti teologi romani si diedero da fare per contrastare efficacemente le posizioni gallicane. Anche la diffusione di commenti dei decreti pontifici contribuì a sollevare interrogativi sull'oggetto dell'infallibilità. Durante l'età moderna, fino alla fine del XVIII secolo, i pontefici si pronunciarono sulle questioni dottrinali mediante la promulgazione di liste di proposizioni condannate. Ciò avvenne con proposizioni di Michael Baius, di Cornelius Jansen e dei giansenisti, della morale lassista e rigorista, del quietismo, degli articoli dell'Assemblea del Clero del 1682. Il papa interveniva sia a titolo personale con una lettera, una costituzione, un breve o un *motu proprio*, sia mediante decreti emanati dai diversi dicasteri, in particolare dal Sant'Uffizio. Nelle condanne non c'erano accenni alla questione dell'infallibilità, ma solo la richiesta di obbedire all'autorità della Chiesa romana. Nacque un vero e proprio genere letterario di commento a questi decreti, con lo scopo di spiegarne il valore e di individuare gli autori delle proposizioni condannate, mai indicati esplicitamente nelle censure. Ci si interrogava anche sul

valore infallibile dei pronunciamenti che il pontefice emanava come capo dell'Inquisizione e non *ut caput totius Ecclesiae*; questo dibattito contribuì ad una precisazione del significato del termine *ex cathedra*, già ampiamente in uso.

Nella vicenda giansenista fu l'oggetto dell'infallibilità a essere messo in discussione quando, dopo la censura da parte di Roma di alcune proposizioni estratte dall'*Augustinus* che scatenò la nota *querelle* sul *de iure* e *de facto*, i vescovi francesi diffusero in più occasioni, a partire dal 1656, un formulario da sottoporre ai fedeli per assicurarsi che le condanne fossero recepite. Roma non aveva chiamato in causa l'infallibilità, ma aveva semplicemente ribadito la legittimità del proprio intervento. Con il formulario, che costituiva un vero e proprio atto di fede, diventava più radicale la natura dell'adesione richiesta. La risposta dei giansenisti, guidati da Antoine Arnauld e Blaise Pascal, non si fece attendere. Essi reagirono chiudendosi in un «silenzio rispettoso», segno a loro dire più che sufficiente di sottomissione all'autorità pontificia, senza sentire l'obbligo di sottoscrivere il formulario e di considerare infallibile un giudizio della Chiesa su un particolare testo di teologia. Ci si domandava quale fosse lo statuto dei *fatti dogmatici*, ovvero quale tipo di autorità potesse vantare la Chiesa, e in essa il pontefice, nel giudizio su materie non strettamente connesse con la rivelazione. In quei casi il pontefice era infallibile, ed era richiesta un'adesione per «fede divina» ai suoi pronunciamenti, o era sufficiente un «silenzio rispettoso», segno di sottomissione all'autorità senza bisogno di chiamare in causa l'infallibilità? Se Roma si mantenne su una linea di prudenza e non si pronunciò in modo definitivo, la pubblicistica antigiansenista a favore dell'infallibilità pontificia ebbe un notevole sviluppo per tutto il XVIII secolo. Tra gli infallibilisti più ferventi va ricordato almeno François de Fénelon (1651-1715), che estendeva l'oggetto dell'infallibilità ai giudizi del pontefice sulle formule e sugli scritti di teologia.

Un'evoluzione e precisazione del significato dell'infallibilità è riscontrabile nei secoli XVI-XVIII anche da un cambiamento del vocabolario. Se fino al Concilio di Trento nei manuali di teologia veniva utilizzata principalmente la formula *errare non potest*, attribuita alla Chiesa romana e al pontefice, successivamente fu introdotto il termine *infallibilis*. Nel primo caso si sottolineava che gli insegnamenti della Chiesa di Roma e del pontefice non potevano in alcun modo indurre all'errore, per garanzia divina, i fedeli che li seguivano; seguire la Chiesa romana e il pontefice significava seguire la via della salvezza, ma non c'era alcun riferimento all'irreformabilità dei pronunciamenti. Il termine *infallibilis* ha invece il significato di «irreformabile»: i pronunciamenti infallibili sono definitivi, e non possono essere mutati nel tempo neppure a seguito di un cambiamento delle circostanze.

Durante il Concilio Vaticano I vi furono lunghe e accese discussioni sul tema dell'infallibilità. La maggioranza dei vescovi voleva attribuire una configurazione estensiva ai poteri del papa e allargare il campo degli interventi del suo magistero infallibile; la minoranza, in cui vi erano istanze e sensibilità diverse, chiedeva una sottolineatura del legame tra il pontefice ed i vescovi, l'inserimento della necessità di consultazioni con l'episcopato, la limitazione dei casi di irreformabilità. Vi era poi chi, non ostile all'infallibilità, desiderava mantenerne la portata entro limiti precisi. Le riserve nei confronti dell'infallibilità provenivano soprattutto dall'episcopato francese erede del gallicanesimo e dagli ambienti giansenisti e regalisti. In opposizione alla dichiarazione del dogma si costituì in Germania la chiesa separata dei «vecchi cristiani», che si appoggiò alla chiesa giansenista di Utrecht. Soggetto e significato dell'infallibilità furono definiti con chiarezza dalla costituzione *Pastor aeternus*. Rimase in ombra la definizione dell'oggetto di tale prerogativa. A un «oggetto primario», riguardante le verità direttamente legate alla Rivelazione, è stato affiancato nei dibattiti successivi un eventuale «oggetto secondario» dell'infallibilità riguardante le verità connesse alla Rivelazione e necessarie alla sua salvaguardia; si è continuato inoltre a discutere dell'eventuale estensione dell'in-

fallibilità al magistero ordinario del pontefice e del tipo di assenso richiesto ai fedeli rispetto ai pronunciamenti pontifici.

(E. COLOMBO)

Vedi anche

Conciliarismo; Concilio di Trento; Concilio Vaticano I; Döllinger, Johann Joseph Ignaz von; Gallicanesimo; Giansenismo

Bibliografia

CHIRON 1999, CONGAR 1971, DE VOOGHT 1963, DUBLANCHY 1927, NEVEU 1993, NEVEU 1994, TIERNEY 1988

Infamia - La *fama* fu un termine legale tratto dal diritto romano classico e allo stesso tempo un concetto sociale. Nel *Corpus iuris civilis* il suo significato era vicino a quello di 'onore'; per i periodi successivi, invece, non si può quasi dare una definizione precisa in quanto molte implicazioni sociali influenzarono il suo uso nel diritto canonico, mentre lo sviluppo delle definizioni legali influì sul suo impiego sociale. L'*infamia*, intesa come sottoinsieme negativo della *fama*, è un po' più facile da definire: nel diritto secolare e canonico, infatti, essa rappresentò una forma di esclusione. Una persona ritenuta affetta da *infamia* non poteva fare da testimone in tribunale, non aveva diritto di esercitare cariche pubbliche né di fare testamento. Una sentenza di *infamia* era dunque una direttiva legale rivolta a tutta la comunità che dichiarava come dovesse intendersi la *fama* di un individuo.

Nella storia dell'Inquisizione, i concetti di *fama* e *infamia* ebbero un importante ruolo fondativo. Infatti, come stabilì già la bolla *Vergentis in senium* (1199), le persone implicate nei reati di eresia dovevano essere ritenute affette da *infamia* e di conseguenza essere escluse dalle cariche e dalla possibilità di testimoniare. Ma l'uso dell'*infamia* come punizione per il contatto con l'eresia aveva radici più antiche nel diritto imperiale. Inoltre, sebbene lo scopo principale della pena di *infamia* fosse probabilmente quello di dissuadere i signori secolari e gli ufficiali locali – i più colpiti dalle proibizioni – dal mostrarsi favorevoli agli eretici, essa continuò a essere applicata nel XIV secolo e oltre come punizione aggiuntiva, anche per i laici di bassa condizione sociale caduti sotto la scure dell'Inquisizione. Così Bernard Gui nella sua *Practica inquisitionis hereticae pravitatis* la annoverò tra i mezzi attraverso i quali gli inquisitori potevano castigare il reato di eresia.

Il dato più importante è tuttavia che il concetto di *fama* rappresentava il vero fondamento sul quale poggiava il processo legale di *inquisitio*. Durante il papato di Innocenzo III (1199-1216), infatti, fu impiantato il nuovo meccanismo legale del procedimento *per inquisitionem* (contrapposto a quelli *per accusationem* o *per denunciationem*). Pure in assenza di accusatori o di denunce circostanziate, la procedura *ex officio* di *inquisitio* poteva aprirsi sulla base della sola *mala fama*: cattive voci o opinioni sulla possibilità che fosse stato commesso un crimine. In un primo tempo l'*inquisitio* fu intesa soprattutto come procedimento da riservare nell'ambito della persecuzione dell'immoralità del clero, secondo la direttiva stabilita nel canone 8 del IV Concilio Laterano (1215); e il termine *fama* fu collegato a quello di *clamor*, 'clamore pubblico', che forse indicava una sorta di riprovazione pubblica e di protesta contro il concubinato e altre immoralità del clero di cui un vescovo poteva venire a conoscenza durante le visite episcopali, essendo così obbligato a investigare in forma inquisitoriale (cioè *ex officio*). La procedura tuttavia venne applicata poco tempo dopo alla persecuzione dell'eresia. La precedente procedura canonica per la ricerca degli eretici, definita nella bolla *Ad abolendam* (1184), prevedeva un'investigazione in quelle parrocchie «nelle quali si danno voci [*fama*] che si trovino eretici». Più tardi, durante i pontificati di Innocenzo III e Gregorio IX, mentre prendevano corpo le procedure inquisitoriali in materia di eresia, la *fama* continuò a costituire il fondamento della struttura processuale, ma con un

senso più vago riguardo a cosa dovesse essere inteso come 'voce' effettiva, ove ci fosse, per avviare un'investigazione. Ciò diede luogo ad abusi, come quelli imputati a Roberto il Bulgaro: alcuni dei primi inquisitori infatti furono rimproverati da Gregorio IX per avere condotto inchieste in aree in cui l'*infamia* dell'eresia non era così conclamata. Così, pur costituendo un fondamento per la procedura legale dell'Inquisizione delegata, la *fama* divenne una nozione essenzialmente astratta: una giustificazione per il fatto compiuto (una indagine aperta dai giudici), più che una risposta a un reale clamore pubblico.

La persecuzione dell'eresia portò a un ulteriore aggiustamento del concetto di *infamia* nel diritto canonico. L'essere dichiarato colpito da *infamia* escludeva un soggetto dalla facoltà di fornire ogni tipo di testimonianza in tutti i procedimenti legali. Ma non nel caso di un processo per un *crimen exceptum* quale era l'eresia, per il quale le normali regole venivano sospese (CIC, *Liber sextus* 5.2.5, 5.2.8.3). Così paradossalmente, mentre il contatto con l'eresia rendeva affetti da *infamia* (come castigo ne fece ampio uso l'Inquisizione spagnola per disonorare le sue vittime), l'*infamia* non impediva però di fornire prove contro altri eretici o fautori di eresia.

(J.H. ARNOLD)

Vedi anche

Bolle e documenti papali; *Crimen exceptum*; Diritto canonico; Inquisizione medievale; Processo; Roberto il Bulgaro

Bibliografia

CIC, FRAHER 1989, GUI 1886, MAISONNEUVE 1960, MIGLIORINO 1985, TODESCHINI 2007, VANDEN BERGHE 1890

Inferno - In base alla dottrina cattolica, l'inferno (dal latino *infernus*: luogo inferiore, sotterraneo) è il luogo nel quale sono eternamente puniti gli angeli ribelli e gli uomini morti nel peccato mortale. Nei libri storici dell'Antico Testamento (Pentateuco, Giudici e Re) si afferma che al momento della morte gli uomini, buoni o cattivi, si raccolgono in un'immensa caverna (in ebraico *she'ol*) dove conducono una vita umbratile uguale per tutti. A partire dai libri morali (Giobbe, Salmi, Proverbi, Ecclesiaste) e con il II libro dei Maccabei, di epoca ellenistica, si attesta invece la credenza in un duplice stato dei morti: uno felice, riservato ai giusti; l'altro infelice, destinato ai malvagi. Nel Nuovo Testamento, dove ben codificata è la suddivisione tra i luoghi di dannazione e di beatitudine, per descrivere l'inferno prevale il termine tardogiudaico *gehenna*, che identifica il luogo di eterna sofferenza e di solitudine riservato a coloro che in vita, a causa del proprio egoismo, hanno rifiutato i propri simili e la comunione con Dio. Secondo la dottrina ufficiale della Chiesa cattolica, a chi si allontana colpevolmente da Dio, ultimo fine, e muore impenitente nel peccato mortale si dischiudono subito le porte dell'inferno e si applica la duplice pena del danno e del senso: l'una da intendersi come privazione del possesso di Dio (evocata nei termini di 'oscurità', 'pianto' e 'stridore dei denti'), l'altra (così chiamata perché prodotta dalle cose sensibili, divenute strumento della divina vendetta) da intendersi come estremo tormento fisico (il fuoco, l'arsura e la pece bollente). Sempre secondo la dottrina ufficiale della Chiesa, le pene infernali, benché immutabili ed eterne, hanno tuttavia un grado maggiore o minore di intensità in proporzione al numero e alla gravità dei peccati commessi. Nel corso del Duecento Iacopo da Varazze con la *Legenda aurea*, ma soprattutto Giacomino da Verona con il *De Babilonia civitate infernali* e Bonvesin de la Riva con il *De la scriptura negra*, delinearono, nel solco della tradizione teologica, i tratti distintivi dell'oltretomba infernale servendosi di una scrittura didascalica e morale caratterizzata da un forte realismo espressionistico. Fu però la prima cantica della *Commedia* dantesca, con la sua vivida rappresentazione delle due diverse pene

riservate ai malvagi, l'una posta in termini di frenetico e disperato movimento della «perduta gente» (pena del danno), l'altra in termini di dolore fisico causato dalle torture materiali (pena del senso), a fissare nelle coscienze dell'Occidente cristiano il *topos* del supplizio infernale.

Le due principali alternative alla dottrina ufficiale dell'inferno, codificata nel cosiddetto Simbolo Atanasiano (IV secolo?), nel Concilio Costantinopolitano II (553), nel Concilio Lateranense IV (1215), nel Concilio di Lione II (1274), nella costituzione dogmatica *De sorte hominis post mortem* di Benedetto XII (1336), nel Concilio di Firenze (1439-1443) e in quello di Trento (1545-1563), sono la teoria dell'apocatastasi e la dottrina annichilazionista. La prima, sviluppata da Origene e fatta propria da Gregorio di Nissa, da Giovanni Scoto Eriugena e, temporaneamente, anche da san Girolamo, sostiene che il diavolo e i dannati alla fine dei tempi si convertiranno e saranno 'reintegrati' nell'essenza divina. In base a questa teoria, di origine neoplatonica, condannata dai Concili Costantinopolitano II, III (680) e dal Niceno II (787), il fuoco infernale, 'medicinale' e limitato nel tempo, purificherà il Male e lo 'reintegrerà' in Dio: questo in conseguenza di un atto di misericordia divina, ma anche in virtù di un'esigenza ontologica che vede la perfezione dell'Essere supremo attuarsi quando questi è «tutto in tutti» (1 Cor 15, 28), all'inizio come alla fine del mondo. La dottrina annichilazionista, di matrice gnostica e adottata dalle correnti spirituali del cristianesimo, afferma invece che le anime degli impenitenti vanno soggette alla distruzione totale.

Nel Cinquecento fu Erasmo a riproporre, seppur con cautela, l'escatologia origeniana. Il messaggio erasmiano, facendo leva sul concetto di misericordia divina, intendeva infatti offrire una lettura allegorica, spirituale delle pene infernali: «Nec alia est flamma [...] nec alia supplicia inferorum [...] quam perpetua mentis anxietas». In un'ottica simile, sviluppata in alcuni passaggi chiave delle sue opere, l'inferno e il castigo, drasticamente ridimensionati grazie all'enunciato della misericordia, venivano da Erasmo ridotti a una dimensione morale, coincidente con il rimorso che accompagna l'anima del peccatore ancor prima della morte. Grazie alle traduzioni in volgare dell'operetta erasmiana *De immensa Dei misericordia* (1524) e alla diffusione di alcuni passi origeniani nella versione che l'umanista diede alla luce nel 1536 (*Origenis Adamantii [...] opera [...] per Des. Erasmus Roterodamum partim versa, partim vigilanter recognita*), le convinzioni escatologiche dell'uno e dell'altro circolarono ampiamente anche in Italia lasciando traccia di sé, per esempio, negli scritti del cabalista Francesco Giorgio (*De harmonia mundi*, 1525), del polemistia domenicano Ambrogio Catarino Politi (*De bonorum praemiis et supplicio malorum aeterno*, 1542), dell'umanista Gaudenzio Merula (*Memorabilium libri*, 1546) come pure nelle coscienze di alcuni dissenzienti per i quali, stando alle fonti inquisitoriali, il principio luterano della *certitudo salutis*, nella variante radicale di chi riteneva scontata la salvezza universale anche dei non battezzati, godeva già di ampio consenso.

A erodere ancora di più la fede nella dottrina ufficiale dell'inferno contribuì in quegli anni anche l'annichilazionismo di matrice gnostica, corrente di pensiero da secoli espressione delle frange spiritualiste e millenariste, la quale, nel corso del Cinquecento, si andò affiancando all'aristotelismo radicale di Pietro Pomponazzi, che enunciò l'indimostrabilità razionale della dottrina dell'immortalità dell'anima, e allo 'tnetopsichismo' anabattista, di matrice veterotestamentaria, sostenitore del principio della morte delle anime dannate prima e dopo la Resurrezione. I dissenzienti italiani del Cinquecento, anabattisti, valdesiani radicali, sociniani e alcune personalità di difficile collocazione, come Giorgio Siculo o Camillo Renato, appartenenti al frazionato e complesso fronte ereticale della Penisola, espressero forti dubbi nei confronti del concetto tradizionale di inferno sulla base di suggestioni provenienti da una miscela culturale, in parte teologica (tradizione spirituale e anabattista), in parte filosofica (aristotelismo radicale).

La loro escatologia, mirante a garantire un paradiso per gli eletti ma non un luogo per i dannati, ruotava intorno al concetto di annichilazione, di annientamento dell'anima dell'impenitente al momento della morte ovvero, nella versione 'tnetopsichista' sopra ricordata, di doppio decesso dell'anima del malvagio.

Le Inquisizioni moderne, nel rimarcare il ruolo fondamentale rivestito dal timore delle pene eterne nella lotta contro l'immoralità e l'anarchia sociale, si dimostrarono molto attente nel censurare le opinioni eterodosse sull'inferno. Altrettanto solleciti furono i luterani i quali, con il XVII articolo della *Confessio Augustana* (1530), ribadirono la centralità del concetto di dannazione eterna contro lo 'tnetopsichismo' anabattista.

(D. PFANNER)

Vedi anche

Anabattismo; Catarino, Ambrogio; Erasmo da Rotterdam; Giorgio, Francesco; Giorgio Siculo; Gnosticismo; Limbo; Pomponazzi, Pietro; Psicopannichia; Purgatorio; Renato, Camillo

Bibliografia

ABBOT 1864, FEBVRE 1942, FIRPO 1993, GODIN 1982, LONGO 2009, SEIDEL MENCHI 1987, WALKER 1964, WILLIAMS 1992

Inghilterra, età medievale - L'Inghilterra produsse la prima legislazione secolare contro l'eresia nel tardo medioevo: la clausola 21 dell'assise di Clarendon (1166) di Enrico II proibiva a ognuno di ricevere nelle proprie case o terre gli eretici che erano stati «scomunicati o marchiati» al Concilio di Oxford. Per un secolo o più dopo quell'evento, tuttavia, l'eresia fu quasi completamente assente negli archivi inglesi, figurando solamente come un fenomeno continentale associato nelle menti dei cronisti inglesi con la Linguadoca e con l'Aquitania.

Si sostiene di solito che l'Inghilterra evitò del tutto la presenza dell'Inquisizione, ma non fu proprio così e certo non per il motivo che nessuna istituzione del genere non esistesse. Inquisitori nominati dal papato furono presenti in Inghilterra, anche se per un breve periodo, all'inizio del XIV secolo, come parte dell'operazione di soppressione in tutta l'Europa dei templari. È vero che essi ricevettero scarso appoggio dalla Corona inglese e trovarono difficile realizzare il loro compito: scrissero al papato per chiedere se potevano condannare i templari inglesi sulla base delle testimonianze francesi oppure trasferire i processi in Francia. Ma essi furono innegabilmente presenti sul suolo inglese e lasciarono dietro di sé alcune tracce documentarie, come pure forse dei legami durevoli con i vescovi inglesi. Per esempio, il vescovo John de Grandisson, bisognoso di una guida nel suo tentativo di risolvere il caso di un prete scomunicato di nome Ralph de Tremur, riuscì negli anni 1354-1355 a ottenere dalla Francia copie di due processi inquisitoriali che descrivevano la degradazione dall'ufficio e la condanna a morte di preti ritenuti eretici – prova evidente che i vescovi inglesi potevano cercare sul continente consiglio sulla persecuzione della devianza religiosa.

L'eresia divenne un fenomeno inglese su più larga scala solo verso la fine del XIV e nel XV secolo, quando l'episcopato inglese e lo stato di Lancaster si impegnarono nella lotta contro i lollardi. Nessun inquisitore papale fu coinvolto: le procedure adottate si basarono sul diritto canonico e coloro che perseguivano i lollardi operavano come inquisitori episcopali. Nelle prime azioni contro l'eresia condotte presso l'Università di Oxford nel 1382 si trovano dichiarazioni esplicite al riguardo, poiché William Courtenay, arcivescovo di Canterbury, descrisse se stesso come «inquisitore dell'eretica pravità». La pena di morte per gli eretici ostinati – già prevista nel diritto canonico – entrò nel diritto consuetudinario inglese nel 1401 con lo statuto *De heretico comburendo* (anche se l'esecuzione del primo suddito della monarchia inglese – William Sawtre, un prete da Bishop's Lynn – precedette di poco la legisla-

zione stessa). La successiva legislazione ecclesiastica e parlamentare incorporò ulteriori elementi provenienti dai precedenti esempi continentali e canonistici, come l'uso di ufficiali secolari per ricercare gli eretici e consegnarli all'episcopato.

I procedimenti contro i lollardi non furono molti, ma nei processi quattrocenteschi a più ampio raggio di cui si è conservata documentazione le procedure, il linguaggio e le *formulae* usati sono chiaramente inquisitoriali. I procedimenti venivano avviati *ex officio* sulle basi della fama pubblica di eresia, e nella maggior parte degli aspetti seguivano il diritto canonico dell'*inquisitio heretice pravitatis*. La natura delle penitenze assegnate differiva in qualche modo da quella delle penitenze applicate nel continente: le croci gialle non furono imposte (anche se immagini di fascine venivano a volte usate in modo simile), ma la processione verso la chiesa e la piazza del mercato e la flagellazione attorno venivano applicate, come pure le multe, la confisca della proprietà e il pellegrinaggio di penitenza. La prigione veniva usata per la detenzione preventiva, ma solo raramente come punizione successiva alla sentenza. L'utilizzo della tortura non emerge in modo chiaro dalla documentazione rimasta, ma ciò non distingue di per sé la procedura inglese da quella continentale poiché la tortura è di rado menzionata esplicitamente. La pena di morte venne applicata in una piccola minoranza di casi, nella forma di esecuzione pubblica sul rogo.

La riforma di Enrico VIII cambiò il modo in cui l'eresia fu perseguita in Inghilterra, portando un maggiore livello di coinvolgimento secolare ed operando in larga misura attraverso atti specifici su mandato reale. L'eredità medievale conservò tuttavia un'influenza sulle procedure d'indagine, e fu esplicitamente richiamata in causa nel 1554 sotto Maria I Tudor.

(J.H. ARNOLD)

Vedi anche

Infamia; Inghilterra, età moderna; Inquisizione medievale; Lollardi; Templari

Bibliografia

ARNOLD 2004(a), ASTON 1993, FORREST 2005, HINGESTON-RANDOLPH 1894-1899, HUDSON 1973, KELLY 1998, McHARDY 1997, McNIVEN 1987, PERKINS 1909, RICHARDSON 1936, STUBBS 1913, WILKINS 1737

Inghilterra, età moderna - Con l'Atto di supremazia del 1534 Enrico VIII divenne capo della Chiesa d'Inghilterra. In quello stesso anno fu abrogato lo statuto del *De haeretico comburendo* (anche se vennero riaffermati gli statuti antiereticali del 1381 e del 1414) e di lì a poco, nel 1536, vennero promulgati i 'Dieci articoli' di fede che, seppur formulati in maniera ambigua, potevano essere letti in chiave luterana. Per impedire la diffusione delle dottrine riformate, nel 1539 Enrico VIII impose al Parlamento di promulgare un atto che riaffermasse l'ortodossia cattolica. I 'Sei articoli' (*Act for Abolishing Diversities of Opinion*) prescrivevano la pena di morte sul rogo per chi negasse la transustanziazione; riaffermavano poi il celibato dei preti e la confessione auricolare; proibivano la comunione sotto le due specie per i laici. Fu per aver negato la transustanziazione che Anne Askew fu arsa sul rogo nel luglio del 1546. A partire dal 1534, i condannati al rogo durante il regno di Enrico VIII furono circa una cinquantina.

Con l'ascesa al trono di Edoardo VI vennero revocati sia i 'Sei articoli' sia tutta la legislazione antieretica e l'eresia cessò di essere un crimine punibile con la morte. La Chiesa d'Inghilterra aderì alla Riforma, e nel 1553 venne approvata una nuova confessione di fede in 'Quarantadue articoli', di chiara ispirazione protestante, diretta esplicitamente non solo contro le dottrine cattoliche ma anche contro quelle dei protestanti radicali, in primo luogo anabattisti. Questi articoli però non entrarono mai in vigore perché

la morte del giovane re nel 1553 portò sul trono sua sorella Maria. Figlia della prima moglie di Enrico VIII, la nuova regina ricondusse l'Inghilterra all'obbedienza di Roma. Il cardinale Reginald Pole rientrò in Inghilterra nel 1554 e nel gennaio del 1555 vennero rimessi in vigore tutti gli statuti medievali contro l'eresia. Seguì una repressione durissima con circa trecento persone bruciate a Londra nei tre anni seguenti, che guadagnarono alla regina – dal 1554 moglie del principe di Spagna, poi re Filippo II – l'appellativo di 'sanguinaria'. Con la sua morte, nel 1558 salì sul trono Elisabetta I che tollerò la presenza degli esiliati *religionis causa* spagnoli e italiani e abrogò nuovamente e definitivamente gli statuti antiereticali. L'Atto di uniformità del 1559 – che riconobbe come fonti di diritto solo le Scritture e i primi Concili generali – limitò di fatto l'eresia alle deviazioni da un corpo di leggi e di testi fortemente ridotto. Nel 1571 vennero infine approvati dal Parlamento i 'Trentanove articoli' (elaborati nel 1563) che, pur riprendendo quelli edoardiani, per una precisa volontà della sovrana vennero sfrondata delle affermazioni protestanti più radicali. Per legge ogni ministro anglicano era tenuto a sottoscriverli nelle parti che riguardavano la confessione di fede e la dottrina dei sacramenti. A partire dall'epoca di Elisabetta, dunque, le dottrine eterodosse vennero giudicate dalle corti ecclesiastiche, eccezion fatta per le eresie sacramentarie la cui repressione fu trasferita a speciali commissioni di prerogativa regia (le *Courts of High Commission*), le uniche che applicavano in Inghilterra il diritto romano, punite in genere con pene di privazione d'ufficio o di bando. I cattolici che giuravano fedeltà alla Corona venivano privati dei diritti politici ma non di quelli civili. A Roma fu intanto avviato un processo inquisitoriale contro Elisabetta e, dopo la bolla *Regnans in excelsis* del 1570 che la scomunicava, la repressione anticattolica si fece più aspra: tra il 1577 e il 1603 furono circa duecento i cattolici giustiziati, in massima parte sacerdoti. Giova però ricordare che i cattolici messi a morte durante il regno di Elisabetta venivano condannati per tradimento in quanto accusati di aver complottato per sovvertire il legittimo governo, agli ordini di una potenza straniera, e non per eresia. Allo stesso modo i separatisti puritani erano perseguitati, più che per le loro opinioni teologiche, perché in dissenso con l'ordine stabilito della Religione di Stato. Fu peraltro durante il regno di Giacomo I che, nel 1612, fu per l'ultima volta arso sul rogo un eretico, Edward Wightman, accusato di essere un antitrinitario e di aver sostenuto la mortalità dell'anima, e per questo condannato a morte dalla corte concistoriale di Coventry e Lichfield (le esecuzioni per eresia durante i regni di Edoardo VI, Elisabetta e Giacomo sono una decina).

Con la guerra civile (anni Quaranta del Seicento) e il crollo di gran parte degli apparati repressivi dello Stato si aprì una stagione di straordinaria libertà che portò allo sviluppo o alla nascita di movimenti estremamente radicali dal punto di vista politico e religioso. Dopo una fase di egemonia presbiteriana durante la quale nel 1648 venne approvata la *Blasphemy Ordinance* (che reintroduceva la pena di morte per ateï ed antitrinitari e prevedeva il carcere per arminiani, universalisti, battisti e antinomiani), con la decapitazione del re Carlo I e la proclamazione della Repubblica salirono al potere gli Indipendenti, che sostenevano posizioni congregazionaliste. Vennero così abolite la gerarchia episcopale e la liturgia anglicana, e nel 1650 venne revocato l'obbligo di frequentare il culto domenicale nella propria parrocchia. La diffusione di idee antitrinitarie portò nel 1650 all'approvazione di un nuovo *Blasphemy Act* – assai più mite dell'ordinanza del 1648, mai entrata in vigore – che prevedeva il carcere fino a sei mesi e l'esilio per chi sostenesse di essere Dio o fosse indifferente a qualsiasi religione (si trattava di un provvedimento rivolto essenzialmente contro il gruppo antinomiano dei *ranter*). L'ascesa al trono di Guglielmo d'Orange – dopo la parentesi della Restaurazione Stuart e il tentativo di restaurazione cattolica di Giacomo II – portò all'atto di tolleranza del 1689 da cui erano però esclusi cattolici, antitrinitari, deisti e ateï. A Leith nel 1697, sulla base di leggi scozzesi del 1661 e

del 1695, venne impiccato il libero pensatore Thomas Aikenhead: fu quella l'ultima condanna a morte per eresia in Gran Bretagna. Nel 1698 fu approvato un nuovo *Blasphemy Act* secondo cui gli antrinitari potevano essere imprigionati sino a tre anni se propagandavano le loro credenze.

Reati sessuali, questioni inerenti la disciplina del clero e la violazione degli obblighi di culto, il mancato versamento di tasse parrocchiali, legati testamentari e decime, erano oggetto dell'attività dei tribunali vescovili, che si occupavano anche delle cause matrimoniali. Non era prevista la denuncia segreta e le cause avevano inizio solo dopo un'accusa pubblica presentata dalle autorità locali: anziani, fabbricieri, consiglieri di parrocchia. La stregoneria non venne mai considerata apostasia della fede e venne per lo più perseguita dalle corti laiche d'assise. Per quanto riguarda il controllo delle opinioni, nel 1557, sotto il regno di Maria, si stabilì il diritto per la Compagnia degli *Stationers* di impedire la pubblicazione di libri che non fossero passati all'esame di 'censori' governativi. La patente dava alla Compagnia anche il diritto di cercare e di sequestrare ogni testo a stampa pubblicato senza autorizzazione o con indicazioni tipografiche false. La normativa venne ulteriormente inasprita da tre decreti della Camera Stellata nel 1566, 1586 e 1637 e, di fatto, confermata da tre ordinanze emanate durante la guerra civile e l'interregno nel 1643, 1647 e 1649. Il *Licensing Act* del 1662 fu abrogato nel 1694 e da quel momento cessò qualsiasi forma di controllo preventivo sulla stampa.

(S. VILLANI)

Vedi anche

Boasio, Agostino; Bruno, Giordano; Corro, Antonio del, il giovane; De Dominis, Marc'Antonio; Deismo; Filippo II, re di Spagna; Gentili, Alberico; Giacomo I, re d'Inghilterra e di Scozia; Pio V, papa; Pole, Reginald; Pucci, Francesco; Quaccheri; Vermigli, Pietro Martire

Bibliografia

ATHERTON-COMO 2005, COFFEY 2000, DOUGLAS 1970, HOULBROOKE 1979, INGRAM 1987, *INQUISIZIONE E INDICE* 1998, JOHNS 1998, LOEWENSTEIN-MARSHALL 2006, MACFARLANE 1970, MILTON 1998, SHAGAN 2004, SUMMERS 1905-1906, THOMAS 1971

Innocenzo III, papa (Lotario de' Segni) - Vescovo della Chiesa di Roma dal 1198 al 1216, Innocenzo III perseguì nel corso di tutto il suo pontificato principalmente due scopi: la crociata per liberare la Terra Santa e la lotta per la 'purificazione' della fede e dunque la persecuzione dell'eresia. In quanto teologo che nelle scuole parigine aveva studiato non solo in maniera accurata i concetti, le dottrine e le verità di fede, ma che nel Regno di Francia aveva anche imparato a conoscere catari e valdesi e li aveva giudicati radicalmente contrari alla Chiesa romana, la retta fede – cioè la fede professata dal papa e dalla Chiesa romana – fu per lui garanzia dell'unità della Chiesa stessa e un rigoroso, profondo impegno lungo tutto il suo pontificato. Sembra solo una coincidenza il fatto che egli, ancora cardinale e insieme ad altri cardinali, abbia inviato all'imperatore Enrico VI una lettera nella quale si sottolineava l'obbligo di combattere eretici e pagani. Di certo non fu affatto casuale che, una volta eletto papa, l'8 gennaio 1198, già in aprile (*REGISTER INNOZENZ' III* 1964-: I, 81) egli riprese le idee guida della lettera con la quale ricordava l'obbligo appena menzionato «a estirpare tutte quante le eresie» («ad extirpandas hereses universas»): concetto sul quale Innocenzo sarebbe tornato molte volte. La lotta contro l'eresia fu uno dei *Leitmotiven* dell'intero pontificato e Innocenzo III si applicò ad essa con un'energia e con risorse fino ad allora sconosciute. Nel primo anno di regno furono emanate lettere riguardanti eretici ed eresie nel Sud della Francia, a Milano, a Verona e in Sicilia. In esse Innocenzo III fece reagire la legislazione fino ad allora prodotta dalla

Sede Apostolica con un linguaggio intessuto di immagini bibliche, tutto in funzione antieretica (*REGISTER INNOZENZ' III* 1964-: I, 81, 94, 298, 509). Le lettere contengono diverse immagini (la nave di Pietro lacerata in profondità dai servitori del demonio, la devastante peste dell'errore, le volpi nella vigna del Signore, il veleno del drago nel calice d'oro di Babilonia, la consunzione di ogni vita spirituale), accanto alle sanzioni da comminare agli eretici: essi andavano scomunicati ed espulsi dal territorio diocesano; perseguiti tutti quelli che avessero avuto rapporti con loro; le potenze secolari avrebbero dovuto sostenere – sotto pena di sanzioni spirituali – la predicazione contro gli eretici; i beni di questi ultimi andavano confiscati e andava proibito a un eretico o a un sospetto di eresia l'esercizio di qualsivoglia magistratura cittadina; i fautori di eresia andavano comunque scomunicati. Tutto ciò si rivelò inefficace. Esacerbato, Innocenzo III mise in cantiere una serie di misure antieretiche che ebbero un effetto di lunga durata. Il 25 marzo 1199, quasi all'inizio del suo secondo anno di pontificato, Innocenzo emanò e fece inserire nel suo *Registrum* (*REGISTER INNOZENZ' III* 1964-: II, 1; CIC, 5.7.10 X) la lettera *Vergentis in senium*. Essa era indirizzata al clero, ai consoli e al popolo di Viterbo, dove si riteneva che l'eresia fosse diffusa, in un luogo al centro della giurisdizione temporale e spirituale del vescovo della Chiesa di Roma. Destinato originariamente a essere applicato nel solo *Patrimonium sancti Petri*, il testo fu rapidamente inserito nelle collezioni di Decretali e acquisì il valore di norma più generale, finendo per corroborare la *Ad abolendam* emanata nel 1184 da Lucio III. I fautori di eresia venivano ora tacciati di infamia, vale a dire immediatamente condannati alla perdita dei diritti civili. Erano privati di ogni carica pubblica, non potevano testimoniare in giudizio e concludere qualunque negozio. Se chierici, andavano rimossi dall'ufficio e dai benefici. La proprietà dell'eretico andava confiscata e nemmeno i figli potevano sperare di rientrarne in possesso. Quest'ultima sanzione era modellata sulle leggi imperiali romane, che facevano rientrare la confisca dei beni tra le sanzioni comminate a coloro che commettevano crimini di lesa maestà. La confisca era in fondo una sanzione di lieve entità per coloro che con le loro azioni avevano osato mettere in dubbio la maestà di Cristo. La maestà umana valeva molto meno della maestà divina! Parte di questo dispositivo di sanzioni era già presente in luoghi diversi nella codificazione canonica precedente: Innocenzo III riformulò il tutto, diede ad esso coerenza ed organicità, trasformandolo in uno strumento affilato. Emanata per combattere l'eresia a Viterbo e rafforzare il controllo sul *Patrimonium sancti Petri*, la *Vergentis in senium* fu anche nelle altre parti della cristianità alla base della lotta antieretica e fu la principale giustificazione giuridico-formale fornita dal papato al gigantesco trasferimento di proprietà e poteri nel Sud della Francia. Le collezioni canoniche fino al Concilio Lateranense IV del 1215 contribuirono alla diffusione di tale giustificazione. Una lettera del luglio 1199, recepita anch'essa nelle miscellanee di Decretali, si occupava di eretici, presumibilmente di alcuni valdesi di Metz, in Lorena. Essa conteneva il divieto esplicito di leggere la Bibbia e di tradurla in lingua volgare e in sermoni, e ribadiva l'impossibilità di avvicinarsi ad essa senza un'adeguata cultura teologica e l'importanza di una formazione nell'arte di predicare. Ma che Innocenzo III non abbia voluto risolvere il problema degli eretici con il ricorso esclusivo alla forza bruta è dimostrato dalle raccomandazioni di agire con cautela rivolte ai vescovi (*REGISTER INNOZENZ' III* 1964-: II, 132 [141], 133 [142]; CIC, X 5.7.12).

La principale area di diffusione dell'eresia catara era il Mezzogiorno di Francia, perciò l'attenzione del papa si rivolse principalmente ad esso. Fin dall'inizio del suo pontificato Innocenzo inviò diversi legati con il preciso compito di occuparsi degli eretici in Linguadoca. Il suo famiglia e confessore, poi cardinale, il cistercense Raniero da Ponza, vi si recò fin dal 1198, accompagnato da un monaco del suo Ordine; nel corso del 1200 fu seguito da Giovanni di San Paolo, cardinale prete di Santa Prisca. Negli anni successi-

vi giunsero altri legati, soprattutto cistercensi, con il compito di estirpare l'eresia catara dalla regione: nel 1202 arrivarono Pierre de Castelnau e Radulf del monastero di Fontfroide, nel 1203 l'abate di Cîteaux, Arnaud Amalric, già abate di Grandselve nella diocesi di Toulouse. I loro continui sforzi non portarono a nulla. La loro arroganza e gli interessi secolari dell'alto clero del Sud della Francia non riuscirono a fare presa sull'ispirazione profondamente biblica della vita condotta dalle comunità catare. Visto l'insuccesso delle tradizionali campagne di predicazione e persuasione, Innocenzo III pensò gradualmente di ricorrere alla forza. A partire dal 1204 egli chiese ripetutamente al re di Francia di procedere militarmente contro gli eretici, ma Filippo II Augusto, troppo impegnato nel conflitto con Giovanni Senza Terra, rifiutò sempre di intervenire, anche quando Innocenzo, nell'autunno del 1207, chiamò alla guerra contro gli eretici tutti i cristiani del regno francese. Il conte di Toulouse, Raimond VI, fu pubblicamente scomunicato. Nel contempo, si moltiplicarono gli sforzi per avere ragione degli eretici anche non militarmente: il vescovo di Osma e il suo subprior Domenico chiesero con decisione l'allontanamento del legato per il suo comportamento arrogante e la sua improbabile ostentazione di forza non appena essi si erano mostrati concilianti nel dialogare intensamente con una parte dei presunti eretici. La rimozione di un numero considerevole di vescovi ritenuti indegni e la loro sostituzione soprattutto con membri dell'Ordine cistercense rafforzò le posizioni cattoliche. La svolta verso la coercizione fu compiuta dopo l'assassino del legato Pierre de Castelnau, il 14 agosto 1208, svolta approvata da Innocenzo III, dopo la scomunica di Raimond VI comminata l'anno precedente. Alcune settimane più tardi il papa chiamò i maggiorenti del Regno di Francia alla guerra contro gli eretici ma, dal momento che la creazione di un grande esercito fu sabotata da Filippo Augusto e quest'ultimo diede il beneplacito solo alla creazione di una piccola forza per la guerra antiereticale, Innocenzo III fece un passo ulteriore e dichiarò il pellegrinaggio armato per la crociata, con tutto ciò che dal punto organizzativo esso comportava, come se si fosse trattato di una crociata verso l'Oriente. Coloro che vi avessero partecipato sarebbero stati da allora in avanti definiti *crucesignati*. Anche se, nel giugno 1209, Raimond di Toulouse era stato riconciliato dai legati di Innocenzo III nel Sud della Francia, Arnaud Amalric e, in posizione più defilata, i *magistri* Milo e Thedisius, solo poco tempo dopo cominciò una guerra sanguinosa e crudele, ben presto degenerata in una guerra di rapina condotta dai baroni del Nord. Non rifaremo qui la storia di questa guerra, ma ci occuperemo dell'atteggiamento di Innocenzo III nei confronti di essa. Sembra che Innocenzo III fosse distante dall'idea di proclamare una crociata ancora nel corso del 1209 e che l'impresa gli apparisse più simile a una guerra contro gli eretici, proclamata fin dal 1179. C'era una differenza notevole tra la devastazione materiale e la rovina spirituale. Negli anni fino al Concilio Lateranense IV (1215) Innocenzo mantenne un approccio coerente al problema solo nella misura in cui, alla proclamazione della lotta senza quartiere contro gli eretici, non si unissero questioni politico-militari che egli non era in grado di dominare completamente attraverso i suoi legati, come nello scontro tra Raimond di Toulouse, il grande signore territoriale Simon de Montfort e Pietro II d'Aragona. Amalric rimase legato papale e per volontà del pontefice capo della crociata contro gli albigesi fino alla sua elezione ad arcivescovo di Narbonne nel marzo del 1212. Altri rappresentanti pontifici nel Sud della Francia erano i già menzionati *magistri* Milo e Thedisius, protagonisti del rinnovato anatema a Raimond VI, scomunicato e assolto già in precedenza, durante un processo canonico celebrato a Saint-Gilles nel luglio del 1210. La scomunica a Raimond fu confermata da Innocenzo III. Anche se le atrocità del conflitto insegnarono poco e il problema centrale si dimostrò ancora una volta essere la trasmissione delle informazioni e il loro coordinamento, rendendo impossibile governare la mutevole situazione politico-militare, tutto ciò non assolve Innocenzo dall'essere stato il primo papa sotto il quale si

delineò uno sfruttamento dei privilegi derivanti dalla crociata, per la prima volta dopo la morte del re d'Aragona nella battaglia di Muret del settembre 1213, quando il vescovo della Chiesa di Roma inviò un cardinale legato, il giurista Pietro di Benevento, per chiarire la situazione. La stessa cosa avvenne per l'alienazione dei territori conquistati da Simon de Montfort, benché il legato dovesse attendere prima di prenderne il controllo per conto della Chiesa romana. Solo con il Concilio Lateranense IV, Innocenzo III poté regolare definitivamente la questione del possesso delle regioni conquistate in Linguadoca, gettando in ogni caso il seme di futuri conflitti. Simon de Montfort ricevette molti territori formalmente sulla base di trasferimenti, in realtà grazie a vere e proprie alienazioni forzate. I territori conquistati furono amministrati di fatto dalla Chiesa romana, finché Raimond VII, figlio dell'esiliato Raimond VI, riuscì a riconquistarli.

Il Sud dell'attuale Francia fu dunque il principale campo di battaglia contro l'eresia o almeno è questa l'immagine che è possibile ricavare dal registro delle lettere di Innocenzo III. Ma non fu l'unico. La lotta di Innocenzo contro quelle che egli giudicava deviazioni in materia di fede fu geograficamente e tipologicamente molto ampia. Possediamo diverse informazioni intorno ai processi, alle indagini e ai semplici sospetti dettati da questioni di fede. Alcuni di essi riguardarono il Nord della Francia, La Charité-sur-Loire, Nevers, Metz, Troyes e la diocesi di Soissons. Nel 1204 il *magister* parigino Amalric de Bène (morto nel 1206) fu accusato di errori teologici e condannato anche per il parere negativo – dunque favorevole alla condanna – dei suoi colleghi. Amalric si appellò ad Innocenzo per far revocare la sentenza, ma essa fu confermata. Alcuni anni dopo furono condannati al rogo o a dure punizioni alcuni suoi presunti seguaci, membri della stessa Università di Parigi. Emanato nel 1215, probabilmente sulla base del terzo canone del Lateranense IV, lo statuto del legato pontificio Robert de Courson conteneva una nuova condanna di Amalric (e di altri *magistri* ritenuti eretici). Nel *Patrimonium sancti Petri*, oltre alle già ricordate vicende di Viterbo, la città di Orvieto vide la presenza di presunti eretici, in una miscela di interessi religiosi e di politica territoriale. Dall'attuale Francia del Nord, al confine con la Germania, giunse in Curia la notizia di un caso di eresia nella città di Strasburgo, mentre Innocenzo si interessava dei cosiddetti bogomili di Bosnia. Nell'Italia centrale l'eresia rappresentava un problema a Prato e a Firenze, mentre da Rimini giunse in Curia la notizia di un'iniziativa episcopale contro l'eresia. Sembra che a Faenza facessero la loro comparsa catari e valdesi. Già all'inizio del suo pontificato Innocenzo inviò un suo legato a Verona, dove, insieme ai vescovi della Lombardia, quest'ultimo emanò uno statuto contro gli eretici che obbligava i poteri laici alla lotta antiereticale. Nel 1216 Jacques de Vitry definì Milano «fossa di eretici». Notizie della presenza di eretici giunsero da Treviso, Piacenza, Bergamo e Vicenza, al punto che nel gennaio del 1206 il vescovo della Chiesa di Roma inviò tre prelati con funzione di *visitatores* per la Lombardia, con lo scopo di riformare le istituzioni ecclesiastiche dell'Italia settentrionale (e di combattere il presunto proliferare di eretici).

L'ombra nera della crociata contro gli albigesi non deve far dimenticare altri aspetti della politica di Innocenzo III. Innocenzo si preoccupò dei gruppi radicali, riformatori ed evangelici, per farli rimanere (o rientrare) nell'obbedienza della Chiesa romana. Gli umiliati – un movimento di chierici e laici nato nelle città lombarde nell'ultimo trentennio del XII secolo, fondato sul lavoro manuale e sull'ispirazione evangelica – erano stati condannati dal Sinodo di Verona del 1184 per la loro attività di predicazione, anche da parte dei laici del movimento. E tuttavia le comunità umiliate non erano scomparse, traendo sostegno dalla loro attività benefica e dalla loro vita esemplare. Subito dopo l'inizio del pontificato, Innocenzo avviò alcune trattative, che si conclusero con il riconoscimento da parte della Chiesa romana e la formalizzazione di una regola nel giugno del 1201. Gli umiliati furono suddivisi in tre rami (chierici e religiose; laici che vivevano in

comunità; laici che restavano nelle loro famiglie naturali), continuando a condurre una vita esemplare. Con alcune restrizioni, ai laici fu concesso di esercitare una predicazione esortativa. Gli umiliati sopravvissero fino al XVI secolo; il loro riconoscimento segnò una svolta nell'atteggiamento della Curia verso i movimenti pauperistico-evangelici. In maniera simile la Curia romana gestì alcuni gruppi legati alla memoria di Valdo di Lione. In un pubblico dibattito a Pamiers all'inizio del 1207, il vescovo di Osmà e il suo subpriore Domenico convinsero alcuni dei loro interlocutori valdesi, tra i quali Durand de Huesca, della giustezza della fede professata dalla Chiesa romana. Gli interlocutori del vescovo e di Domenico si dimostrarono pronti a rientrare sotto l'obbedienza romana, a patto di poter conservare il loro modo di vita modellato sulla povertà e sull'itineranza. A Roma furono sottoposti ad un esame di fede e furono riconosciuti da Innocenzo III come *Pauperes catholici*, ricevendo dallo stesso papa un *propositum conversationis*. Essi si impegnarono all'obbedienza nei confronti del papa e dei vescovi; in cambio fu consentito loro non solo di continuare a predicare, ma di mantenere anche alcune prerogative del loro gruppo, come il rifiuto di prestare giuramento. Durand de Huesca fu un ardente predicatore contro gli eretici e la sua conoscenza dei gruppi eterodossi si diffuse grazie alla redazione di un *Liber antihæresis*. I *Pauperes catholici* sopravvissero ancora alcuni decenni, fino al loro assorbimento nel 1256 tra gli eremiti di sant'Agostino. Al 1210 risale la nascita di un altro gruppo fondato sulla memoria di Valdo, guidato da Bernardo Prim, che allo stesso modo si recò presso la Curia romana per ricevere il proprio *propositum conversationis*, la protezione papale e l'autorizzazione a continuare a predicare per convertire gli eretici, continuando a praticare una rigorosa povertà. Di tale gruppo si perde ogni notizia dopo il 1212.

Ritenuto da molti come il culmine del pontificato innocenziano, il Concilio Lateranense IV fu una sorta di specchio rovesciato nel quale distinguere l'intento comune di Innocenzo: riformare la Chiesa romana e lottare contro l'eresia. Il 30 novembre 1215, durante la terza sessione, fu approvata solennemente la professione di fede e l'eresia, in particolare quella di Gioacchino da Fiore e di Amalric de Bène, fu colpita attraverso la costituzione speciale emanata per la crociata contro di essa (*Ad liberandam*). Innocenzo III non ebbe un ruolo secondario nella formulazione di alcuni canoni conciliari. La costituzione introduttiva *Firmiter* (can. 1) e le due successive costituzioni dogmatiche (cann. 2 e 3) avevano un orientamento antieretico e implicavano tutte le precedenti discussioni parigine sulla teologia sacramentaria, e, più in particolare, sul concetto di transustanziazione. La seconda costituzione dogmatica è un'accurata refutazione degli *errores* di Gioacchino da Fiore; la terza è un'istruzione per la lotta contro l'eresia. Su questo punto specifico, vista l'esperienza fondamentalmente negativa di Linguadoca e lo scontro di poteri avvenuto, si giunse a temperare la pratica delle requisizioni esplicitamente previste dalla *Vergentis in senium* del 1199 con le disposizioni precedentemente emanate da Lucio III (*Ad abolendam*, 1184). La terza costituzione dogmatica intendeva colpire i funzionari laici inattivi o presunti conniventi di fronte all'eresia con la scomunica e, nel caso di mancata attuazione di questa disposizione del potere ecclesiastico, con la confisca delle proprietà del recalcitrante da parte della stessa Chiesa romana. Innocenzo III sottolineò ancora una volta il dovere dei vescovi nell'individuazione e nella punizione degli eretici, attraverso la loro consegna al braccio secolare. Non è chiaro perché durante il suo pontificato si oscillasse tra l'attribuzione di competenze ai vescovi e una sorta di riserva pontificia nell'esercizio della lotta contro gli eretici: forse l'esercizio di tale prerogativa fu reso impossibile dalla sua mancata formulazione di fronte ai vescovi riuniti in Concilio, senza arrivare a una definizione canonica precisa del problema; forse fu l'assenza di una ferma decisione, in grado di imporre alla Curia la volontà pontificia in materia di lotta ereticale.

Ciononostante, sebbene l'inizio dell'Inquisizione come giuri-

sdizione speciale pontificia avvenne solo sotto Gregorio IX, un importante contributo all'impostazione di tale giurisdizione si ebbe durante il pontificato di Innocenzo III, dal momento che egli fece introdurre nel processo canonico la *procedura* inquisitoriale. Subito dopo l'inizio del suo pontificato, Innocenzo dovette imparare che non era possibile affrontare anche gravi errori spirituali con la tradizionale procedura accusatoria, perché, soprattutto per un prelado potente, era difficile ottenere una procura, sopportare l'onore della prova e vincere il timore di rappresaglie. Per questo motivo Innocenzo III previde e attuò in breve tempo la possibilità di procedimenti giudiziari contro religiosi senza addebito formale di una terza parte necessaria all'ufficio – *per inquisitionem* – con un testimone o servendosi di altre prove, perfezionando in seguito il processo attraverso diverse Decretali (CIC, *Licet Heli*, X 5.3.31; CIC, *Qualiter et quando*, 5.1.17 X 2.1.17; CIC, *Inquisitionis negotium*, 5.1.21 X) e riuscendo effettivamente a rimuovere vescovi giudicati 'indegni' attraverso la nuova procedura. Il papa mantenne la nuova procedura a carico dei religiosi prima e dopo il Concilio Lateranense IV, interpretandola estensivamente come valida per la Chiesa romana nel suo insieme (can. 8). La sua applicazione fu estesa ai laici e alla lotta contro gli eretici. Ciò provocò un effetto diverso e forse inatteso: non solo fu immediatamente recepita dalle autorità secolari, ma anche, fino alla metà del XIII secolo, si trasformò gradualmente in uno strumento di lotta contro l'eretico frutto di norme condivise, applicate dalle Sinodo vescovili, dai legati papali e dalle potestà temporali.

(W. MALECZEK)

Vedi anche

Ad abolendam; Amalriciani; Bogomili; Bolle e documenti papali; Catari; Concilio Laterano IV; Confisca dei beni; Conti di Toulouse; Crociata contro gli albigesi; Diritto canonico; Domenico, santo; Gioacchino da Fiore, e gioachimismo; Huesca, Durand de; Gregorio IX, papa; Linguadoca; Simon de Montfort; Umiliati; Valdo e valdismo medievale

Bibliografia

CIC, HAGENEDER 2000, KOLMER 1982, MAISONNEUVE 1960, MALECZEK 2000, MESCHINI 2004, MESCHINI 2005, MESCHINI 2007, OLIVER 1957, REGISTER INNOZENZ' III 1964-, THOUZELLIER 1969, TRUSEN 1993, WALTHER 1993

Innocenzo IV, papa (Sinibaldo Fieschi) - Sinibaldo Fieschi, nato non oltre il 1190 a Lavagna (Genova) e proveniente da una potente famiglia ligure che gli aveva consentito anche una solida formazione giuridica allo *Studium* di Bologna, fu eletto papa il 25 giugno 1243 con il nome di Innocenzo IV al culmine di una prestigiosa carriera di Curia.

Se vogliamo comprendere il suo pensiero e la sua azione come pontefice rispetto all'identificazione dell'eresia e alla repressione degli eretici è necessario collocarlo, secondo una prospettiva ecclesiologica, all'interno di quella successione di papi che tra XI e XIII secolo fu impegnata nel rafforzamento della *plenitudo potestatis* del papato romano sull'intera *christianitas* e, dal punto di vista politico, nel contesto di quella dura contrapposizione all'imperatore Federico II che peraltro traduceva, sul piano dei rapporti di forza politici e giuridici, il ruolo teologico del pontefice come *vicarius Christi* già perseguito dai papi precedenti. La sua prospettiva di governo della Chiesa si inserisce quindi, almeno dal punto di vista delle intenzioni originarie, all'interno di una sostanziale continuità rispetto al pontificato di Gregorio IX, durante il quale aveva ricoperto incarichi sempre più significativi non solo grazie ai potenti appoggi familiari, ma anche per una preparazione canonistica sempre più raffinata e sempre più in sintonia con gli obiettivi di sistemazione giuridica perseguiti dal pontefice.

Dopo aver ricoperto la funzione di *auditor litterarum contradic-*

tarum, era stato nominato vicescancelliere della Chiesa romana e poi creato cardinale prete di San Lorenzo in Lucina già nel 1227, primo anno del pontificato gregoriano. Quindi era stato nominato rettore della marca di Ancona tra il 1234 e il 1240, mostrandosi fedele esecutore della politica antimperiale del pontefice. Infine non era stato estraneo al tentativo di convocare quel Concilio che doveva lanciare una nuova scomunica contro l'imperatore: tentativo conciliare naufragato il 25 aprile 1241 al largo dell'isola del Giglio con il sequestro armato in mare, da parte della flotta imperiale, dei prelati partiti da Genova.

La prima parte del suo pontificato – tra il 1243 (l'anno in cui si trasferisce a Roma dove rimane fino all'autunno del 1244 quando avverrà, dopo la fuga, il trasferimento della Curia nella città di Lione) e il 1251 (data del definitivo ritorno a Roma dopo la morte dell'imperatore svevo) – si caratterizza, dopo una prima conferma della legislazione antiereticale di Federico II, per la consapevolezza teorica di una necessaria organizzazione giuridica in grado di rendere funzionale l'istituto inquisitoriale. La prima redazione della lettera *Ad extirpanda*, che riceverà in seguito una fortunata accoglienza nella legislazione antiereticale dei pontefici, risulterebbe, infatti, già al 1243, l'anno della sua elezione a pontefice.

Nella prassi concreta di questo primo periodo di pontificato, condizionata dalla centralità dello scontro con Federico II, due sono, in realtà, le linee di intervento che s'intravedono nelle disposizioni emanate dalla cancelleria pontificia in materia di eresia. Da una parte si osserva la prosecuzione della tradizione legislativa anteriore attraverso l'emanazione di lettere che, pur riguardando questioni concrete e sollecitate da situazioni occasionali, rivestono tuttavia una qualche rilevanza specifica e manifestano, osservate nel loro insieme, la tendenza ad una definizione giuridica più puntuale dei tempi e dei modi dell'azione antiereticale: una maggiore precisione nello stabilire la durata del *tempus gratiae*, la riduzione del periodo di provvista per gli eretici che, dopo essere stati convertiti dai predicatori, sono stati accolti all'interno del loro Ordine, maggiori poteri ai ministri generali e provinciali dell'Ordine dei frati minori per l'espletamento delle funzioni repressive dei frati, la ricerca di un difficile equilibrio tra i poteri e le funzioni dei vescovi e quelle degli Ordini mendicanti coinvolti nella persecuzione degli eretici all'interno del medesimo territorio. Dall'altra si verifica la tendenza ad adoperare il 'sospetto di eresia' come arma nello scontro contro l'imperatore, che troverà la sua massima enunciazione nella lettera con bolla che sancisce la deposizione dell'imperatore Federico II nella sessione conclusiva del Concilio di Lione del 1245: all'interno di essa torna a più riprese il riferimento «de haeretica pravitate suspicio» prima che si configuri in modo esplicito, nella parte finale del testo, il «crimen laesae maiestatis». Federico II sarà quindi nuovamente definito, l'anno successivo alla deposizione, come precursore dell'Anticristo, secondo un ritorno al linguaggio politico-escatologico già utilizzato da papa Gregorio IX nei confronti dell'imperatore svevo.

Peraltro, la dimostrazione che la questione dell'eresia non sia in questo primo periodo tra le preoccupazioni prioritarie di Innocenzo IV si evince dalle costituzioni emanate dal medesimo Concilio lionesse. Infatti durante i lavori conciliari si assumono posizioni relative, oltre allo scontro con Federico, alla crociata e alle missioni verso i tatar; ma non si riscontra, nonostante la sua menzione tra i cinque dolori di cui soffre la Chiesa nel discorso inaugurale del Concilio (se si vuole prestare fede al racconto del cronista inglese Matthew Paris), alcuna concreta disposizione antiereticale. Si tratta di un elemento di implicita discontinuità rispetto ai Concili precedenti che, tuttavia, sembra motivato più dall'urgenza degli altri provvedimenti che da una reale distrazione rispetto alla questione ereticale.

Dopo la morte di Federico II, durante il lungo viaggio che lo avvicinerà molto gradualmente alla città di Roma, Innocenzo soggiorna, tra il maggio e il settembre del 1251, tra Genova, la città dove si concentra il potere della sua famiglia, e Milano, nel

cuore di quella Lombardia così strategica nel corso dell'intero XIII secolo per le tendenze egemoniche del papato romano: nella pianura padana promuoverà l'azione antiereticale affidando ad alcuni frati, tra i quali anche il frate predicatore Pietro da Verona (Pietro Martire), concreti incarichi «ad extirpandam hereticam pravitatem» in alcune città dell'Italia settentrionale: delegando infine (settembre 1251) l'esercizio più generale del *negotium fidei* per le province della Romagna e della Lombardia al provinciale dei frati predicatori.

Nel triennio successivo – quello tra il 1251, in cui avviene il definitivo rientro a Roma e il 7 dicembre 1254, data della sua morte a Napoli – Innocenzo IV sembra volere imprimere un'accelerazione alla costruzione di una burocrazia inquisitoriale, attraverso una numerosa serie di lettere emanate dalla cancelleria pontificia, che appaiono sempre più calibrate nella specificazione dei compiti e dei modi atti alla ricerca e alla condanna degli eretici, più munifiche nell'elargizione di beni spirituali (tra cui la conferma dell'indulgenza plenaria, già concessa da Innocenzo III, non solo ai crociati, ma anche a coloro impegnati nel *negotium fidei*), soprattutto sempre più pressanti nella richiesta, rivolta in particolare modo alle autorità di governo, dai podestà ai rettori, di accogliere all'interno degli *statuta* cittadini le disposizioni antieretiche.

Da notare è che papa Fieschi promuove in prima persona il processo di canonizzazione di quello stesso frate Pietro da Verona che egli aveva incaricato del *negotium fidei* nel 1251, ucciso poi insieme al confratello Domenico il 6 aprile 1252, e al quale il pontefice conferisce la dignità del martirio il 9 marzo 1253, neppure un anno dopo la morte; stabilisce nel maggio 1254 distinte competenze territoriali tra l'Ordine dei frati predicatori e quello dei frati minori, che viene inserito così in modo organico nel sistema repressivo inquisitoriale; infine, promuove la diffusione e intima l'applicazione della lettera *Ad extirpanda*, in un contesto storico, tra il 1252 e il 1254, maggiormente favorevole, grazie alla morte di Federico II. All'interno di questa lettera, in sintonia con una tendenza di reciproca influenza tra normativa canonica e processo penale già operante nel corso del XIII secolo, è consentito per la prima volta contro gli eretici («latrones et homicidas animarum et fures sacramentorum Dei») l'uso della tortura al fine di favorire la confessione degli errori di fede. Sono però escluse sia quelle forme di manipolazione fisica che comportino mutilazioni di parti del corpo, sia quelle che possano condurre alla morte.

In realtà, senza voler ridimensionare del tutto l'inserimento anche nelle procedure di natura inquisitoriale di questa pratica ampiamente consuetudinaria nella cultura giuridica e nella prassi giudiziaria del periodo, l'importanza della lettera risiede piuttosto nel tentativo di organizzare in modo sempre più sistematico l'efficienza della macchina repressiva come strumento di politica territoriale. Si evince tale convinzione dal giuramento antiereticale imposto ai rettori e ai podestà, dall'obbligo che devono espletare, subito a ridosso della loro nomina, di istituire una struttura composta da dodici uomini di provata ortodossia, tra cui due notai e due servi, due frati predicatori e due frati minori, dall'obbligo per la comunità di sostenere le spese processuali, dal *bannum* contro gli eretici, dalla conservazione della memoria dei nomi degli eretici in appositi registri, dall'esclusione dai pubblici uffici anche dei figli e dei nipoti dell'eretico solo per vincolo di parentela, persino, dalla punizione degli stessi giudici quando hanno favorito con dolo la condanna di imputati innocenti.

Nel loro complesso si tratta di disposizioni che non sembrano motivate, quanto alla loro origine, da una particolare recrudescenza del fenomeno ereticale tale da richiedere un salto della qualità repressiva all'altezza di una rinnovata pericolosità del fenomeno; né sembrano raggiungere, quanto ai risultati concreti, un'efficacia particolarmente brillante, come dimostrano proprio i reiterati e martellanti appelli alla loro applicazione da parte dello stesso pontefice. La loro ragione d'essere va forse ricercata, innanzitutto, nella cultura giuridica e amministrativa di Innocenzo IV, incline a

formulare comunque una normativa e una casistica più circostanziata possibile a sostegno di un'organizzazione sempre più definita e riconoscibile nelle sue funzioni burocratiche; e, in secondo luogo, nell'intenzione di mettere in atto, *sub praetextum pravitatis heretice* (secondo una definizione molto più tarda del cronista Tolomeo da Lucca) quelle capacità poliziesche di 'sorveglianza delle anime' e di dominio sui corpi e quelle forme pervasive di controllo politico in grado di garantire potere e supremazia al papato romano anche in territori e su persone non sottoposti in modo diretto alla giurisdizione dei pontefici.

Innocenzo IV è il papa che consente il passaggio dall'impiego di singoli *inquisitores* al progetto di un vero e proprio *officium inquisitionis*, le cui potenzialità, ancora implicite sotto il suo pontificato, dispiegheranno tutta la loro efficacia nei periodi successivi

(R. MICHETTI)

Vedi anche

Ad extirpanda; Federico II di Svevia, imperatore; Gregorio IX, papa; Inquisizione medievale; Pietro Martire, santo

Bibliografia

BENEDETTI 2008, FRATI MINORI E INQUISIZIONE 2006, MELLONI 1990, MERLO 2008, PARAVICINI BAGLIANI 2000, PISANU 1968

Innocenzo VIII, papa (Giovanni Battista Cybo) - Nato a Genova nel 1432, era figlio di Aronne (Arano, un importante ufficiale civile a Genova, a Roma e a Napoli) e della patrizia Teodorina de' Mari. Cresciuto presso la corte di Napoli, studiò a Padova e a Roma e fu padre di almeno due figli illegittimi (Teodorina e Franceschetto) prima di abbracciare la carriera ecclesiastica. Entrò al servizio del cardinale Filippo Calandrini e fu promosso vescovo di Savona (1466-1472) e poi di Molfetta (1472-1484). Sisto IV lo nominò datario (1471-1483) e cardinale (1473). Il cardinale Giuliano della Rovere (futuro Giulio II) garantì la sua elezione a papa, avvenuta nel 1484, ed esercitò molta influenza su di lui, finché non fu rimpiazzato da Lorenzo de' Medici, la cui figlia Maddalena sposò Franceschetto nel 1486 e il cui figlio Giovanni (futuro Leone X) fu nominato cardinale nel 1489. Sotto la pressione di della Rovere nel 1485 Innocenzo VIII si schierò dalla parte dei baroni (guidati dalla fazione dei Sanseverino) in rivolta contro Ferrante re di Napoli, che aveva cercato di sopprimere il loro potere e rifiutava di pagare il tributo annuale al papa. Quando Ferrante mancò di osservare le condizioni della pace del 1486, la guerra si riaccese per concludersi in modo sfavorevole al papa (1489-1492). Gli sforzi di Innocenzo miranti a radunare i principi cristiani contro l'avanzata turca fallirono anch'essi a causa di divisioni e dissensi (1490). Tenendo comunque come ostaggio in Vaticano il pretendente al trono ottomano Cem (Dschem, Sejm), il papa ottenne dal sultano Bayezid II una tregua, un sussidio annuo di 45.000 ducati e la reliquia della Santa Lancia di Longino. Di carattere affabile e di salute cagionevole, Innocenzo VIII era gravato da problemi finanziari che cercò di risolvere con la creazione e la vendita di uffici venali di Curia. Una riforma della Curia e dei costumi del clero (ad eccezione della severa punizione comminata a quanti falsificavano i documenti papali) non fu tra i primi obiettivi della sua agenda. Come sovrano pontefice egli tuttavia sollecitò la formulazione di un rigido rituale delle cerimonie papali da parte del suo maestro delle cerimonie, Agostino Patrizi. Tra i maggiori progetti edilizi di quegli anni ci furono l'edificazione di Villa Belvedere nei giardini Vaticani e la costruzione del padiglione di caccia della Magliana, a sei miglia da Roma.

Innocenzo VIII introdusse varie misure per difendere l'ortodossia. Con la bolla *Summis desiderantes affectibus* (5 dicembre 1484) egli confermò agli inquisitori domenicani Jakob Sprenger e Heinrich Kramer il potere di reprimere i reati di stregoneria in cinque province ecclesiastiche della Germania. Le misure adotta-

te da Kramer furono tuttavia talmente estreme che il giudice fu criticato persino dai suoi confratelli domenicani. A causa delle lagnanze contro le azioni aggressive di Jehan Baile, arcivescovo di Embrun (1458-1494), miranti a sradicare l'eresia valdesse dalla sua provincia, il 27 aprile 1487 il papa designò Alberto de Caltaneo, arcidiacono di Cremona, come giudice nel Dauphiné, in Savoia e in Piemonte. Il 27 aprile 1488 circa 160 eretici furono giustiziati, ma molti altri di loro furono assolti. L'inquisitore papale François Plouvier, un frate minore, proseguì la campagna. Inoltre con la bolla *Et si iniuncto nobis* (4 agosto 1487) Innocenzo VIII condannò tredici tesi tratte dalle *Conclusiones sive Theses DCCCC* di Giovanni Pico della Mirandola (Roma, Eucharius Silber, 7 dicembre 1486), dopo averle fatte esaminare a Roma da sedici giudici. Infine con la bolla *Inter multiplices* del 17 novembre 1487 affidò agli ordinari diocesani e al maestro del Sacro Palazzo a Roma la censura preventiva dei libri a stampa.

Controversi furono i rapporti del papa con la Spagna. Con la bolla *Orthodoxae fidei propagationem* (13 dicembre 1486), egli conferì a Ferdinando e a Isabella i diritti di patronato sopra i vescovati e i maggiori benefici nelle terre conquistate di Granada, nelle isole Canarie e nella città di Puerto Real, da loro fondata vicino a Cadice. Quando i monarchi si impadronirono finalmente di Granada (2 gennaio 1492), il papa confermò ai sovrani il loro titolo tradizionale di *Reyes Católicos*. Innocenzo VIII, tuttavia, non appoggiò sempre le politiche dell'Inquisizione spagnola. Nello sforzo di mantenere un controllo papale sul tribunale, egli si rifiutò di riconoscerli la giurisdizione sui vescovi *conversos* accusati di eresia. Gli inquisitori avrebbero potuto raccogliere prove contro i sospetti, ma perché si potesse procedere occorreva consultare Roma, che aveva dunque l'ultima parola. Innocenzo del resto tentò di introdurre il diritto di appello alla Sede Apostolica; ma quando Ferdinando fece insistenza per sotporlo a un permesso reale, il papa scese a compromessi assegnando all'inquisitore generale la facoltà di gestire le cause di appello normalmente di competenza del papa. Per trovare una soluzione alla resistenza opposta dai catalani all'introduzione della nuova Inquisizione, nel 1486 Innocenzo VIII rescisse il mandato papale di nomina del giudice castigliano e consentì a *fray Tomás de Torquemada* di nominare un nuovo inquisitore. L'inquisitore generale, tuttavia, nominò un altro castigliano, il frate domenicano Alonso de Espina, e Ferdinando gli diede appoggio. Per facilitare la riconciliazione degli eretici e impedire che l'*infamia* cadesse sulle vittime e sulle loro famiglie, nel 1485 il pontefice sollecitò tuttavia gli inquisitori ad adottare una strategia di misericordia e di indulgenza, permettendo che le abiure dei *conversos* potessero svolgersi in privato davanti al re e alla regina. Nel 1491 egli non rispose all'appello del generale dei geronimiani, Gonzalo de Toro, che mirava a ottenere il consenso pontificio all'introduzione di uno statuto di *limpieza de sangre* per escludere i nuovi cristiani dall'ingresso nell'Ordine; misura razzista osteggiata anche dai papi precedenti e dagli stessi re spagnoli. Per concludere, Innocenzo VIII appare un pontefice preoccupato soprattutto del gioco politico e dell'autorità del papato: i suoi interventi in materia di Inquisizione appaiono più una risposta a sollecitazioni esterne che un piano ponderato di misure in difesa dell'ortodossia.

(N.H. MINNICH)

Vedi anche

Catalogna; Censura libraria; Geronimiani; Inquisizione spagnola; *Limpieza de sangre*, Spagna; Maestro del Sacro Palazzo; *Malleus maleficarum*; Sprenger, Jakob; Stampatori; Stregoneria; Valdesi di Piemonte; Valdo e valdismo medievale

Bibliografia

CAMERON 1984, LLORCA 1949, NETANYAHU 1995, PASTOR 1886-1933, PELLEGRINI 2004, PICO DELLA MIRANDOLA 1973

Innocenzo XII, papa (Antonio Pignatelli) - Nato a Spinazzola da una nobile famiglia napoletana nel 1615, era nipote di Vincenzo Carafa, che dal 1646 al 1649 fu generale della Compagnia di Gesù. Studiò al Collegio romano e si addottorò *in utroque iure*, iniziando allora la sua carriera. Vicelegato di Urbino nel 1643, fu nominato inquisitore e delegato apostolico a Malta nel 1646. Giunse nell'isola il 17 dicembre, dopo un viaggio travagliato e lungo a causa dalle avverse condizioni del tempo. Non era un periodo felice per governare il tribunale del Sant'Uffizio di Malta. Giovanni Battista Gori Pannellini, il predecessore (1639-1646), era stato un accerrimo nemico del gran maestro Paul (Jean Baptiste) Lascaris de Castellar. E in quanto ai cavalieri, era stato segretamente avvisato che diversi di loro avevano deciso di ucciderlo per avere fatto incarcerare alcune loro meretrici. Le relazioni tra l'inquisitore e il vescovo non furono migliori. Gori accusò Miguel Balaguer di trascurare il culto e il decoro delle chiese, di ingerirsi negli affari civili, di essere nemico della giustizia, di trascurare i suoi canonici, sacerdoti e chierici, di gravare i fedeli con spese soverchie nelle visite pastorali della diocesi. Le faccende si fecero così aspre che il cardinale Francesco Barberini il 22 giugno 1641 lo ammonì di evitare di scandalizzare i laici, sempre troppo attenti alle loro discordie. Oltretutto il tribunale era in uno stato miserabile. La situazione si trovava in questo stato di trambusto; ma i cardinali inquisitori, come si legge nelle istruzioni di incarico, erano certi che la prudenza di Pignatelli avrebbe saputo «ben tosto ridurla a quel segno che è necessario pel servizio di Dio». Gori era stato troppo zelante, ma era anche colpevole di un infortunio giudiziario. Egli infatti aveva condannato una quarantina di donne e di uomini per avere adorato il demonio durante la bollitura rituale di una creatura. In un altro processo Gori accusò due suore di relazioni col diavolo. Queste cause fecero scalpore a Malta e a Roma, ma la Congregazione del Sant'Uffizio era fiduciosa che il nuovo giudice avrebbe accertato la verità dei fatti. «E perché sono costì carcerate tante persone, et huomini e donne, fa di mestiere che Ella s'applichi al rintracciar la verità delle cause del preteso bollimento della creatura per darne ragguaglio». Egli avrebbe dovuto usare il massimo impegno perché, si legge, «non vi è diligenza anco straordinaria, che non sia ben spesa quando si tratta di far apparire che gli inquisiti nel Sant'Uffizio siano stati calunniosamente e denunziati e deposti, e la lor causa dai ministri del tribunale ingiustamente maneggiata» (cit. in CASSAR 1993).

Pignatelli non deluse i cardinali inquisitori. Egli riuscì a liberare gli accusati, e stabilì che erano stati imprigionati «con tanto poco fondamento, e con accuse campate in aria, e fantastiche illusioni». L'assessore del tribunale e l'avvocato dei poveri furono arrestati, e il 2 luglio 1648 gli accusati furono dichiarati innocenti. Tali processi furono solo due tra i tanti trattati da Pignatelli durante il suo breve inquisitorato. Le cause ammontano infatti a 209. Benché la maggior parte di esse concernesse casi di maleficio (51), vi erano anche crimini di apostasia all'Islam (36 casi), di mancata osservanza dell'astinenza nei giorni stabiliti dalla Chiesa (19 casi), di proposizioni ereticali o sospette (18 casi), di 'eresia' o protestantesimo (16 casi), di poligamia (11 casi), di bestemmia (7 casi), di sollecitazione da parte dai confessori (3 casi) e di abuso dei sacramenti (2 casi). Processi vi furono anche per la mancanza di rispetto verso le sacre immagini, l'invocazione al diavolo e il proselitismo di un ebreo. Con la sua prudenza Pignatelli riacquistò la fiducia dei maltesi, sebbene l'isola e l'incarico non gli piacessero e chiedesse continuamente di essere trasferito. Si lagnava infatti del clima nemico della sua salute, specie in estate. Tuttavia fu solo il 27 febbraio 1649 che Innocenzo X lo informò di essere stato promosso governatore di Viterbo e poi nunzio apostolico a Firenze (1652).

Dopo otto anni, fu mandato a Varsavia come nunzio per la Polonia. Nel 1668 fu la volta di Vienna, dove seppe farsi valere e mediare con la corte imperiale. Nel frattempo era stato eletto prima vescovo di Larissa e poi di Lecce, dove tuttavia delegò le

sue funzioni di pastore ai vicari e al clero locale. Nel 1673 fu nominato segretario della Congregazione dei Vescovi e dei Regolari e due anni dopo maestro di camera di papa Clemente X. Nel 1681 Innocenzo XI gli diede la sospirata porpora cardinalizia e nel 1684 lo incaricò della legazione di Bologna. Per breve tempo vescovo di Faenza, fu nominato arcivescovo di Napoli nel 1686 e in quella sede dovette affrontare la diffusione del quietismo (verso il quale il suo atteggiamento fu blando) e il processo contro gli 'ateisti', che causò una lunga frizione tra Madrid, la città e l'Inquisizione. Il 12 luglio 1691 fu eletto papa con il nome di Innocenzo XII grazie alla convergenza del partito spagnolo e 'devoto' contro il nome di Gregorio Barbarigo. Come pontefice varò l'anno dopo uno dei provvedimenti più celebri del papato seicentesco: la bolla contro il nepotismo (*Romanum decet Pontificem*, 22 giugno 1692). A Roma riorganizzò l'assistenza ospedaliera, inasprì la repressione della povertà, tentando anche una riforma più complessiva della giustizia con la soppressione di molti fori privilegiati e di vari tribunali minori secondo la linea già indicata da Giovanni Battista De Luca e con la costruzione di una sede unica: la Gran Curia Innocenziana a Monte Citorio, oggi palazzo della Camera dei Deputati della Repubblica italiana. Meno effetti ebbe il tentativo di arginare la crescita e il disordine del clero, secolare e regolare.

Negli anni del suo pontificato si riaccese la questione del giansenismo (messa provvisoriamente a tacere senza alcun inasprimento della condanna inquisitoriale grazie alle linea moderata del cardinale Girolamo Casanate) e quella dei riti cinesi, denunciati a Roma da Charles Maigrot nel 1693. Non si giunse tuttavia a nessuna condanna contro i gesuiti (non allora), mentre ebbe un esito la spinosa vicenda della *régale* e della *Dichiarazione dei quattro articoli del clero gallicano* che dal 1682 avevano diviso Roma e il Sant'Uffizio da un lato, Luigi XIV e l'episcopato francese dall'altro. Papa Innocenzo XII concesse alla Francia le nomine richieste.

Morì il 27 settembre del 1700, mentre infuriava la lotta per la successione degli estinti Asburgo di Spagna, che investì anche la *Suprema* e l'Inquisizione iberica.

(F. CIAPPARA)

Vedi anche

Ateisti; Casanate, Girolamo; De Luca, Giovan Battista; Gallicanesimo; Giansenismo; Gregorio Barbarigo, santo; Malta; Riti cinesi

Bibliografia

AGO 2000, AGO 2004, BONNICI 1973, BONNICI 1977, CASSAR 1993, DONATI 1986, ORCIBAL 1968, OSBAT 1974, PASTOR 1886-1933, PELLEGRINO 1994

Inquisitore - L'inquisitore fu una figura centrale nella repressione dei reati contro la fede in quanto rappresentante del papa, che gli delegava il proprio potere di giudicare i colpevoli di eresia. Sono fondamentali anche i suoi rapporti con i vescovi, che avevano l'autorità ordinaria di perseguire gli stessi reati nella propria diocesi e con le autorità secolari, che erano indispensabili al funzionamento dei tribunali della fede. Le funzioni, l'attività e i rapporti degli inquisitori con le autorità ecclesiastiche e civili mutarono nel tempo ed ebbero caratteristiche parzialmente diverse nei vari territori dove operarono. In questa voce si cercheranno di delineare sinteticamente alcuni degli aspetti più rilevanti della figura dell'inquisitore, in modo da offrire un quadro di riferimento generale entro cui collocare le notizie e informazioni al riguardo che sono presenti in molte voci del Dizionario, senza voler entrare nel dettaglio delle questioni e pretendere di proporre tutta la storia del sistema inquisitoriale dal medioevo a oggi.

Gli uffici medievali dell'Inquisizione

Poche e insicure sono le notizie sui primi inquisitori, prove-

nienti da scarsi documenti e da brevi accenni presenti in alcune cronache. Risale al 12 giugno 1227 la nomina papale a cercatori e persecutori di eretici di Conrad von Marburg e dei suoi collaboratori. Non si trattava di un tribunale itinerante, ma di un gruppo di giudici delegati che sollecitava i vescovi a fare processi e premeva sulle magistrature secolari per l'esecuzione delle sentenze. Fino ad allora avevano proceduto nei delitti contro la fede i vescovi e, durante la crociata contro i catari in Linguadoca, dei legati pontifici, quasi tutti cistercensi. Gregorio IX (1227-1241), pur continuando a sollecitare l'azione dei vescovi, decise di delegare sempre più ai frati domenicani il potere di agire come giudici speciali nei confronti degli eretici. Tra il 1231 e il 1238 nominò diversi inquisitori domenicani in Italia, in Francia, nel Regno di Aragona e in quello di Navarra. Più tardi Innocenzo IV (1243-1254) con la lettera *Cum super inquisitione* dell'8 giugno 1254 organizzò la rete inquisitoriale della Penisola italiana in otto distretti, che affidò in parte ai domenicani (Lombardia e Regno di Napoli) e in parte ai francescani (Marca Trevigiana, Romagna, Toscana, Marche, Umbria e Lazio). Molto scarsa e frammentaria risulta la documentazione superstita della loro azione. Notevole fu l'attività degli inquisitori in Linguadoca verso la metà del Duecento e oltre, della quale è rimasta invece una discreta documentazione. Inquisitori furono presenti in seguito anche in Inghilterra (per la repressione dei templari), in Polonia, in Portogallo e nei Paesi Bassi.

All'inizio la designazione degli inquisitori rimase teoricamente in mano ai papi, ma poco a poco questo potere fu lasciato ai superiori provinciali o locali degli Ordini mendicanti. Gli inquisitori non ebbero sempre rapporti facili con i vescovi, che si vedevano limitare e talvolta contrastare la propria autorità giurisdizionale e neppure con le autorità secolari, non di rado poco disposte ad eseguire i loro ordini, soprattutto nei primi tempi. I giudici della fede non frequentavano scuole particolari: generalmente si formavano nei normali *studia* dell'Ordine cui appartenevano, erano di solito maestri in Teologia e avevano una certa conoscenza del diritto canonico e civile. L'inquisitore costruiva la sua 'cultura' sul campo, cominciando talvolta come vicario e venendo quindi istruito e iniziato ai suoi compiti da colleghi già esperti. L'età minima richiesta per rivestire l'incarico, stabilita da Clemente V al Concilio di Vienne (1311-1312), era di quarant'anni. Lo stesso Concilio regolò i rapporti tra inquisitori e vescovi con le norme della *Multorum querela*. La situazione non sempre chiara riguardo alle nomine, alle giurisdizioni territoriali, alla competenza sui delitti contro la fede, ai limiti di intervento dei singoli inquisitori, ma soprattutto le scarse comunicazioni fra delegante e delegati, in pratica una certa mancanza di regole e di comportamenti omogenei, che dominò per quasi tutto il medioevo, mutò in parte tra il XV e il XVI secolo con la centralizzazione dei tribunali della fede che avvenne in Spagna, Portogallo e Italia.

Inquisizione spagnola e Inquisizione portoghese

Il 1 novembre 1478 Sisto IV (1471-1484) con la bolla *Exigit sinceræ devotionis affectus* fondò l'Inquisizione spagnola, autorizzando i sovrani di Spagna a nominare, ma eventualmente anche a revocare o sostituire, tre inquisitori per ogni città o diocesi del loro territorio. Cinque anni dopo fu istituita all'interno dell'Inquisizione spagnola una gerarchia che moderava il potere concesso precedentemente. A capo dell'istituzione fu nominato dal papa su proposta del re un inquisitore generale. Si formò un Consiglio generale centrale composto da tre, cinque o talvolta sette membri, che coordinavano i tribunali di distretto e nei quali nominavano da due a quattro inquisitori. Questi erano scelti, nella maggioranza dei casi, tra la piccola nobiltà: i giudici, in genere *letrados*, dovevano avere frequentato una delle università più prestigiose (Salamanca, Alcalá de Henares o Valladolid), terminati i loro studi in Diritto canonico e spesso anche civile nei sei *Collegios Mayores* e avere un'età di almeno quarant'anni, abbassata poi a trenta. Spesso iniziavano la carriera come procuratori fiscali

e potevano passare man mano nelle sedi più prestigiose e talvolta entrare nel Consiglio della Suprema Inquisizione o ottenere un vescovado. Le loro competenze nella sede di distretto pare fossero minori di quelle dei loro pari grado operanti nell'Inquisizione romana e venivano regolate dalle istruzioni della *Suprema* emanate sin dai primi anni di attività del tribunale iberico. Non ci furono praticamente rapporti tra gli inquisitori e i vescovi nella gestione del tribunale. Gli inquisitori normalmente risiedevano nella città principale e, a partire dall'inizio del Cinquecento, ogni anno dovevano effettuare la visita del distretto, pratica fortemente ridotta alla fine del secolo e nel primo Seicento. Essi si servivano stabilmente di commissari dislocati sul territorio per raccogliere informazioni e denunce e svolgere altre mansioni, con l'ausilio di vario personale e dei familiari.

Con la bolla *Cum ad nihil magis* emessa il 23 maggio 1536 da Paolo III (1534-1549) ebbe origine anche l'Inquisizione portoghese. In essa il papa nominava tre vescovi (di Ceuta, di Coimbra e di Lamego) come inquisitori generali e concedeva al re portoghese la nomina di un quarto, scelto fra i vescovi, i religiosi o il clero secolare, laureato in Teologia o in Diritto canonico. In realtà, a guidare il tribunale fu sempre un inquisitore generale soltanto, secondo un sistema che fu ufficializzato nel 1547 dalla bolla *Meditatio cordis*, che segnò la fine della fase di fondazione del Sant'Uffizio. La situazione degli inquisitori dei tre tribunali del regno (Coimbra, Évora e Lisbona), molti dei quali formati in Diritto canonico, fu regolata da istruzioni simili a quelle dell'Inquisizione spagnola. A Goa, invece, dove fu attivo l'unico tribunale extraeuropeo, fu consistente anche il reclutamento di regolari. Anche nell'Inquisizione portoghese ebbero luogo le visite del distretto tra metà Cinquecento e metà Seicento, ordinate dal Consiglio generale.

Inquisizione romana

Con la bolla *Licet ab initio* del 21 luglio 1542 Paolo III decise di accentrare a Roma il controllo della repressione dell'eresia protestante diffusa tra parecchi alti prelati e nelle diocesi italiane e organizzò la Congregazione del Sant'Uffizio, la cui giurisdizione avrebbe dovuto ricoprire tutta la cristianità con l'esclusione dei territori spagnoli e portoghesi, ma di fatto si limitò all'Italia e a poche altre zone. Il papa nominò una commissione di sei cardinali inquisitori, cui attribuì i più ampi poteri, annullando ogni esenzione e privilegio. I cardinali delegavano i loro poteri a dei frati domenicani o francescani laureati in Teologia ed esperti in Diritto canonico, di età superiore ai trent'anni, scelti all'inizio dai superiori dei loro Ordini. Nei decenni successivi la nomina degli inquisitori venne sottratta lentamente ai superiori degli Ordini e fu effettuata direttamente dalla Congregazione, anche se probabilmente gli Ordini fornivano i nominativi di coloro che ritenevano più adeguati a tale compito. Nella maggioranza delle sedi locali gli inquisitori erano domenicani, mentre erano minori conventuali nel Granducato di Toscana e nella provincia del Santo nella Repubblica di Venezia (con l'eccezione della città di Venezia dal 1560 in poi). A Malta erano invece ecclesiastici secolari, che ricoprivano contemporaneamente l'incarico di nunzio apostolico. Come durante il medioevo, gli inquisitori non frequentavano scuole particolari, ma imparavano il loro mestiere sul campo, talvolta iniziando la carriera in qualità di vicari, ma ciò non rappresentava una regola. Una volta eletti, veniva loro consegnata una patente da parte dalla Congregazione, raggiungevano la sede loro assegnata, pubblicavano in genere un editto di fede e iniziavano l'attività. Nei primi quarant'anni di funzionamento del Sant'Uffizio romano gli inquisitori non godettero generalmente di effettiva autonomia giuridica, dato che nei casi finora studiati in modo sistematico i vescovi o i loro vicari influenzarono più di quanto avrebbero fatto dopo l'opera del tribunale. Sul piano economico e logistico, gli inquisitori all'inizio dipendevano dal convento che li ospitava e dagli ordinari, che fornivano i luoghi dove celebrare i processi, i cancellieri per redigere gli atti processuali, come pure i messi giurati e la polizia per

eseguire le citazioni, le perquisizioni e gli arresti. Ugualmente di proprietà vescovile o conventuale furono nei primi tempi le carceri, che cominciarono poi a essere costruite dagli inquisitori con i propri fondi. Per tutta l'età moderna non mancarono i conflitti con le sedi conventuali, perché gli inquisitori (che a volte erano anche priori) suscitavano la gelosia degli altri frati del chiostro, occupavano locali spesso spaziosi e godevano di ampie eccezioni al rispetto della regola. Altri conflitti con i poteri civili vennero innescati dalla presenza di familiari e patentati.

Solo con i papati di Pio V (1566-1572) e del successore Gregorio XIII (1572-1585) gli inquisitori iniziarono a godere di entrate proprie che, negli anni, portarono anche a una parità effettiva fra i due giudici di fede (ordinario e delegato) nell'attività giudiziaria. Pio V infatti dotò di una pensione perpetua almeno le sedi di Alessandria, Bergamo, Bologna, Brescia, Ceneda, Cremona, Faenza, Genova, Mantova, Milano, Novara, Parma, Pavia, Pisa, Vercelli, Verona. Gregorio XIII garantì delle entrate fisse derivanti da pensioni agli uffici di Belluno, Capodistria, Faenza, Padova e Rimini, mentre concesse dei benefici alle sedi di Alessandria, Asti, Bergamo, Firenze, Novara, Udine e Vicenza. Negli anni successivi il papato continuò ad assegnare sia pensioni sia benefici. Alla fine del Cinquecento gli inquisitori locali erano finanziariamente autonomi, ma il tribunale continuò a essere composto e gestito da due giudici, l'inquisitore e l'ordinario, che decidevano assieme quali denunce dovevano trasformarsi in processi informativi, quali processi informativi in processi formali, decretavano il modo di condurre le cause, l'eventuale comminazione della tortura e stabilivano la sentenza con le relative pene. Nei primi decenni di funzionamento del Sacro Tribunale gli inquisitori furono molto probabilmente mobili sul territorio della loro giurisdizione. Solo nel corso del primo Seicento pare che essi assumessero le funzioni prevalenti che il diritto assegnava loro nella repressione dell'eresia rispetto all'autorità dei vescovi, cominciarono a nominare dei propri vicari foranei nei paesi più importanti e a risiedere più stabilmente nella città principale del territorio loro assegnato.

Gli inquisitori non avevano obblighi procedurali se non quelli dovuti alla prassi e alle disposizioni inviate per lettera dalla Congregazione nei casi particolari: non esisteva infatti nessuna istruzione organica e neppure un manuale ufficialmente avallato, ma solo dei testi giuridici più o meno autorevoli e delle raccolte di ordini impartiti dalla Congregazione in seguito a richieste dei singoli inquisitori. Sui poteri, compiti e privilegi dell'inquisitore e sulle sue relazioni con il vescovo, i commissari del Sant'Uffizio, i superiori dell'Ordine, le autorità secolari, i propri vicari, consultori, notai ecc., danno indicazioni quasi tutti i manuali, come ad esempio quello di Cesare Carena nel *Titulus quintus. De apostolicis inquisitoribus*, dove in 112 paragrafi viene trattata sia l'Inquisizione romana sia quella spagnola. Come risulta da studi fatti sulla documentazione archivistica, nella conduzione del processo formale i giudici della fede seguivano diversi modelli di interrogatorio: uno molto ridotto per i testimoni, normalmente uno semplice per gli imputati, inteso a verificare gli indizi già emersi, più raramente uno complesso e approfondito per gli imputati, con la proposta di nuovi argomenti. Nelle procedure sommarie, pare molto utilizzate nel Sei e Settecento, in teoria non ci dovrebbero essere state domande, se non per facilitare la confessione volontaria dell'imputato e fargli rivelare i complici.

Gli inquisitori locali comunicavano alla Congregazione, attraverso le lettere, i casi più rilevanti o difficili, e ricevevano da parte del cardinale segretario indicazioni e ordini stabiliti dai cardinali inquisitori e talvolta dal papa nelle sedute del mercoledì e del giovedì. Quanto funzionasse la centralizzazione dei controlli è un problema ancora discusso e in fase di revisione, perché in realtà ci sono ancora pochi studi sistematici condotti contemporaneamente sui processi e sulle lettere. Gli inquisitori inoltre erano soggetti al controllo da parte della Congregazione non solo sul piano procedurale, ma anche su quello finanziario: dovevano infatti inviare ogni anno

una relazione dello stato economico del loro ufficio, con tanto di inventario, comprendente i costi e i ricavi relativi all'anno solare precedente. Ci furono comunque degli sforzi da parte della Congregazione per omogeneizzare i comportamenti degli uffici periferici, in cui talvolta i giudici si macchiarono di abusi procedurali o di corruzione: nel 1578 per esempio fu inviata una importante lettera circolare, *Ordini generali quali si devono osservare inviolabilmente da tutti l'inquisitori, ufficiali fiscali et notari nelle cause del Sant'Uffizio sotto pena della privazione degli uffici et d'altre pene ad arbitrio dell'illustrissimi e reverendissimi signori cardinali generali inquisitori*, in cui furono uniformate le spese processuali a carico del Sant'Uffizio periferico e quelle a carico degli imputati. Nel 1611 fu inviata un'altra circolare contenente gli *Ordini da osservarsi dagli inquisitori*: si trattava di disposizioni concernenti i comportamenti che i giudici dovevano assumere nel periodo in cui ricoprivano l'incarico. L'ufficio non aveva una scadenza prefissata e gli inquisitori più meritevoli agli occhi di Roma potevano essere promossi in sedi più prestigiose, a capo di una diocesi, in incarichi di Curia, nella rete delle nunziature, nella stessa Congregazione. Carriere particolarmente brillanti ebbero gli inquisitori di Malta. Vi furono anche figure di giudici della fede che ascesero fino al papato: il primo fu Marcello Cervini (Marcello II, 1555), ma i più famosi furono Gian Pietro Carafa (Paolo IV, 1555-1559), Michele Ghislieri (Pio V, 1566-1572) e Felice Peretti (Sisto V, 1585-1590). In seguito una notevole parte dei papi provennero dalle file dell'Inquisizione o dell'Indice fino alla metà del Settecento, e in alcuni casi anche oltre: Urbano VII Castagna (1590), Innocenzo IX Facchinetti (1591), Paolo V Borghese (1605-1621), Innocenzo X Pamphili (1644-1655), Alessandro VII Chigi (1655-1667), Clemente X Altieri (1670-1676), Alessandro VIII Ottoboni (1689-1691), Innocenzo XII Pignatelli (1691-1700), Clemente XI Albani (1700-1721), Clemente XII Corsini (1730-1740), Clemente XIV Ganganelli (1769-1774), Pio VIII Castiglioni (1829-1830), Gregorio XVI Cappellari (1831-1846), Benedetto XVI Ratzinger, in precedenza prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede (2005-vivente nel 2010).

Con l'abolizione delle tre Inquisizioni moderne alla fine del Settecento e nei primi decenni dell'Ottocento gli inquisitori locali scomparvero, eccetto che nello Stato pontificio, dove furono nominati fino al 1880 anche dopo il passaggio al Regno d'Italia. L'attività di controllo del dissenso religioso non fu generalmente ripresa dai vescovi, ma venne svolta per tutto il mondo cattolico dalla Congregazione del Sant'Uffizio, che assunse ufficialmente questo nome nel 1908 e venne riformata nel 1911. Alla fine del Concilio ecumenico Vaticano II, con il *motu proprio Integrae servandae* di Paolo VI del 7 dicembre 1965, è stata trasformata nella Congregazione per la Dottrina della Fede, con propri scopi, procedure e strutture. La Congregazione comprende tre sezioni: dottrinale, disciplinare e matrimoniale, è diretta dal prefetto, coadiuvato dal segretario, dal sottosegretario e dal promotore di giustizia ed è attualmente costituita da 23 cardinali, arcivescovi e vescovi di 14 nazionalità, assistita da 33 consultori e fatta funzionare da 37 vari ufficiali stabili (nel 2009).

(A. DEL COL)

Vedi anche

Bolle e documenti papali; Commissario del Sant'Uffizio, Italia; Commissario del Sant'Uffizio, Portogallo; Commissario del Sant'Uffizio, Spagna; Concilio di Vienne; Congregazione del Sant'Uffizio; Congregazione per la Dottrina della Fede; Conrad von Marburg; Editto; Familiari, Italia; Familiari, Portogallo; Familiari, Spagna; Fonti inquisitoriali; Inquisitori di distretto, Spagna; Inquisitori generali, Portogallo; Inquisitori generali, Spagna; Inquisizione medievale; Inquisizione portoghese; Inquisizione romana; Inquisizione spagnola; Istruzioni spagnole; Lettere circolari; Lettere degli inquisitori; Malta; Ordini religiosi; Paolo IV, papa; Pio V, papa; Processo; *Relaciones de causas*; Sisto V, papa; Struttura economica: Inquisizione portoghese; Struttura economica:

Inquisizione romana; Struttura economica: Inquisizione spagnola; Tribunali secolari; Vescovi, Italia; Vescovi, Portogallo; Vescovi, Spagna; Vicariati; Visite inquisitoriali

Fonti

AAUd, *Sant'Ufficio*, b. 59 (=1336), 14 giugno 1578 (*Ordini generali quali si devono osservare inviolabilmente*); b. 83 (=1360), fasc. E 7, 1611 (*Ordini da osservarsi dagli inquisitori*)

Bibliografia

BENEDETTI 2008, BETHENCOURT 1994, CARENA 1641, DEDIEU 1989, DEL COL 2006, MAISONNEUVE 1960, MARCOCCI 2004, PASTORE 2003, PÉREZ VILLANUEVA-ESCANDELL BONET 1984-2000, TEDESCHI 1991, TEDESCHI 1996

Inquisitori di distretto, Spagna - L'Inquisizione spagnola, come quella portoghese dopo, fu organizzata territorialmente in distretti stabili che costituirono le entità amministrative proprie dell'istituzione e si distinsero dalle sedi della futura Inquisizione romana e da quelle medievali, che ebbero carattere più fluido. Tale struttura rifletteva la stretta alleanza tra Chiesa e monarchia di cui il tribunale fu il terminale periferico. Dopo un iniziale periodo ancora confuso, i distretti presero conformazione stabile intorno al 1526. La lista che segue dà conto del luogo di residenza e della data di fondazione: Galizia (Santiago de Compostela, 1520/1561/1574), Valladolid (1488), Toledo (1483), Cuenca (1489/1510), Extremadura (Llerena, 1485), Córdoba (1482), Siviglia (1480), Granada (1526), Murcia (1488), Inquisizione di Corte (Madrid, 1621/1638/1648). Il *Consejo* gestiva tali distretti per mezzo del *Secretariado de Castilla*. Invece i distretti di Logroño/Calahorra (1489/1513/1522), Zaragoza (1482), Catalogna (Barcellona, 1488), Valencia (1481), Baleari (Palma de Mallorca, 1488), Canarie (1524/1566), Sardegna (Cagliari, ?), Sicilia (Palermo, ?), Lima (1570), Cartagena de Indias (1610) e Messico (1570, da cui dipendevano le Filippine), erano gestiti tramite il *Secretariado de Aragona*. La dimensione del distretto era molto variabile ed era compresa entro i pochi chilometri di Madrid e i tanti di Lima e del Messico, passando per i 90.000 di Valladolid, i 30.000 di Barcellona, Galizia e Valencia, i 25.000 di Sicilia e Sardegna. I distretti furono modellati in principio sulla rete dei vescovati, secondo una prassi che risaliva all'Inquisizione medievale. Dalla metà del XVI secolo tuttavia l'Inquisizione spagnola si rese autonoma dalla geografia diocesana e fece nascere una propria ripartizione fondata sulla facilità di accesso dalla capitale; una logica seguita più tardi anche dai tribunali secolari.

Ciascuna sede era controllata dall'inquisitore generale ed era dotata di mezzi e di un corpo di funzionari, costituendo un'unità finanziaria. Tuttavia la dote e le rendite di ciascun tribunale variarono molto, specie dopo il Cinquecento; tanto che nel XVII e XVIII secolo i problemi economici si fecero sentire diversamente a seconda del distretto e quelli più ricchi si presero carico di mantenere i giudici dei tribunali più poveri; una pratica che suscitò diversi problemi di lettura della documentazione storica. I funzionari erano da quindici a trenta, contando anche coloro che servivano temporaneamente: ne facevano parte da due a quattro giudici della fede e un procuratore fiscale. Il tribunale inoltre era organizzato in due sezioni: una che si occupava dei processi e una dei beni confiscati. Il tribunale locale aveva inoltre a suo servizio, fuori sede, commissari, notai e familiari. Contrariamente a quanto si è pensato a lungo l'impatto di un tribunale sul territorio del distretto fu parziale; certo minore, in termini quantitativi, rispetto a quello che poté avere un tribunale civile. In poche parole, gli inquisitori ebbero una scarsa presa diretta sul territorio affidato alle loro cure. Ma va rilevato che i gruppi oggetto della loro attenzione erano circoscritti (si perseguivano soltanto quanti turbavano la retta fede); e che, se messa in relazione con l'attività

dei parroci, dei vescovi e delle élites locali, la presenza dei giudici della fede nei distretti impresso un profondo cambiamento alle abitudini sociali nel loro complesso; e ciò in vaste regioni della Spagna.

In prima istanza gli inquisitori istruivano e chiudevano i processi da soli, con riserva di controllo da parte della *Suprema*, che poteva avocare a sé una causa. I giudici sceglievano i loro familiari, notai e commissari e il personale addetto alla gestione tecnica della sede. Inquisitori, procuratori fiscali, cancellieri, ufficiali, consultori, qualificatori, *alguaciles*, erano scelti invece dal *Consejo* e dall'inquisitore generale. Oltre che con la scelta degli uomini, il controllo centrale si esercitava attraverso l'emanazione di istruzioni; tramite una corrispondenza quasi continua e di efficacia variabile secondo la distanza; con l'esame *a posteriori* dei processi, dopo un ricorso degli accusati o delle loro famiglie; con le *relaciones de causas* che i tribunali inviavano annualmente al *Consejo*; in via sistematica, quando veniva comminata una sentenza di morte; e in forma di ispezione con le visite del tribunale. Tale controllo si fece sempre più stretto nel corso del tempo, e quando un processo chiamava in causa questioni politiche e religiose di grande rilievo (si pensi al caso di Bartolomé Carranza nel Cinquecento) veniva gestito direttamente dalla *Suprema* o affidato a uno o più tribunali di distretto sotto il controllo del *Consejo*, senza che il distretto potesse agire autonomamente. Il controllo della stampa spettò sempre alle autorità centrali. Nel Settecento tutte le sentenze in materia di fede divennero di esclusiva competenza della *Suprema*, alla quale i tribunali di distretto trasmettevano le necessarie informazioni e il *dossier* sul caso. Tale evoluzione corrispose senz'altro a una nuova pratica inquisitoria, più informale e simile a quella dell'Inquisizione romana in Italia, e a una strategia ormai difensiva messa in campo da un tribunale che perdeva gli appoggi politici e sociali e tentava di evitare ogni motivo di attrito e di scandalo attraverso un severo controllo delle sue istanze periferiche. E tuttavia i distretti conservarono anche allora un'autonomia e una specificità considerevoli, anche se variabili secondo il contesto territoriale. Le sedi, del resto, costituivano il terminale con il quale il tribunale si radicava nella società e gli inquisitori di distretto mantenevano spesso stretti rapporti con le autorità politiche territoriali. Si trattava di rapporti necessari alla vita del tribunale, ma difficili da controllare da parte delle istanze centrali.

Gli inquisitori incaricati dei distretti furono il perno dell'Inquisizione spagnola almeno fino alla metà del XVII secolo e salvo eccezioni rarissime, e concentrate nei primi anni di vita del tribunale, erano sacerdoti secolari. Avevano tutti una formazione universitaria, identica a quella dei giudici delle corti civili di seconda istanza: si trattava dunque di laureati in Diritto canonico, e spesso anche in Diritto civile, raramente in Teologia. Sovente avevano insegnato e fino all'età di circa trent'anni ignoravano se avrebbero fatto carriera nell'ambito della giustizia civile, del governo episcopale o dell'Inquisizione. L'occasione decideva il loro destino più della scelta consapevole. Una volta destinati al Sant'Ufficio, venivano nominati e promossi dall'inquisitore generale, di cui erano i delegati, su proposta del *Consejo*. Il re veniva consultato in precedenza attraverso l'intermediazione del suo confessore, membro di diritto della *Suprema*. Come in tutte le nomine dell'epoca, raccomandazioni e appoggi esterni giocavano un ruolo fondamentale. Gli inquisitori generali, in particolare, usarono ampiamente il loro potere per collocare membri della loro famiglia o clientela. Divenuti inquisitori, facevano carriera e il *cursus honorum* appare la loro ansia principale poiché occupava generalmente la parte preponderante della loro vita professionale dopo l'ingresso nell'Inquisizione. Passavano infatti da un tribunale all'altro secondo un percorso molto simile a quello dei giudici secolari delle *Reales Audiencias*: da un tribunale minore – Baleari, Galizia, Extremadura – a un tribunale intermedio – Córdoba, Granada, Siviglia – per finire in un tribunale superiore – Valladolid fino al 1560; più tardi Toledo; l'Inquisizione di Corte (Madrid)

dopo il 1650. Le carriere nei distretti non erano tuttavia che una tappa verso il *Consejo* o, ricompensa suprema, per un vescovato. Tuttavia a quella meta giungeva solo una parte di loro, fra un quinto e un quarto circa. Il carattere ben delineato dei percorsi, attivo dalla prima metà del XVI secolo, si accentuò poi con il passare del tempo; e in quella scala di avanzamenti furono integrati progressivamente anche i procuratori fiscali; anzi, tale incarico divenne la prima tappa della carriera inquisitoriale vera e propria. I salari erano mediocri, nonostante i compensi supplementari, gli *aides de coût* e un assegno per l'alloggio. Per di più nei frequenti periodi di vacche magre da cui i tribunali erano afflitti erano corrisposti irregolarmente. Li completavano gli emolumenti per altri incarichi – presidenza del tribunale dei beni confiscati, amministrazione di fondi lasciati al tribunale –, i ricavi da benefici ecclesiastici, i beni personali o, nei casi più fortunati, le rendite attribuite dal patronato reale.

A giudicare dai regolamenti che lo vincolavano, l'inquisitore di distretto non aveva quasi alcun margine di manovra. Ma si tratta di una falsa impressione. Per mezzo della scelta dei familiari, soggetta alla sua discrezione, attraverso l'uso giudiziario del suo potere di intraprendere o meno un'azione legale, per il fatto che il governo reale se ne serviva come canale di informazione sugli attori della società locale, l'inquisitore aveva ampi mezzi per crearsi una clientela fedele, la cui esistenza era d'altronde indispensabile al funzionamento del tribunale. La capacità di gestire le reti di relazioni, di amministrare il capitale sociale, di mobilitare le solidarietà e le tensioni che attraversavano la società locale erano a tutti gli effetti essenziali al successo della sua missione. Dietro alla rigidità dei regolamenti, l'efficacia dell'Inquisizione dipendeva infatti dalla capacità del suo mediatore nel distretto, che sapeva di doversi dotare di necessari appoggi. Quello giudiziario in senso stretto non era che uno dei suoi compiti. Il nodo relazionale, aspetto ancora poco conosciuto, occupava una parte cospicua del suo tempo. In quest'ambito egli veniva spesso ostacolato da rivalità che lo contrapponevano ai colleghi inquisitori dello stesso tribunale – la collegialità era un modo di limitare l'autonomia ed era espressamente prevista perché avvenisse il controllo reciproco — ed era tentato di indirizzare a proprio profitto il potere affidato nelle sue mani. Come ogni notabile, del resto, era obbligato a mantenere un alto tenore di vita e aveva il dovere di favorire la carriera di giovani parenti, che chiamava presso di sé come assistenti, segretari o familiari. In base alla legge un inquisitore, come tutti i giudici reali, non poteva essere originario del distretto in cui esercitava la sua carica (ci furono comunque numerose eccezioni) e doveva soddisfare alle condizioni fissate dal diritto canonico per l'incarico.

Ultimo e fondamentale aspetto della questione: gli inquisitori erano nelle mani del re. Le loro prospettive di carriera infatti passavano tutte attraverso la scelta del monarca – grandi benefici, *Consejos*, vescovati. I giudici della fede erano gli strumenti attraverso i quali il sovrano controllava il tribunale, e questo spiega perché non erano reclutati fra il clero regolare, troppo indipendente per via del suo *status*. Infine, originari dello stesso ambiente *letrado* dei giudici degli alti tribunali civili e dotati di uno *status* simile, è naturale che nel XVIII secolo gli inquisitori abbiano dimostrato verso le riforme dei Borboni le stesse reticenze dei magistrati secolari. Rompendo a profitto del re l'equilibrio tra Chiesa e Stato, le riforme corrodevano il contesto indispensabile all'esistenza dell'Inquisizione.

(J.-P. DEDIEU)

Vedi anche

Carranza, Bartolomé de; Commissario del Sant'Uffizio, Spagna; Familiari, Spagna; Fiscale; Inquisitori generali, Spagna; Inquisizione spagnola; Istruzioni spagnole; Lettere circolari; Qualificatore, Inquisizioni iberiche; *Relaciones de causas*; *Suprema*; Struttura economica; Inquisizione spagnola; Visite inquisitoriali

Bibliografia

CARO BAROJA 1968, DEDIEU 1989, LÓPEZ VELA 1993(a), MILLAR CARVACHO 2004, PRADO MOURA 1995

Inquisitori generali, Portogallo - Ancora priva di un adeguato studio d'insieme, la potente figura dell'inquisitore generale caratterizzò la vita religiosa e politica del Regno di Portogallo dalla metà del Cinquecento al primo Ottocento (BETHENCOURT 2000a: 108-112). Suprema autorità del tribunale della fede lusitano, i tratti fondamentali della carica si andarono definendo nel tempo, attraverso passaggi normativi, ma anche grazie alle nuove prassi imposte dagli inquisitori generali che via via si succedettero (18 in tutto).

Durante i primi anni di attività del Sant'Uffizio, fu impiegato soprattutto il titolo di 'inquisitore maggiore', ma la dicitura 'inquisitore generale' si affermò già durante la fase iniziale di governo dell'infante Enrico (1539-1579). Fu sotto quest'ultimo che la funzione assunse una fisionomia stabile. Quando ascese alla guida dell'Inquisizione, l'esatto contenuto dei suoi poteri non era ancora chiaro, mentre il prestigio della carica era in parte appannato per la condotta del predecessore e primo inquisitore generale, frate Diogo da Silva (1536-1539), un francescano che si era mostrato poco saldo nella gestione del tribunale fino a spingersi a rassegnare le dimissioni di sua volontà. Confessore del re e vescovo di Ceuta, Silva era stato la scelta del re Giovanni III già nel 1531, quando il sovrano portoghese ottenne la prima bolla di fondazione dell'Inquisizione, priva di effettive conseguenze. Per mezzo di quella costituzione, la *Cum ad nihil magis* (SIMONSOHN 1988-1991: IV, 1828-1830), Silva ricevette la commissione apostolica che lo autorizzava a emettere sentenze di condanna e assoluzioni per il reato di eresia, a intromettersi nelle cause già aperte dai vescovi (allora attivi in materia) e a delegare i suoi poteri ad altri chierici ritenuti idonei. Sebbene non nascondesse segnali di insofferenza per la nuova funzione, tanto che alla fine del 1532 a corte circolava il nome di Fernando Meneses Coutinho e Vasconcelos, vescovo di Lamego, come suo possibile sostituto (VIAUD 2001: 593), nel 1536 Silva fu confermato alla guida del Sant'Uffizio. La nuova bolla di fondazione, che portava lo stesso nome della prima, prevede però che fosse affiancato da altri tre inquisitori (SIMONSOHN 1988-1991: IV, 2028-2032). Due di loro erano indicati per nome – il vescovo di Lamego, Coutinho e Vasconcelos, e il vescovo di Coimbra, Jorge de Almeida, il prelato più anziano del regno –, mentre la scelta del terzo era lasciata al sovrano. Maria José Tavares ha ipotizzato che l'incaricato sia stato João de Melo e Castro, (solerte inquisitore sin dal 1536), ma la notizia non è provata (TAVARES 1987: 153). In realtà, tali nomine ebbero solo carattere formale. L'intera organizzazione del nuovo tribunale fu diretta da Silva e da un proto-Consiglio Generale, la cui creazione era prescritta dalla bolla stessa («*Consilium Generale ipsius Inquisitionis per vos auctoritate nostra constituendum*»). Oltre al governo collegiale dei quattro inquisitori, essa riconosceva loro anche la facoltà di emettere sentenze definitive, d'intesa con il Consiglio Generale (il rapporto gerarchico fra i due poteri, però, non era del tutto chiaro), nei casi di appello.

L'avvento di Enrico, in un primo periodo contrastato da Roma, rafforzò ulteriormente il vincolo fra la Corona e il tribunale della fede, ma non mancarono i momenti di contrasto, dovuti proprio alla spiccata personalità del cardinale infante (dal 1545, infatti, ottenne anche la porpora). Nel 1547 la bolla *Meditatio cordis* (SIMONSOHN 1988-1991: VI, 2595-2599), con cui si chiuse la fase fondativa dell'Inquisizione, riconobbe pieni poteri al solo Enrico («*moderni generali inquisitori*»), dichiarando formalmente decaduta qualsiasi «*constitutionem et deputationem in inquisitores de Combriensi et Lamacensi ac Septensi episcopis factas*», ufficialmente mai revocate fino ad allora dalla Sede Apostolica. Sotto la lunga guida del principe, l'accentramento istituzionale all'in-

terno del Sant'Uffizio fu accompagnato da un progressivo accumulo di cariche pubbliche da parte dell'inquisitore generale, che andò sempre più imponendo la propria figura di uomo politico e di Chiesa (prima arcivescovo di Braga, alternò poi la dignità di arcivescovo di Évora e di Lisboa). Enrico intese fare dell'Inquisizione il principale strumento di un disegno che mirava alla costruzione di un regno dalla compatta identità cattolica, rafforzando in modo straordinario i poteri del tribunale, sebbene il loro impiego restasse subordinato comunque alla sua delega. Le funzioni dell'inquisitore generale furono così definite negli anni a partire dalle nuove norme previste dal Regolamento del Sant'Uffizio del 1552 (BAIÃO 1920: doc. 31). Alla sua autorità erano ricondotte le decisioni circa i processi più delicati, i sospetti sollevati contro gli inquisitori e soprattutto gli appelli contro le sentenze emesse, su cui non si intendeva più accettare le ingerenze di Roma (anche a tale scopo, nel 1553 Enrico ottenne di essere nominato legato apostolico, risolvendo il problema della concorrenza dei nunzi).

All'inizio degli anni Sessanta, quando il cardinale infante era sempre più prossimo al governo del regno a causa della minore età del re Sebastiano (avrebbe assunto la reggenza dal 1562 al 1568), l'Inquisizione ottenne importanti concessioni in materia di permessi di lettura (1560) e soprattutto la facoltà di invocare qualsiasi causa di eresia pendente davanti alle altre corti ecclesiastiche, a cominciare dai tribunali diocesani (breve *Cum audiamus*, 1561). L'uso di tali poteri da parte degli inquisitori era tuttavia legato, sul piano formale, alla procura di Enrico, una scelta forse non estranea all'insofferenza che alcuni vescovi mostravano nei confronti dell'autorità e delle procedure di giudici della fede spesso più giovani e meno preparati di loro (MARCOCCI 2004: 166-170). Il cardinale infante, in ogni caso, tirò dritto, forte di una generale egemonia sulla vita istituzionale del regno, che trova conferme anche nel Regolamento del Consiglio Generale del 1570 (BAIÃO 1920: doc. 10), promulgato per dare norme certe a un organo riconosciuto in via ufficiale solo l'anno prima (ma tenuto da subito a riunirsi nel luogo dove risiedeva l'inquisitore generale, che ne era il presidente, §§ 1-2, 4). Vi si chiarì anche per la prima volta la procedura di nomina e di insediamento della massima carica dell'Inquisizione: «Quando Sua Santità crea un nuovo inquisitore generale, indicato in precedenza da Sua Altezza, dopo aver presentato il suo atto di nomina in Consiglio ed essere stato ammesso, egli spedisce subito lettere a tutti i tribunali del Sant'Uffizio, informandoli della sua nomina, ordinando a tutti gli inquisitori e ufficiali che continuino a svolgere la loro funzione, nel quale li confermerà se lo riterrà servizio di Dio» (§ 5). Nello stesso capitolo si stabiliva che «durante la vacanza della carica di inquisitore generale, il Consiglio governerà e provvederà a tutto come farebbe un inquisitore generale». Il Regolamento insisteva poi sulla stretta collaborazione tra le due supreme autorità del tribunale della fede, pur glissando sul modo di risolvere eventuali conflitti o sovrapposizioni (assai rari, del resto, dal momento che la scelta dei deputati del Consiglio spettò sempre all'inquisitore generale). Circa la preminenza di quest'ultimo sull'organo centrale del Sant'Uffizio non possono dunque sussistere dubbi (§ 36).

Le ratifiche contenute nel Regolamento del 1570 si collocano nel cuore di una fase di allargamento del raggio di azione del tribunale della fede, che in quegli anni estese la sua giurisdizione alla sodomia e alla sollecitazione (in questo secondo caso, però, ne sortì un duro scontro con Roma che negò all'Inquisizione competenze in materia), riuscì a iniziare ad applicare la pena della confisca dei beni e promulgò una severa legislazione anti-*conversos*. Nonostante alcuni contrasti con la Corona (1548, 1558), che tornarono a verificarsi anche negli anni Settanta quando il re decise in autonomia di concedere una nuova esenzione dalle confische ai nuovi cristiani, l'epoca in cui fu inquisitore generale Enrico fu contrassegnata da una profonda intesa fra il trono e il Sant'Uffizio, rafforzata dal breve periodo in cui il cardinale infante si trovò addirittura a succedere alla carica di re (1578-1580), a seguito della prematura

scomparsa di Sebastiano, morto senza prole. Alla turbolenta fase in cui ricoprì la carica l'arcivescovo di Lisbona, Jorge de Almeida (1578/9-1585), un uomo che aveva fatto carriera all'ombra di Enrico, seguì l'elezione a inquisitore generale del cardinale Alberto, arciduca d'Austria, che deteneva al contempo il titolo di viceré (dal 1580, infatti, aveva ereditato la Corona di Portogallo Filippo II di Spagna). Si ribadiva così la tendenza a una marcata sovrapposizione fra potere politico e potere religioso nella figura dell'inquisitore generale. La scelta di Alberto, inoltre, fu convalidata dalla bolla di nomina *Inter alias curas* (1586), che accordò all'inquisitore generale l'autorità per sottoporre a processo con l'accusa di eresia qualsiasi religioso, quale che fosse la sua carica (inclusi vescovi e cardinale). Il progetto di pieno assoggettamento del clero lusitano all'Inquisizione inseguito da Enrico sembrava ormai vicino a realizzarsi. Le intenzioni di Alberto furono confermate da un'istruzione, volta a limitare le facoltà episcopali, emessa nel 1592, l'anno prima di lasciare il regno, quando cedette il posto ad António de Matos Noronha, vescovo di Elvas. Questi guidò inizialmente il Sant'Uffizio con la dignità di presidente del Consiglio Generale, fino ad assumere nel 1596 la carica di inquisitore generale. Anche Noronha era uomo di confidenza del potere castigliano, che aveva mire sempre meno celate sul tribunale della fede lusitano. Durante la sua carriera, il vescovo di Elvas aveva servito anche nelle fila dell'Inquisizione di Toledo e – caso unico – sedette come deputato prima nella *Suprema* spagnola, poi nel Consiglio Generale portoghese (dal 1592). Noronha fu tra i pochissimi inquisitori generali di Portogallo che, oltre a dare garanzie sul piano politico, aveva alle spalle anche una concreta esperienza inquisitoriale, sebbene limitata alle sfere più elevate (un profilo simile avrebbe avuto Manuel de Meneses, eletto nel Consiglio Generale nel 1569 e designato come successore di Enrico, se non fosse morto a Ksar El-Kebir nel 1578 al seguito del re Sebastiano). Durante il suo governo, Noronha si trovò a dover affrontare l'avvio della grande campagna polemica che avrebbe poi investito le procedure del Sant'Uffizio portoghese per tutto il Seicento, nonché l'intensa attività diplomatica dei nuovi cristiani in favore di un terzo perdono generale (i due anteriori risalivano al 1535 e al 1547-1548), che essi riuscirono poi ad ottenere nel 1604-1605.

Quando finalmente i *conversos* beneficiarono del provvedimento di indulgenza plenaria, era ormai inquisitore generale Pedro de Castilho, vescovo di Leiria e a più riprese governatore del Regno di Portogallo. La sua nomina (1604) seguì a un breve periodo di stallo alla guida dell'Inquisizione. Infatti, il successore designato di Noronha, Jorge de Ataíde, antico vescovo di Viseu, la cui promozione era stata ufficializzata dal consueto breve pontificio nel febbraio 1600, non occupò mai la carica per la congiunta elezione nel Consiglio di Portogallo a Madrid. Così, solo nell'ottobre del 1602 il tribunale della fede lusitano tornò ad avere un inquisitore generale, Alexandre de Bragança, allora arcivescovo di Évora, la cui origine familiare conferma la connotazione sempre più apertamente politica di una carica appannaggio di membri dell'alta nobiltà, in genere selezionati all'interno del corpo episcopale. Alla breve esperienza di Bragança tenne dietro Castilho, determinante uomo di mediazione nei rapporti sempre più tesi fra il Sant'Uffizio portoghese e la Corona di Castiglia, che aspirava a ridurre in modo drastico l'autonomia del tribunale lusitano, nel quadro di un più generale sforzo di accentramento (LÓPEZ-SALAZAR CODES 2006). Castilho rivelò notevoli capacità anche nella difesa della giurisdizione inquisitoriale rispetto ai vescovi, che nel corso dei primi due decenni del Seicento crearono problemi nuovi di competenza circa i delitti di misto foro (dalla bigamia alla sollecitazione in confessionale, alle orazioni superstiziose). Il suo programma di riforme trovò espressione nel Regolamento generale del 1613, il primo pubblicato a stampa (REGIMENTO 1613), dove Castilho si sforzò anche di dare sistemazione organica alle funzioni dell'inquisitore generale. In particolare, la raccolta normativa registrava il sensibile avanzamento dell'autorità di quest'ultimo nei confronti

del Consiglio Generale in merito alle scelte che toccavano direttamente inquisitori e funzionari del Sant'Uffizio (tít. 1, §§ 2, 4). Sempre l'inquisitore generale, inoltre, stabiliva tempi e modi delle visite inquisitoriali (tít. 2, § 1). Al contrario, si lasciava ancora indefinito il rapporto fra le due massime istituzioni del tribunale quando esse si dovevano pronunciare sui casi di sospetto verso i giudici, o di richiesta di appello (tít. 4, §§ 23-24). Spettava invece al solo inquisitore generale decretare l'arresto di «chierici, religiosi, cavalieri (*fidalgos*), gente distinta (*peçoas de qualidade*), mercanti molto ricchi e notabili», i cui processi tuttavia erano poi sentenziati sulla base del parere formulato dal Consiglio Generale, come avveniva per altre cause speciali (tít. 4, § 54). Se presente a un *auto da fé*, l'inquisitore generale doveva inoltre essere consultato sull'eventuale remissione (spesso temporanea) della pena a un condannato a morte che invocava perdono in piazza (tít. 4, § 63), mentre era sua facoltà esclusiva la commutazione di castighi e penitenze inflitti ai riconciliati (tít. 4, § 69). Dovette essere poi conseguenza diretta delle polemiche allora incandescenti tra l'Inquisizione di Lisbona e il locale arcivescovo Miguel de Castro circa il confine dei rispettivi campi di intervento la rivendicazione alla figura dell'inquisitore generale di poteri speciali in materia di delitti di misto foro, in continuità con i brevi papali del tempo di Enrico. Castilho, infine, ribadì che le procedure da seguire nei casi di sodomia erano a piena discrezione dell'inquisitore generale (tít. 5, cap. 8) e impose espressamente agli inquisitori distrettuali di «ricordare all'inquisitore generale di scrivere agli ordinari che non arrestino nessuno per colpe di competenza del Sant'Uffizio senza prima informarne gli inquisitori» (tít. 5, § 11).

Il quadro legale dei poteri dell'inquisitore generale rimase immutato nel successivo periodo di unione dinastica delle monarchie di Portogallo e di Castiglia (durato fino al 1640). Alla morte di Castilho (1615), la carica fu affidata all'esperto vescovo dell'Algarve, Fernão Martins Mascarenhas (1616-1628), colto prelato che aveva già collaborato solertemente con il Sant'Uffizio nell'attività di censura. Il suo governo fu caratterizzato da una violenta repressione dei giudaizzanti, ma anche da un importante dibattito sullo sradicamento del cripto-ebraismo dal regno, oltre al tentativo dei nuovi cristiani di mettere nuovamente sotto accusa le procedure degli inquisitori. Mascarenhas riuscì a contenere le spinte più estreme. Ben più turbolento si rivelò invece il periodo in cui fu inquisitore generale il vescovo di Guarda Francisco de Castro (1630-1653), le cui origini familiari – apparteneva alla più alta nobiltà del regno – furono garanzia di un solido legame con la Corona di Castiglia, che lo rese sempre più indipendente dalle maggiori istituzioni politiche lusitane (governatori del regno, Consiglio di Portogallo). Durante il suo governo si aprì dapprima una breve crisi circa l'esclusiva competenza dell'inquisitore generale di nominare i deputati del Consiglio Generale, risolta a favore di Castro nel 1633. Ma il ritorno all'indipendenza del Portogallo nel 1640 portò a una rapida diminuzione del potere personale dell'inquisitore generale Castro. Infatti, se nel Regolamento generale di quello stesso anno (rimasto in vigore fino al 1774) poteva ancora ribadire l'indiscussa supremazia della sua carica e del Consiglio Generale all'interno dell'Inquisizione (REGIMENTO 1640), riordinando fra l'altro le specifiche prerogative di ciascuna delle due istituzioni (liv. 2, tít. 23), di lì a poco si aprì una crisi che portò al suo arresto con l'accusa di aver partecipato al complotto filocastigliano ordito contro il nuovo re Giovanni IV di Bragança. Incarcerato nel luglio 1641, Castro fu rimesso in libertà solo nel 1643. I rapporti con la Corona rimasero di estrema tensione, ma grazie alla fedeltà dimostrata da inquisitori e funzionari del Sant'Uffizio riuscì a mantenere la guida del tribunale della fede, scontrandosi a più riprese con il sovrano (ignorando, per esempio, la sua richiesta di non colpire mercanti e banchieri nuovi cristiani che sovvenzionavano le casse del tesoro regio). Il conflitto fu così duro da oltrepassare la figura di Castro. L'Inquisizione tornò persino a ribadire i termini della scomunica in cui

era incappato Giovanni IV anche pochi giorni dopo la sua morte, avvenuta nel 1656 (AZEVEDO 1975: 262-263).

La rottura dei rapporti diplomatici con la Sede Apostolica, che non riconobbe l'indipendenza del Portogallo fino al 1668, rese però impossibile a Giovanni IV di disporre di un inquisitore generale di suo gradimento dopo la scomparsa di Castro. Privato di una guida, il Sant'Uffizio si andò indebolendo, offrendo il fianco alle polemiche dei nuovi cristiani. Solo nel 1671 fu nominato un successore, il potente nobile Pedro de Lencastre (per la prima volta non si trattava di un vescovo), il cui governo fu però debole ed effimero (appena quindici mesi). Allora si trovava ormai a Roma il gesuita António Vieira, che da oltre vent'anni sferrava attacchi pubblici contro i metodi adottati dall'Inquisizione, in parte all'origine di un processo con arresto e condanna subito da parte del Sant'Uffizio in Portogallo (1663-1667). L'azione di Vieira al fianco dei procuratori dei nuovi cristiani portò alla sospensione del funzionamento del tribunale lusitano decretata nel 1674 da papa Clemente X (FARIA 2007). Rimasta in vigore fino al 1681, la misura non impedì alla Sede Apostolica di riconoscere nel 1676 il nuovo inquisitore generale, Veríssimo de Lencastre, figura molto vicina al reggente Pietro II, impegnato con decisione a sostegno del Sant'Uffizio. Esperto uomo politico, Lencastre aveva alle spalle anche una lunga carriera inquisitoriale, ripartita fra il servizio nel tribunale di Lisbona prima e all'interno del Consiglio Generale poi. Entrato in carica nel 1677, fece anche parte del Consiglio di Stato (dal 1679), oltre a ricevere il titolo di cardinale, riconoscimento che non veniva più assegnato a un inquisitore generale portoghese dai tempi di Enrico. Superata la difficile controversia diplomatica con Roma, dal 1682 Lencastre mantenne la carica per un altro decennio, fino alla morte sopraggiunta nel 1692.

A Veríssimo succedette il fratello José de Lencastre, eletto nel 1693, a dimostrazione di un'evoluzione ormai quasi dinastica della nomina. Carmelitano, José de Lencastre fu il primo regolare dopo il francescano Silva a rivestire la funzione di inquisitore generale. Al momento di assumere la carica, inoltre, rinunciò alla dignità di vescovo di Leiria. Traghetto senza grandi cambiamenti il tribunale nel nuovo secolo. Morì nel 1705 dopo aver accumulato anche la carica di cappellano maggiore del re (1701) e di membro del Consiglio di Stato (1704). Il ruolo centrale occupato nella vita di corte dagli inquisitori generali si affermò con sempre più evidenza nel corso della prima metà del Settecento, sotto il lunghissimo governo di Nuno da Cunha (1707-1750). Discendente dalla più alta nobiltà del regno (le famiglie Cunha e Ataíde), nominato cardinale nel 1712, l'inquisitore generale era strettamente legato al predecessore Lencastre, suo padrino di battesimo, sotto la cui protezione aveva intrapreso la sua carriera nel Sant'Uffizio (prima come promotore a Coimbra, poi come deputato e quindi inquisitore a Lisbona). Ancor più forte si rivelò il vincolo con Giovanni V, il cui regno coincise esattamente, per durata, con il governo dell'Inquisizione da parte di Cunha. L'intreccio fra politica e religione fu evidente in una figura che, già prima di divenire inquisitore generale, accumulava la dignità episcopale (ma *in partibus*) con la carica di membro del Consiglio di Stato. Affrontò la sfida di convertire il tribunale dell'Inquisizione da una lotta a tutto campo contro i nuovi cristiani a una serrata opera di contenimento di fenomeni interni alla Chiesa cattolica, ma visti con un certo sospetto (il *sigilismo*, la *jacobéia*). Il processo di piena sottomissione del Sant'Uffizio alla Corona, iniziato con Cunha, conobbe una brusca accelerazione in seguito all'ascesa al trono di Giuseppe I, che dopo una fase di forti turbolenze politiche, nominò a capo dell'Inquisizione uno dei figli illegittimi di Giovanni I, José de Bragança, riconosciuto ufficialmente come fratello del nuovo re nel 1755. Eletto nel 1758, Bragança fu da subito vittima della campagna scatenata dal potente ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, il futuro marchese di Pombal, che portava allora avanti un duro attacco contro esponenti di rilievo del mondo ecclesiastico. Quindi, l'opposizione di Bragança a un più aperto tentativo da parte

di Pombal di assoggettare la Chiesa lusitana alla Corona fece il resto. Dopo un clamoroso scontro, il potente ministro ottenne la destituzione dell'inquisitore generale nel 1760. Al grave stallo che si portasse per circa dieci anni, in corrispondenza peraltro con una nuova rottura diplomatica fra il Portogallo e la Sede Apostolica, si tentò di porre riparo con la promozione di João Cosme da Cunha, arcivescovo di Évora, nonché uomo di massima fiducia di Pombal. Sotto il governo di Cunha, iniziato nel 1770 – stesso anno in cui ottenne anche la porpora cardinalizia – l'Inquisizione accentuò la tendenza a una sua trasformazione in tribunale regio. Abbandonati ormai i roghi e i pubblici *autos da fé* (l'ultimo si tenne nel 1765), il Sant'Uffizio si concentrò sempre più sul controllo della vita intellettuale e dei suoi riflessi sugli equilibri politici, culturali e religiosi del regno. L'anno seguente all'abolizione per legge della distinzione fra nuovi e vecchi cristiani (1773), il cardinale da Cunha promulgò un nuovo Regolamento generale dell'Inquisizione – il quarto e ultimo (Rêgo 1971) –, che in una complessiva reinterpretazione in chiave regalista della storia del tribunale giunse a negare persino che il papa «creava gli inquisitori generali». Nell'introduzione del cardinale da Cunha, si stigmatizzava l'opera di numerosi suoi predecessori, da Enrico a Castilho, da Mascarenhas a Castro, tutti accusati di aver usurpato la giurisdizione regia. In ogni caso, il Regolamento confermò la centralità dell'inquisitore generale nell'architettura istituzionale del Sant'Uffizio, sottolineando tuttavia il controllo che su tale figura esercitava il sovrano (liv. 1, tit. 1). Della fiducia che una simile organizzazione del tribunale produceva è prova anche la completa delega al Consiglio Generale delle decisioni nei casi di legittimo sospetto sugli inquisitori da parte degli imputati e in materia di appello (liv. 2, tit. 13-14). Prima di morire, nel 1783, il cardinale Cunha fece a tempo ad assistere al cambiamento di stagione politica seguito all'ascesa al trono di Maria I (1777). Da allora, l'Inquisizione entrò sempre più in agonia. Dopo il breve intermezzo in cui fu inquisitore generale il carmelitano Inácio de São Caetano (1787-1788), arcivescovo di Salonicco, uomo di umili natali assunto fino alla carica di confessore della regina (alla quale era stato destinato da Pombal sin dal 1759), ottenne la carica l'oratoriano José Maria de Melo (1790-1818), già vescovo dell'Algarve, la cui elezione a inquisitore generale fu accompagnata dalla parallela nomina a confessore di Maria I, sempre in sostituzione di São Caetano. Allentò ulteriormente la morsa inquisitoriale sul regno, ma sempre più debole sul piano politico, Melo finì travolto all'inizio dell'Ottocento dalle invasioni napoleoniche, cui tentò di offrire una sponda. La sua eredità fu raccolta da José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, un uomo di estrazione borghese proveniente da un'agiata famiglia di proprietari terrieri in Brasile. Con una seppur esigua esperienza inquisitoriale (aveva servito come deputato del tribunale di Lisbona nel 1785), Coutinho fu designato vescovo di Beja nel 1817 (era stato vescovo di Elvas dal 1806), una carica che non arrivò mai a occupare perché eletto inquisitore generale nel 1818. Avebbe accompagnato senza contrasti il processo che portò alla definitiva abolizione dell'Inquisizione portoghese nel 1821.

(G. MARCOCCI)

Vedi anche

Alberto, cardinale e arciduca d'Austria; Almeida, Jorge de; Bigamia e poligamia, Portogallo; Bragança, Alexandre de; Bragança, José de; Castilho, Pedro de; Castro, Francisco de; Castro, João de Melo e; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Coutinho, José; Cunha, João Cosme da; Cunha, Nuno da; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Giovanni III, re di Portogallo; Giovanni IV, re di Portogallo; Inquisizione portoghese; Lencastre, José de; Lencastre, Pedro de; Lencastre, Veríssimo de; Mascarenhas, Fernão Martins; Melo, José Maria de; Noronha, António Matos de; Nuovi Cristiani, Portogallo; Perdoni generali; Pombal, marchese di; Procuratori dei nuovi cristiani portoghesi a Roma; São Caetano, Inácio de; Silva, Diogo da; Sollecitazione in confes-

sionale, Portogallo; Stregoneria, Portogallo; Vescovi, Portogallo; Vieira, António

Bibliografia

AZEVEDO 1975, BAIÃO 1920, BETHENCOURT 1994, BETHENCOURT 2000(a), BRAGA 1992, FARIA 2007, LÓPEZ-SALAZAR CODES 2006, LÓPEZ-SALAZAR CODES 2008, MAGALHÃES 1981, MARCOCCI 2004, PAIVA 2003, PAIVA 2006, REGIMENTO 1613, REGIMENTO 1640, RÊGO 1971, SIMONSOHN 1988-1991, SOUZA 2004, TAVARES 1987, VIAUD 2001

Inquisitori generali, Spagna - L'inquisitore generale rappresenta la figura centrale della struttura giurisdizionale dell'Inquisizione spagnola. Il re, come «protettore, patrono e datatore dell'Inquisizione», così come dei vescovi delle diocesi iberiche, aveva il diritto di presentare al papa la persona destinata a occupare la più alta magistratura dell'istituzione, ma era quest'ultimo a nominarla e a conferirgli le facoltà di agire mediante un breve. In esso il papa trasmetteva a colui che sarebbe diventato inquisitore generale le competenze che attivavano la giurisdizione dell'insieme dell'istituzione. Tale breve prese la forma di un *motu proprio* nel quale in nessun momento si fece riferimento alla presentazione del re. Formalmente nessun'altra carica dell'Inquisizione poteva essere presentata dal re per la designazione da parte di Roma in quanto i consiglieri erano selezionati dal sovrano fra una terna presentata dallo stesso inquisitore generale; per tale motivo, quella del re appare un'elezione condizionata. Il resto della burocrazia del Sant'Uffizio spagnolo, fatta eccezione per le cariche finanziarie, era nominato dall'inquisitore generale, che usava le facoltà contenute nel suo breve di nomina, oppure dagli inquisitori per sua precisa delega. L'importanza della designazione dell'inquisitore generale e della ricezione del breve di nomina costrinse la monarchia a un controllo minuzioso in questo passaggio. La *Camara de Castilla*, attraverso il *fiscal*, vagliava il documento per stabilire se era uguale ai precedenti e se conteneva identici privilegi, dato che era comunque una *real cédula* in seguito a ordinare al Consiglio del Sant'Uffizio (la *Suprema*) di ammettere il nuovo inquisitore generale. La monarchia accettò sempre le facoltà del breve, e il suo contenuto è essenziale per comprendere il funzionamento dell'istituzione.

Nel corso del XVII secolo i brevi di nomina non conobbero significative modifiche, sebbene le differenze con quelli che la Sede Apostolica emise nel XVI secolo ci furono: alcune molto circoscritte, altre un po' più sostanziali, specie rispetto ai primi brevi della fine del XV secolo. La giurisdizione dell'inquisitore generale nacque come una giurisdizione delegata direttamente dal papa: nulla di simile, dunque, alla giurisdizione dei vescovi, che era di natura ordinaria. Tale dato permise ai trattatisti dell'istituzione di teorizzare la superiorità della giurisdizione inquisitoriale rispetto a quella vescovile. Come avrebbero più volte ripetuto, quella dell'Inquisizione era una 'giurisdizione apostolica', superiore per natura a quella ordinaria dei vescovi. E del resto, sin dal medioevo il diritto canonico aveva consacrato il Sant'Uffizio come una giurisdizione con poteri eccezionali derivati direttamente dal papa per la lotta all'eresia. Tale potere era richiamato nelle facoltà che il papa delegava a ciascun inquisitore generale nel suo breve di nomina. I brevi emessi nel XVII secolo riassunsero alla perfezione le facoltà concesse dal pontefice all'Inquisizione spagnola. Il papa dava facoltà all'inquisitore generale di perseguire e di giudicare gli eretici, i sospetti di eresia, coloro che facevano divinazioni, sortilegi o qualsiasi altra pratica condannata. E possedeva la facoltà di inibire qualsiasi altro giudice ecclesiastico in questioni di fede, inclusi i vescovi e gli arcivescovi. Quest'ultima clausola trasformava l'Inquisizione nell'unico tribunale competente nelle cause di fede, anche se ciò non era sufficientemente esplicitato nella maggior parte dei brevi di nomina del XVI secolo. Il breve conferiva all'inquisitore generale anche la facoltà di perseguire coloro che

prestavano aiuto agli eretici o che erano sospettati di tale delitto e coloro che leggessero o possedessero i loro libri. Tutti, senza distinzione di stato, ecclesiastici e secolari di qualsiasi 'ordine', erano considerati sottoposti alla giurisdizione inquisitoriale. Essa poteva procedere contro qualsiasi autorità ecclesiastica, inclusi vescovi e arcivescovi, e attraverso la sua azione contro gli eretici annullava tutti gli ordinamenti ecclesiastici o secolari. Una questione, quest'ultima, che alla metà del XVI secolo richiese qualche breve chiarificatore da parte di Roma, al fine di definire come si sarebbe potuto procedere in tali casi. Allo stesso modo l'Inquisizione poteva perseguire quanti si opponevano o attaccavano i ministri del Sant'Uffizio spagnolo fino a giungere, se necessario, a consegnarli al braccio secolare per la condanna a morte. Le facoltà di esercitare la giustizia inquisitoriale in tutta la sua ampiezza e l'imposizione di pene erano giurisdizionalmente centrate intorno all'inquisitore generale. Nel breve di nomina gli si concedeva infatti la possibilità di rivedere, di modificare e di annullare le sentenze e le pene imposte dagli inquisitori di distretti. Gli appelli contro le pene imposte dai giudici della fede dovevano essere fatte di fronte a lui, non di fronte al papa o qualunque altra autorità ecclesiastica e tale diritto si esercitava a dispetto di ogni costituzione e di ogni ordine apostolici. L'Inquisizione spagnola, grazie a tale facoltà, fu soggetta solo al diritto inquisitoriale, e non al diritto canonico più in generale. Nei brevi di nomina si dava anche facoltà agli inquisitori generali di agire nei campi che più suscitarono conflitto nei secoli XVI e XVII. In primo luogo si concedeva loro la facoltà di nominare o incaricare direttamente o per mezzo di un delegato gli inquisitori, le persone adatte a ricoprire l'incarico, e con loro i consiglieri e i funzionari del Sant'Uffizio, cioè gli assessori, i procuratori, i notai, ecc. In secondo luogo, gli si dava il potere di visita dei distretti, e se un giudice della fede fosse stato trovato colpevole di qualche mancanza, l'inquisitore generale o un suo delegato potevano punirlo ad arbitrio o perdonarlo secondo la gravità del reato. In ultima analisi, l'inquisitore generale era colui che esercitava la giustizia distributiva, l'unico responsabile della designazione di tutte le cariche e dei membri della burocrazia del tribunale, anche se si specificava che poteva delegare tale facoltà ad altri. Anche in tal caso, tuttavia, era sempre l'inquisitore generale il responsabile ultimo della punizione di tutti i suoi subordinati, ed era sempre l'inquisitore generale a governare l'istituzione nel suo insieme. Egli aveva tutte le facoltà e il potere di mettere in marcia l'istituzione, di distribuire le cariche, dotandole del numero di persone che ritenesse opportuno, con gli uomini ritenuti più idonei, e di esercitare il governo del foro inquisitoriale in tutti i suoi aspetti, incluso la punizione dei sottoposti. L'inquisitore generale era anche colui che possedeva la facoltà di rivedere le sentenze dei giudici di distretto mediante la visita ai tribunali o qualsiasi altro procedimento, o tramite appello. Ogni sentenza, infatti, poteva essere sottoposta a revisione da parte dell'inquisitore generale. Si trattava senza dubbio di una concentrazione di potere che conferiva all'inquisitore generale, attraverso i brevi papali, un potere assoluto all'interno del tribunale.

La giurisdizione concessa dai sovrani agli inquisitori generali sugli ufficiali e i membri della rete dei distretti semplicemente rafforzava le prerogative concesse dal pontefice, sebbene in modo assai rilevante. Tuttavia il potere di comminare pene spirituali come le scomuniche era concesso direttamente dal papa. Al re era dato solo il potere di limitare i privilegi di foro che egli stesso aveva concesso alla burocrazia inquisitoriale, ma mai la possibilità di bloccare le censure con le quali gli inquisitori proteggevano tale foro, anche se la sua fonte primaria risiedeva nel diritto positivo secolare. Per tale motivo trovava difficile applicazione la richiesta formulata sistematicamente dal Consiglio di Castiglia al re affinché l'Inquisizione non esercitasse la giurisdizione reale attraverso le censure, in quanto si trattava di un potere concesso dal re, che questi avrebbe potuto revocare in ogni momento.

Gli inquisitori generali ebbero margini di autonomia dalla Corona che, nel caso in cui la carica fosse stata ricoperta da grandi

personalità come furono Tomás de Torquemada nel periodo di fondazione del tribunale o Fernando de Valdés a metà del Cinquecento, poteva provocare frizioni e concentrare sugli inquisitori generali un grande potere. Così a partire dalla fine del XVI secolo i re consegnarono loro alcune istruzioni nell'intento di spingerli a condividere la loro giurisdizione con il Consiglio della *Suprema*. Si trattava di trasformare l'inquisitore generale in un semplice presidente del Consiglio, così come si usava negli altri consigli della monarchia. Dopo le istruzioni che Filippo II trasmise a Jerónimo Manrique al suo arrivo nel 1595, altre ne seguirono con una certa frequenza nel corso della prima metà del XVII secolo. Le dimissioni di fray Antonio de Sotomayor (1643) e l'importante dibattito che si produsse tra questi e il Consiglio, insieme con la svolta impressa all'istituzione dal suo successore, Diego Arce Reinoso, mise fine al ricorso alle istruzioni, lasciando ferma la consapevolezza dell'impossibilità di modificare le facoltà dell'inquisitore generale senza la collaborazione del papato e la conseguente modifica del breve di nomina; una collaborazione alla quale tuttavia Roma si sottrasse sistematicamente, preferendo rafforzare il potere di appello alla Sede Apostolica.

Nel Cinque e Seicento gli inquisitori generali furono in gran parte nobili di alto rango che avevano studiato in una delle principali università spagnole (Salamanca o Valladolid) e avevano già avuto un'importante carica a livello ecclesiastico o inquisitoriale. Tra il 1483 e il 1818 furono nominati 45 inquisitori generali per reggere insieme i Segretariati di Castiglia e di Aragona. Molti erano arcivescovi o vescovi, altri avevano ricoperto la funzione di presidente del Consiglio di Castiglia, altri erano stati confessori del re (fu il caso di Sotomayor). Gli inquisitori generali spesso si ritrovarono in una posizione di vulnerabilità quando saliva al trono un nuovo re e fecero parte di reti di clientela, costruendone anche di proprie. Nel 1599 Pedro de Portocarrero fu estromesso dal Sant'Uffizio da Filippo III perché creatura del padre. Il successore, Fernando Niño de Guevara, fu 'pensionato' nella diocesi di Siviglia nel 1602. Luis de Aliaga, di umili origini, gettò le basi del suo potere come confessore del re e nel 1618 sfidò il ruolo del *valido*, il duca di Lerma. Baltasar de Mendoza y Sandoval partecipò alle lotte del convulso periodo in cui si estinse la casa d'Austria spagnola e nel 1705 fu costretto a lasciare il Sant'Uffizio. Dal Settecento, invece, gli inquisitori generali ebbero la tendenza a tenersi lontani dalla lotta politica e il governo del Sant'Uffizio ebbe un carattere più collegiale. Ne guadagnò allora il potere del Consiglio della *Suprema*.

(R. LÓPEZ-VELA)

Vedi anche

Abad y La Sierra, Manuel; Adriano VI, papa; Arce Reinoso, Diego; Cisneros, Francisco Jiménez de; Deza Tavera, Diego; Espinosa, Diego de; Inquisizione spagnola; Loaysa, García de; Manrique de Lara, Alonso; Niño de Guevara, Fernando; Nithard, Juan Everardo; Pardo de Tavera, Juan; Portocarrero, Pedro de; Quiroga, Gaspar de; Sandoval y Rojas, Bernardo de; Sarmiento y Valladares, Diego; Sotomayor, Antonio de; *Suprema*; Torquemada, Tomás de; Valdés, Fernando de

Bibliografia

AVILÉS FERNÁNDEZ 1984, ESCUDERO 1984, GONZÁLEZ NOVALÍN 1968-1971, LEA 1983-1984, LLORENTE 1980, LÓPEZ-VELA 1993, MARTÍNEZ Díez 1998, MARTÍNEZ MILLÁN 1984(a), MARTÍNEZ MILLÁN-SÁNCHEZ RIVILLA 1984, MESEGUER FERNÁNDEZ 1984

Inquisizione del Mare - Per espresso desiderio del sovrano spagnolo Filippo II di rafforzare la coesione spirituale della flotta della lega antiturca, il pontefice Pio V, con una bolla del 26 luglio 1571, decretò la creazione di un'apposita Inquisizione del Mare dipendente dal Consiglio della *Suprema* Inquisizione spagnola. Il

tribunale avrebbe dovuto funzionare come qualunque altro dell'organizzazione periferica dell'Inquisizione spagnola; la sua giurisdizione, tuttavia, non si sarebbe estesa su un territorio fisico, bensì su un gruppo di persone, i membri delle armate riunite nella flotta della Santa Lega. Il primo inquisitore del Mare fu Jerónimo Manrique de Lara, membro di un illustre casato castigliano, titolare della dignità di arcidiacono di Carmona presso la cattedrale di Siviglia, già inquisitore a Murcia e a Toledo. Investito anche delle funzioni di vicario generale dell'armata, giudice ecclesiastico ordinario, responsabile dell'ospedale della flotta e confessore di don Giovanni d'Austria, Manrique seguì i movimenti della squadra navale congiunta nelle due spedizioni del 1571 e del 1572, e probabilmente assistette alla battaglia di Lepanto. Benché riunisse i principali incarichi ecclesiastici dell'armata, poté esercitare i suoi poteri inquisitoriali in modo molto limitato, sia per le resistenze degli altri membri della Lega a sottoporsi a un tribunale di fede spagnolo, sia per la scarsa collaborazione di gesuiti e cappuccini, imbarcati a bordo delle galere pontificie e veneziane come cappellani militari. Malgrado queste difficoltà, nel 1572 Manrique organizzò due autodafé a Messina, in cui furono penitenziati trentuno rinnegati catturati durante la battaglia di Lepanto; a quattro di costoro fu comminata la condanna al rogo. A riprova delle restrizioni subite dall'inquisitore, i condannati per altri delitti, invece, erano tutti sudditi del sovrano spagnolo. Nel 1575, Manrique fu promosso a consigliere della *Suprema*, avviandosi così a una brillante carriera che lo avrebbe visto vescovo di Ávila e, infine, inquisitore generale per alcuni mesi nel 1595. Rodrigo de Mendoza, già giudice di fede a Zaragoza, fu nominato nuovo inquisitore del Mare. L'effimero esperimento dell'*Inquisición de la Mar* si spense poco dopo con il definitivo scioglimento della Santa Lega. Fu resuscitato solo nel marzo 1616, quando, rinveriti i sogni di crociata, il duca di Lerma riuscì a ottenere la nomina di un inquisitore, il domenicano Martín de Vivanco, per la flotta spagnola comandata da Filiberto di Savoia. Le attribuzioni giurisdizionali dell'inquisitore erano tuttavia molto ristrette, poiché per i casi più gravi, sentenze di morte e riconciliazione, avrebbe dovuto rimettersi all'Inquisizione distrettuale più vicina. Scarse sono le notizie sull'attività di questo tribunale: tra l'agosto del 1616 e il dicembre 1622 il numero totale dei processati non superò il numero di ottanta, in prevalenza rinnegati, riconciliati *ad cautelam*, o soldati colpevoli di blasfemia e altri reati morali. L'*Inquisición de la Mar* cessò di esistere con la morte del principe Filiberto nel 1624.

(G. CIVALE)

Vedi anche

Filippo II, re di Spagna; Inquisitori generali, Spagna; Inquisizione spagnola; Pio V, papa; Rinnegati, Spagna

Bibliografia

CIVALE 2009, CONTRERAS-DEDIEU 1980, GARCÍA HERNÁN 1996

Inquisizione medievale - Origine e sviluppo. Sia che si guardi alla persecuzione dei catari, alla soppressione dei templari o al processo di Giovanna d'Arco, ogni tentativo di capire l'Inquisizione medievale deve partire dal riconoscimento del fatto che si sta discutendo di un metodo legale – l'*inquisitio* – applicato all'interno di un campo particolare di azione contro l'eresia – l'*inquisitio heretice pravitatis*: in altre parole, di una inquisizione piuttosto che della Inquisizione. Nell'età medievale infatti non è mai esistita un'istituzione o un tribunale simile a quelli impiantati più tardi in Spagna (1478) e in Italia (1542). I vescovi e i giudici secolari avevano condotto indagini sull'eresia già nei secoli XI e XII. Pateristiche fonti cronachistiche mostrano come durante quel periodo i sospetti eretici venivano scoperti e interrogati attraverso inchieste, mentre gli impenitenti erano bruciati sul rogo. Disposizioni per indagini più formalizzate e regolari giunsero negli anni Settan-

ta e Ottanta del XII secolo. Le lettere apostoliche *Ad abolendam* (1184) e *Vergentis in senium* (1199) stabilirono rispettivamente che le autorità laiche dovevano sostenere la Chiesa nella lotta all'eresia e che quest'ultima era una forma di tradimento, ovvero un crimine di lesa maestà; così facendo, si perfezionavano gli aspetti migliori dei precedenti modelli di collaborazione giudiziaria e si elaborava una prospettiva del tutto nuova. La Chiesa romana era già in grado di interrogare e di perseguire gli eretici con l'assistenza dei laici. Nel XIII secolo mutò e si perfezionò il meccanismo di procedura legale previsto per tali azioni. In realtà, l'*inquisitio* inizialmente si sviluppò non contro l'eresia ma contro l'immoralità del clero. Elemento chiave dell'*inquisitio* era che per aprire la causa non si richiedeva un accusatore attivo sul quale sarebbe ricaduta la punizione ove le testimonianze attestassero l'innocenza dell'accusato, ma l'esistenza di una *fama* o di voci sufficienti per iniziare l'investigazione. Le indagini potevano essere condotte *ex officio* e dovevano mirare non soltanto a punire il colpevole ma anche a perseguire il bene pubblico. Inoltre, furono istituite garanzie per assicurare che sia all'accusato sia ai testimoni a carico fosse data una qualche protezione (il primo aveva il diritto di indicare tutti i suoi potenziali nemici, mentre l'identità dei secondi restava segreta). I due aspetti – l'investigazione dell'eresia e lo strumento processuale dell'*inquisitio* – si combinarono all'inizio del XIII secolo. Nel 1210 il vescovo di Parigi mise sotto accusa i seguaci del defunto teologo parigino Amalrico di Bene, condannando dieci di loro al rogo e ordinando che il corpo di Amalrico venisse riesumato e bruciato. Come l'esempio mostra chiaramente, l'*inquisitio* era uno strumento disponibile non solo per il papa o per i suoi funzionari; i vescovi condussero Inquisizioni episcopali sull'eresia durante tutto il medioevo (anche in Inghilterra, un paese che nella più recente storiografia viene rappresentato come 'libero' dall'influenza inquisitoriale).

Il primo inquisitore di nomina papale fu Conrad von Marburg, attivo nella Germania del Nord, menzionato in una bolla del 1227. Nello stesso anno, papa Gregorio IX scrisse ai frati minori di Angarano, presso Bassano, chiedendo loro di «catturare» gli eretici; cosa ciò dovesse esattamente significare non è chiaro, ma è evidente che gli inquisitori papali erano attivi in Italia attorno al 1231, come lo erano pure Roberto il Bulgaro nel Nord della Francia e, poco dopo, i frati predicatori nella Francia del Sud. Due lettere di Gregorio IX, la *Ille humani generis* e la *Excommunicamus* (1231), sono state interpretate come prove di un incarico particolare affidato ai frati predicatori perché gestissero l'Inquisizione, ma in realtà esse non fondarono alcuna istituzione peculiarmente legata ai frati predicatori, né implicarono alcuna esclusiva sull'*inquisitio heretice pravitatis*. A partire dalla metà del XIII secolo, l'Ordine dei frati minori fu investito dell'ufficio inquisitoriale in Toscana, nell'Italia centrale e in Sicilia.

Vi furono comunque vari tentativi di centralizzazione e di istituzionalizzazione. Nel 1262 Urbano IV nominò un cardinale italiano come vero e proprio «inquisitore generale», ordinando a tutti gli altri inquisitori francesi e italiani di corrispondere con lui. Non ci sono prove che i giudici abbiano obbedito. Mentre il Concilio di Vienne nel 1312 stabilì che l'approvazione del vescovo locale doveva precedere ogni arresto, tortura o incarcerazione, a partire dal 1317 fu imposto agli ordinari diocesani di collaborare con gli inquisitori nella persecuzione dell'eresia. In alcune aree ci fu una considerevole stabilità del personale – ad esempio, i notai e gli assistenti degli inquisitori – mentre in altre l'organizzazione era assai più discontinua e poteva cessare per periodi considerevoli. Probabilmente l'elemento più stabile dell'Inquisizione fu di carattere intellettuale. La riflessione sulla procedura fu continua. Il primo manuale inquisitoriale fu prodotto alla metà del XIII secolo. Le opere di Bernard Gui (1324) e Nicolau Eymerich (1376) servirono da modello anche nella prima età moderna. Prima dell'epoca di Gui, i manuali danno la sensazione che gli inquisitori vedessero se stessi come uomini dotati di acume e di intelligenza non comuni.

L'Inquisizione, dunque, può non essere stata un'istituzione, ma in una certa misura quella degli inquisitori divenne una professione.

Dopo essersi stabiliti in Francia e in alcune parti dell'Italia e della Germania, gli inquisitori papali furono presenti in Aragona a partire dalla metà del XIII secolo; fecero la loro comparsa per un breve periodo in Inghilterra durante la soppressione dei templari (benché con scarso appoggio reale); e poi in Polonia dagli anni Venti del Trecento, in Portogallo dal 1376 e nei Paesi Bassi prima del XV secolo. La sensazione di espansione continua può tuttavia trarre in inganno. In Italia, per esempio, ci volle quasi tutto il XIII secolo perché gli inquisitori fossero ammessi in tutte le maggiori città (Venezia fu l'ultima, nel 1289). Perfino laddove può essere ricostruita una serie degli inquisitori, come nel caso della Polonia alla fine del XIV e nel XV secolo, ciò non testimonia necessariamente una grande attività inquisitoriale. In Francia i processi per eresia diminuirono drasticamente verso la fine del XIV secolo, mentre gli inquisitori continuavano ad essere nominati: il loro titolo era essenzialmente onorifico, essendo ogni procedimento contro l'eresia intrapreso dai parlamenti regionali.

Sotto molti aspetti, l'Inquisizione medievale raggiunse il suo apice nel primo secolo della sua esistenza. In Linguadoca, in particolare, negli anni Quaranta del Duecento gli inquisitori effettuarono indagini ad amplissimo raggio, interrogarono migliaia di sospetti e produssero un'estesa documentazione. Tutte le indagini successive furono di scala decisamente minore. I metodi divennero forse più sofisticati, ma l'impatto dell'Inquisizione non avrebbe mai più raggiunto dimensioni simili fino all'inizio dell'età moderna.

Scopi

Inizialmente l'Inquisizione rivolse la sua attenzione verso i presunti dualisti in Italia e nel Sud della Francia e contro i valdesi in Francia e in Germania. I dualisti o catari furono distrutti prima del terzo decennio del XIV secolo, quando l'Inquisizione papale non possedeva ancora una fisionomia salda; i valdesi sopravvissero e, in modo discontinuo, continuarono a essere perseguitati, specialmente in Boemia e in Piemonte, durante il XIV e il XV secolo. Nel XIV secolo l'attenzione si spostò su i cosiddetti 'spirituali', come pure su vari gruppi di beghine e begardi e verso i fratelli del Libero Spirito. Celebri furono i casi di Dolcino e dei suoi seguaci e dei templari. Ossessionato dall'idea di complotti magici ai suoi danni, papa Giovanni XXII ordinò agli inquisitori di includere fra i propri doveri la persecuzione degli autori di *maleficia*. Il successore di Giovanni XXII, Benedetto XII – Jacques Fournier, che come vescovo aveva condotto di persona ampie indagini inquisitoriali – era più incline a perseguire coloro che avevano indotto il suo predecessore nella falsa credenza di essere vittima di complotti magici, piuttosto che la caccia agli stessi presunti autori di malefici. La magia sarebbe diventata uno dei campi fondamentali di indagine solo nel XV secolo. Processi per reati a sfondo sessuale come la sodomia furono celebrati raramente, se non nell'ambito di una lista più ampia di accuse (come avvenne nel caso dei templari).

Metodi

Gli inquisitori venivano nominati per condurre indagini in una particolare area geografica. Il primo passo consisteva nel pronunciare un sermone generale nella principale città o località della zona (veniva comunicato più ampiamente nelle parrocchie per lettera). In esso i giudici annunciavano la loro intenzione di condurre indagini e sollecitavano a farsi avanti quanti avessero notizia di un'eresia o di altri crimini contro la fede. Veniva allora stabilito un 'tempo di grazia', solitamente di due settimane, durante il quale ogni confessione sarebbe stata trattata con maggiore indulgenza. Trascorso quel tempo, gli inquisitori potevano convocare testimoni, arrestare e imprigionare. Durante l'interrogatorio, spesso tenuto in un edificio isolato scelto allo scopo per la durata dell'inquisizione, il sospetto sarebbe stato messo davanti all'inquisitore, a un notaio e ai testimoni. Sarebbe stata presa nota

dell'interrogatorio, il cui verbale sarebbe stato riletto per conferma o correzione. Nel porre le domande l'inquisitore era guidato da una lista di domande, formulate in base al diritto canonico e all'esperienza precedentemente maturata. Secondo i consigli di Bernard Gui ai suoi confratelli, «l'inquisitore non deve credere a tutto ciò che sembra vero, perché non tutto è sempre vero, né rifiutare ostinatamente il contrario, perché spesso volte ciò che non sembra vero si rivela esserlo». Alla fine del processo veniva inflitta una pena commisurata al grado della trasgressione commessa. Essa andava da una semplice multa alla più grave confisca dei beni, da un pellegrinaggio alla fustigazione, fino all'incarcerazione e all'imposizione di segni gialli di croce sulle vesti per un periodo o a vita. Quelli che restavano impenitenti o che ricadevano nell'errore venivano consegnati al braccio secolare e condannati a morte. Il rogo non fu la pena usuale. Delle 663 sentenze emesse da Gui, 41 si conclusero con sentenze capitali e 66 con esumazioni postume. 307 persone furono condannate al carcere a vita, ma a quasi un terzo di loro la pena fu ridotta. Le penitenze venivano assegnate durante una cerimonia pubblica: c'era un elemento teatrale in tutto ciò che ordinavano gli inquisitori; la punizione non mirava soltanto a correggere un individuo, ma rappresentava anche un ammonimento.

La sentenza capitale costituiva quasi un'ammissione di sconfitta per l'inquisitore. Il compito infatti dell'inquisitore consisteva nel riconciliare, e solo nel caso in cui ciò fosse impossibile nel proteggere la fede mediante l'eliminazione del pericolo. L'Inquisizione faceva parte della *cura animarum*; gli interrogatori erano al contempo procedure legali e atti di confessione. I manuali per inquisitori offrivano una serie di suggerimenti su come meglio indurre a confessioni 'spontanee'. La tortura divenne uno strumento legalmente disponibile per gli inquisitori a partire da una lettera pontificia del 1252 ma, ad eccezione dei processi ai templari, non sembra essere stata inflitta spesso fino alla fine del XIV secolo, forse per il rischio che producesse testimonianze false. La forma più comune di coercizione era il carcere: gli imputati potevano essere imprigionati e condotti davanti all'inquisitore mese dopo mese o anno dopo anno per saggiare la loro disponibilità a parlare. Ma si adoperavano anche metodi più sottili, come suggerire falsamente che un altro testimone aveva già detto tutto sul presunto crimine commesso. L'ampia documentazione prodotta e conservata dagli inquisitori rappresentava un altro strumento importante. Tutto veniva registrato, usato e riutilizzato.

Il potere inquisitoriale

Quanto potente era l'Inquisizione medievale? Sulla carta il tribunale aveva un grande potere, in primo luogo a causa delle specifiche facoltà concesse agli inquisitori, come la licenza di interpretare nel modo in cui lo ritenevano opportuno ogni lettera pontificia o provvedimento conciliare, o come l'obbligo per le autorità secolari ed episcopali di assisterli nei loro compiti. Ma in pratica gli inquisitori furono costantemente dipendenti dal sostegno delle autorità secolari per l'esercizio dei loro poteri, e tale appoggio non sempre fu fornito. A metà del XIII secolo gli inquisitori furono cacciati per ben due volte dalla città di Toulouse, nonostante la sconfitta dei signori meridionali nella crociata contro gli albigesi. Inoltre la forte conflittualità presente nelle città italiane ostacolò più volte l'attività inquisitoriale. In Inghilterra, il re Edoardo II diede scarso appoggio alle azioni contro i templari. E perfino laddove gli inquisitori trovarono un forte sostegno, le loro attività riguardarono solo determinate regioni e comunità. L'Inquisizione – ha affermato Alexander Murray – non era «una falciatrice» che tagliava l'erba della società medievale sempre alla stessa altezza. Gli ambiti in cui il potere inquisitoriale appariva più forte erano l'interrogatorio (dove una sorta di volontà di conoscenza accomunava inquisitore ed inquisito in un nuovo spazio discorsivo), e la conseguente costruzione di un vero e proprio campo semiotico, nel quale i condannati a penitenze visibili significavano alla co-

munità la natura e il costo della trasgressione. La gestione degli archivi fu un tratto essenziale del potere inquisitoriale ed è degno di nota che parecchi tentativi di ribellione contro gli inquisitori mirarono soprattutto alla conquista e alla distruzione degli archivi deputati a tramandare le testimonianze dell'esercizio concreto del potere.

(J.H. ARNOLD)

Vedi anche

Ad abolendam; Amalriciani; Beghine e begardi; Benedetto XII, papa; Catari; Concilio di Vienne; Concilio Laterano IV; Conrad von Marburg; Crociata contro gli albigesi; Dolcino e dolciniani; Eymerich, Nicolau; Francescani, età medievale; Francia, età medievale; Giovanni XXII, papa; Gregorio IX, papa; Gui, Bernard; Inghilterra, età medievale; Linguadoca; *Ordo Processus Narbonensis*; Roberto il Bulgaro; Templari; Valdo e valdismo medievale

Bibliografia

ARNOLD 2001(a), BAILEY 2003, BENEDETTI 2008, DOUAIS 1900, EYMERICH-PEÑA 1585, GIVEN 1998, GUI 1886, HOYER 2004, KÉRY 2001, KÉRY 2005, KIECKHEFER 1995, LEA 1887, LERNER 1972, MAISONNEUVE 1960, MARIANO D'ALATRI 1986-1987, MARIANO D'ALATRI 1996, MERLO 2008, MURRAY 1986, PAOLINI 1976, PATSCHOVSKY 1975, PIAZZA 2005, SELGE 1967, TRUSEN 1988

Inquisizione portoghese - Premesse. Tribunale ecclesiastico creato dal papa per inquisire e giudicare i delitti di fede nelle azioni, nella condotta e nelle attitudini, ma anche nei sentimenti e nelle intenzioni dei sudditi: di qui il nome Inquisizione e il disporre di un foro specifico. L'introduzione dell'Inquisizione in Portogallo fu dovuta a una pressante iniziativa della Corona, che si inseriva in una strategia di 'statalizzazione' della Chiesa, con il potere regio che cercava di rafforzarsi attraverso un intervento sempre maggiore sulla gerarchia ecclesiastica, com'era già evidente dal patronato regio. Il lento processo di fondazione del tribunale trasse in inganno molte delle sue principali vittime potenziali, i nuovi cristiani, che anche a causa dell'ambiguità della politica monarchica valutarono male la situazione.

L'obiettivo della conversione e del conseguente processo di integrazione e assimilazione della cosiddetta 'gente della Nazione' (*gente da Nação*) indusse Emanuele I a intraprendere una serie di iniziative, talora controverse, motivate dalle crescenti pressioni dei vecchi cristiani: nel contesto del battesimo forzato, l'esenzione dalle indagini sulla condotta religiosa dei *conversos* per venti anni (1497), poi prorogata nel 1512 per altri sedici anni; la proibizione delle lettere di cambio sulle merci e dell'uscita dal regno senza il permesso regio (1499), poi invece autorizzata nel 1507, insieme all'equiparazione giuridica ai vecchi cristiani, a seguito di moti violenti culminati nel massacro di Lisbona (1506).

La prima richiesta del tribunale dell'Inquisizione fu segretamente avanzata al papa nel 1515. Con re Giovanni III ne seguirono probabilmente altre due, alla metà degli anni Venti e all'inizio del decennio successivo, marcando così una rottura definitiva con la politica in favore dell'integrazione e assimilazione. Il cambiamento scaturì in parte dall'ondata di messianismo diffusa all'epoca in Portogallo, alimentata dagli studi cabalistici compiuti da alcuni nuovi cristiani nelle regioni interne del paese (che insistevano sull'imminente venuta del Messia), ma anche dal soggiorno nel regno di David Reubeni che suscitò agitazione tra i nuovi cristiani, i quali arrivarono ad assumere, a titolo individuale, atteggiamenti provocatori. A Roma il processo era lento e complicato. I problemi aperti dalla condotta dell'Inquisizione spagnola non favorivano affatto il beneplacito del pontefice a delegare ancora una volta un potere decisivo e cruciale per il papato di allora, quello di perseguire le devianze dall'ortodossia. Le successive fasi di avanzamento e arretramento delle trattative dipesero dall'in-

fluenza dalla diplomazia portoghese da un lato, e dall'opposizione della delegazione dei nuovi cristiani dall'altro; entrambi finanziarono lautamente i propri rispettivi intermediari e stimolarono la formazione di gruppi che operavano pressione sui papi e i cardinali che si succedevano. Nel 1531 Clemente VII nominò inquisitore del regno e dei suoi domini il frate francescano Diogo da Silva, vescovo di Ceuta e confessore dal re; nel 1532 sospese i poteri concessi all'inquisitore; l'anno seguente promulgò una bolla di perdono generale annullando i processi pendenti e revocò la bolla del 1531; Giovanni III, però, si rifiutò di pubblicare la bolla del perdono in Portogallo, aprendo così una profonda crisi che si risolse soltanto nel 1535, con la concessione di una nuova bolla di perdono generale ai condannati per cripto-ebraismo; nel 1536 con la bolla *Cum ad nihil ad magis* istituì l'Inquisizione mantenendo lo stesso inquisitore generale, Diogo da Silva (ma nominandone anche altri due, Jorge de Almeida e Fernando de Meneses Coutinho e Vasconcelos, vescovi rispettivamente di Coimbra e di Lamego), ed esonerò i *conversos* dalla confisca dei beni per dieci anni; nel 1542 un breve esentò dalla giurisdizione inquisitoriale gli agenti dei nuovi cristiani presso la Curia romana; nel 1544 Paolo III sospese l'esecuzione delle sentenze fino all'arrivo nel regno del nuovo nunzio Giovanni Ricci da Montepulciano; nel 1547 concesse il perdono generale per tutti i crimini commessi, salvo che per recidivi. Quindi, con la bolla *Meditatio cordis* (1547) conferì al Sant'Uffizio portoghese poteri identici a quello spagnolo (autonomia e segretezza del processo), ma rinnovò anche l'esenzione dalla confisca dei beni per dieci anni. Nel 1561, con il breve *Cum audiamus*, il papa accordò al cardinale infante Enrico, inquisitore generale dal 1539, la facoltà di avocare i casi di eresia pendenti nei tribunali della giustizia vescovile, estesa anche agli Ordini religiosi. Si consolidava così il ruolo di rilievo dell'Inquisizione in seno alla Chiesa, sia come tribunale ecclesiastico, sia, soprattutto, come tribunale della fede.

Tribunali

L'Inquisizione cominciò a esercitare da subito il controllo sul territorio, inizialmente a Évora (1537) e poi a Lisbona (1538), attraverso tribunali di distretto che abbracciavano due o più diocesi: nel 1541 entrarono in funzione anche i tribunali di Coimbra, Lamego, Porto e Tomar. Poco dopo il 1544, quando fu decretata l'interruzione degli *autos da fé* che si sarebbe protratta per quattro anni; le sedi di Coimbra, Lamego, Porto e Tomar furono quindi chiuse. Restarono attive solo quelle di Lisbona ed Évora. Nel 1560 venne poi creato il tribunale di Goa, mentre l'ufficio di Coimbra fu riaperto nel 1565.

Nelle prime fasi dell'attività inquisitoriale i prelati delle diocesi che ospitavano i tribunali furono chiamati a operare in prima persona nelle rispettive aree di competenza: l'ordinario di Porto con giurisdizione allargata all'arcidiocesi di Braga; quello di Lamego alla diocesi di Viseu; il vescovo di São Tomé, allora rettore dell'Università di Coimbra, oltre alla diocesi di quest'ultima città, anche a quella di Guarda. Dal 1565 il tribunale di Lisbona comprese anche le diocesi di Leiria e Guarda (appartenuta in precedenza a Évora), gli arcipelaghi atlantici, le piazze e fortezze in Nord Africa e lungo la costa atlantica subsahariana, il Brasile; quello di Évora abbracciava anche le diocesi di Portalegre e dell'Algarve; quello di Coimbra anche l'arcidiocesi di Braga e le diocesi di Miranda, Porto, Lamego e Viseu; quello di Goa, infine, aveva il dominio sui territori dell'*Estado da Índia* (costa dell'Africa orientale e Asia).

Regolamenti

Nel 1541 allo scopo di dare una regola ai procedimenti giudiziari del Sant'Uffizio, il nuovo inquisitore generale, l'infante Enrico, insieme al suo consiglio, redasse un primo gruppo di istruzioni che riconoscevano all'accusato il diritto di apprendere l'esatto contenuto delle denunce e il nome dei delatori; l'inquisitore generale era indicato come l'autorità di appello per le richieste di tortura e

commutazione della pena, oltre a emettere la decisione finale nei casi di discrepanza tra sentenze interlocutorie.

Basando sul sigillo tutto il *modus operandi* del tribunale, nei 141 capitoli che lo compongono il Regolamento del Sant'Uffizio del 1552 delineava, sebbene talora in modo assai generico, la struttura e il funzionamento dell'Inquisizione, dalle visite distrettuali alla pubblicazione degli editti, all'instaurazione dei processi, la detenzione, il trattamento dei detenuti, la pena capitale, il ricorso in appello, la preparazione degli *autos da fé* e, in particolare, le norme sulle funzioni specifiche dei titolari delle cariche.

Il Regolamento del Consiglio Generale del 1570 (sebbene attivo già dagli inizi) ne fissò il ruolo decisivo di organo che regolava le norme generali, controllava il funzionamento complessivo dell'istituzione e operava come una corte d'appello. Al Consiglio Generale spettava la promozione di periodiche visite d'ispezione nei distretti, di controlli nelle librerie, nonché l'elaborazione dei cataloghi di libri proibiti. Fra le sue competenze rientravano anche la verifica dei criteri seguiti nei procedimenti giudiziari dei diversi tribunali, l'indizione degli *autos da fé*, le commutazioni di pena, le cauzioni, gli appelli; sovrintendeva inoltre la confisca dei beni e le relazioni con la giustizia secolare per delega regia. Organo supremo dell'Inquisizione, il Consiglio Generale coadiuvava la responsabilità dell'inquisitore generale nell'applicazione della giustizia in veste di delegato papale, centralizzando e rendendo coesa l'azione inquisitoriale. Infine, nel caso di discrepanza fra voti in una sentenza di tribunale, il Consiglio decretava sistematicamente l'aggravamento della pena.

Frutto di un'ormai lunga esperienza, il Regolamento del Sant'Uffizio del 1613 (il primo a stampa) ne ribadì il carattere segreto dell'intervento, approfondì questioni affrontate dal precedente regolamento come le norme di condotta dei funzionari, consolidò la struttura burocratica dell'Inquisizione con l'ampliamento del personale specializzato e, soprattutto, rese più snelle le procedure di ciascun tribunale attraverso la concessione di un maggior potere decisionale agli inquisitori, che poterono così saltare alcune tappe, grazie, ad esempio, alla facoltà di svolgere indagini autonome nel corso di una visita inquisitoriale per raccogliere più denunce, o di poter arrestare immediatamente i sospetti. Il Regolamento colmò lacune e ambiguità, intervenendo fra l'altro sulle pubblicazioni, in modo da rendere il tribunale più efficace e aggressivo, fissando altresì le procedure specifiche da seguire nei casi complessi (eresiarchi, condannati a morte, sodomiti) e in quelli di imputati particolari (preti, nobili, ricchi mercanti).

Dopo più di venti anni di intensa attività, il Regolamento del 1640 aggiornò e allargò quello precedente, conferendo maggiori poteri sia al Consiglio Generale, sia all'inquisitore generale. Insistette sull'ordinamento della condotta dei funzionari, caratterizzando i delitti pertinenti al tribunale e specificando le norme da seguire nei processi, nelle sentenze, ecc. Riorganizzò la parte amministrativa e il rituale (le ispezioni, gli editti, gli *autos da fé*, l'investitura di inquisitori – ai quali fu richiesto di essere nobili –, l'etichetta dei funzionari – comportamenti, forme di trattamento e precedenza).

Il Regolamento del 1774, infine, rifletté i drastici cambiamenti messi in atto dal marchese di Pombal, ai quali seguì la trasformazione dell'Inquisizione in un tribunale regio, anche se mantenne la sua natura ecclesiastica. Emerse allora nuovi concetti come il Diritto processuale e il Diritto penale; l'imputato poté esercitare il diritto di conoscere in dettaglio il nome dei testimoni e il motivo dell'accusa; alla tortura si sarebbe fatto ricorso solo nel caso di eresiarchi dogmatici; divenne impossibile decretare la condanna a morte sulla base di una sola denuncia; fu revocata l'invalidità che colpiva i condannati e i loro discendenti.

I regolamenti rivelano il continuo e difficile sforzo di uniformazione dei criteri e delle procedure, accanto alla produzione di un cumulo di documentazione affine (diplomi papali e regi, ordini dell'inquisitore generale, consulte e deliberazioni del Consiglio

Generale). Esistevano infine regolamenti più specifici, come il regolamento del collegio della Dottrina della Fede, del tribunale delle confische, dei revisori, degli ispettori delle navi, ecc.

Delitti

Oltre alla giurisdizione sull'eresia – una gamma considerevole di delitti legati alla fede: cripto-ebraismo, cripto-islamismo, protestantesimo, proposizioni ereticali, blasfemia, magia, superstizione e patto con il diavolo –, il potere giudiziario dell'Inquisizione si espanse progressivamente fino a comprendere altri delitti: la vendita di armi e merci proibite ai musulmani nel 1552 (per concessione regia); la sodomia nel 1562 (ma se ne occupava, di fatto, già da tempo); la sollecitazione dal 1599, anche se la giurisdizione esclusiva sarebbe stata concessa al Sant'Uffizio solo nel 1608 (per quanto riguarda le donne; nel 1612 per quanto riguarda gli uomini) e poi consolidata nel 1622; la punizione privativa della bigamia nel 1612; la censura letteraria e l'ispezione delle navi straniere approdate nel regno.

Autonomia finanziaria

I presupposti dell'attività inquisitoriale erano il personale qualificato e l'autonomia finanziaria dell'istituzione, obiettivi raggiunti dal cardinale infante Enrico, vero padre fondatore dell'Inquisizione. Nel 1545 un decreto regio destinò all'Inquisizione il denaro e le merci usciti senza autorizzazione dai porti di Lisbona e di Setúbal; nel 1555 una bolla di Paolo IV offrì una pensione annuale di 300 *cruzados* sulle rendite della diocesi di Guarda; nel 1558 un'altra bolla papale assegnò una pensione di 375 *cruzados* sui frutti dell'arcidiocesi di Braga; nel 1567 Paolo V concesse ai tribunali di Lisbona e Coimbra una rendita perpetua di 1.000 reali derivante, rispettivamente, dalle entrate dell'arcidiocesi di Lisbona e della diocesi di Coimbra; nel 1568 le diocesi di Lisbona e Coimbra furono obbligate a mettere a disposizione risorse per i locali tribunali inquisitoriali; nel 1575 Gregorio XII dispose l'assegnazione di due terzi delle prebende del primo canonicato di ciascuna cattedrale che fosse risultato vacante in ciascuna cattedrale delle tre arcidiocesi del regno (Braga, Évora e Lisbona) e di metà nelle restanti diocesi; nel 1579 due bolle distinte concessero una pensione di 1000 *cruzados* sulle rendite della diocesi di Miranda e di 500 su quelle di Lamego; nel 1583 Gregorio XIII corresse il breve del 1575 (che non era mai stato applicato) e stabilì che quanto ai primi canonicati vacanti, le cattedrali di Lisbona, Évora e Coimbra avrebbero fornito la metà delle prebende, mentre le altre un terzo, estendendo la concessione anche ai secondi e terzi canonicati vacanti, qualora nel primo il privilegio non avesse avuto effetto; nel 1607 il re destinò al Sant'Uffizio le prebende delle chiese dell'India e dall'anno seguente elargì 6.930.000 *reis* all'anno prelevati dai guadagni della vendita delle carte da gioco e del *solimão* (una sostanza corrosiva).

Personale

Per quanto riguarda il personale, solo l'inquisitore generale riceveva una nomina papale, su proposta del re. La carica era ad esclusivo appannaggio dei membri della nobiltà. Giunsero alla nomina generalmente prelati, talora appartenenti alla famiglia reale. La maggior parte di loro accumulò la funzione inquisitoriale con alte cariche politiche e/o amministrative, come avvenne con la carica di viceré (o governatore) ai tempi dell'unione con la Spagna, peraltro l'unico periodo in cui registrarono casi di dimissione dall'incarico.

Il Consiglio Generale assolveva le funzioni dell'inquisitore generale nei momenti di vacanza, come accadde nel 1598-1602, 1653-1671, 1750-1758 e 1760-1770. L'89% dei deputati del Consiglio proveniva dalla carriera inquisitoriale e un numero rilevante di membri occupò contemporaneamente altre cariche (54% nel Cinquecento; 30% nel Seicento e nel Settecento), rafforzando così il potere del Sant'Uffizio.

In teoria, in ogni tribunale servivano tre inquisitori, due o tre deputati e un promotore fiscale, laureati in Teologia o in Diritto canonico. Di fatto, però, nel Cinquecento e nel Seicento il personale si ridusse e predominarono i giuristi, a conferma dell'influenza del codice legislativo civile nel Regolamento del 1552. La carriera cominciava, di norma, con l'incarico di promotore, anche se in molti casi iniziarono come deputati, rivelando comunque una generale mobilità che facilitò l'avvicinamento a un'ideale uniformità di criteri.

Il promotore fiscale, avvocato dell'accusa, era incaricato dell'emissione dei mandati di cattura attraverso l'indagine sulle denunce legali. I deputati, invece, erano ministri inferiori agli inquisitori per prestigio, carica e compenso; partecipavano alle deliberazioni su richiesta dagli inquisitori, mantenendo però una posizione secondaria, o li sostituivano quando questi ultimi erano assenti e avevano allora il potere di processare cause e ricevere denunce; avevano il diritto di voto nelle decisioni, a partire da coloro che detenevano l'incarico da meno tempo. Nel corso del Cinquecento si avvertì una costante carenza nel numero di questi funzionari di livello superiore e ciò dipese dalle difficoltà economiche dell'istituzione e dall'aumento sistematico delle carcerazioni. Notai e sollecitatori fornivano un supporto nelle cause, mentre avvocati e curatori assistevano i detenuti. Erano funzionari minori i segretari, i *meirinhos* (incaricati delle detenzioni), i dispensieri, gli *alcaldes* (responsabili delle prigioni); portieri e guardie esercitavano diligenze varie, a tutela della segretezza e della rapidità teoricamente attribuite al Sant'Uffizio. Erano ancora membri dell'Inquisizione, ma indipendenti, medici, avvocati, levatrici e barbieri.

Il tribunale del Fisco, organo a regolamento interno responsabile per l'inventariazione, sequestro e confisca dei beni, possedeva un corpo di funzionari, formato in ciascun tribunale da un giudice, un esattore, un contabile, un tesoriere e un notaio, nominati dal sovrano, dal momento che il sequestro dei beni era di giurisdizione regia. L'inquisitore generale ne controllava il funzionamento e le entrate erano ripartite fra l'Inquisizione e la Camera Regia.

Fuori dai tribunali di distretto, il Sant'Uffizio si appoggiava a un corpo di para-funzionari, familiari e commissari, impiegati per vigilare e proteggere l'ortodossia e per svolgere diverse mansioni in qualità di rappresentanti locali. I commissari erano chierici che si occupavano, fra le altre responsabilità, di raccogliere denunce e testimonianze, nonché informazioni genealogiche per i processi di abilitazione, oltre a essere addetti anche alle ispezioni delle navi straniere ormeggiate nei porti portoghesi. I familiari (sempre laici), che avevano anche funzioni di rappresentanza (si riunivano nella Confraternita di São Pedro Martir), eseguivano i mandati di cattura, scortavano i condannati negli *autos da fé*, ecc. Insieme, familiari e commissari formavano una vasta rete di rappresentanza, ma non erano retribuiti. Nel tempo il loro reclutamento fu in generale crescita, in rapporto inverso alla tendenza del numero dei detenuti. José Veiga Torres indica il numero di 2.561 commissari per il periodo compreso fra 1580 e 1820 (così ripartiti: 132 fra 1580 e 1620; 297 fra 1621 e 1670; 637 fra 1671 e 1720; 1.011 fra 1721 e 1770; 484 fra 1771 e 1820). La distribuzione dei familiari è assai più espressiva: 19.901 fra 1571 e 1821, suddivisi in 702 fra 1571 e 1620, 2.283 fra 1621 e 1670, 5.488 fra 1671 e 1720, 8.680 fra 1721 e 1770, 2.746 fra 1771 e 1821. Solo in Brasile, ad esempio, vi furono 3.114 familiari, contro 700 processati. Torres riporta anche l'appartenenza sociale del corpo: 36% agricoltori, 29% mercanti, 16% intellettuali e ufficiali di amministrazione, 7% artigiani, 6% militari e 5% *fidalgos*. Il forte incremento di abilitazioni nel corso del Seicento si dovette, anzitutto, a un bisogno di rinvigorismento del sostegno sociale per far fronte ai perdoni generali. Fra le altre cause si annovera la sospensione del tribunale da parte del pontefice (1674-1681). Nel Settecento, diminuita nelle funzioni di responsabilità a vantaggio di un carattere meramente rappresentativo, la carica di familia-

re attirava l'attenzione di mercanti, artigiani e ricchi agricoltori, allettati dal privilegio sociale del titolo. Infatti, a dispetto degli onorari relativamente bassi, funzionari e para-funzionari dell'Inquisizione godevano di ampi privilegi, soprattutto coloro che accumulavano la carica con altri uffici, come ad esempio i docenti universitari o i canonici delle cattedrali, o chi non riceveva stipendio. Oltre a detenere un'indiscussa reputazione di «puri» (in base agli statuti di purezza di sangue richiesti per l'abilitazione), essi erano esentati dal pagamento di tasse, da gran parte dei servizi civili e dalla chiamata alle armi (fino al 1640), godevano del foro privato, potevano portare armi e vestire seta senza possedere necessariamente un cavallo.

A integrazione dell'onorario i funzionari superiori usufruivano, di solito, di altre fonti di guadagno, come l'accumulo di cariche onorifiche, i benefici ecclesiastici e un compenso simbolico per la partecipazione agli *autos da fé*. A titolo di esempio, nel 1583, dopo gli aumenti previsti da re Filippo II, un deputato del Consiglio Generale percepiva 200.000 reali all'anno; un inquisitore 120.000; deputati e promotori 80.000; notai, *meirinho* e *alcaide* 50.000; sollecitatori e uscieri 40.000. Come paragone si consideri che un giudice del tribunale regio del *Desembargo do Paço* riceveva uno stipendio di 300.000 reali, uno della *Casa da Suplicação* 200.000 e uno della *Casa do Cível* 60.000.

Censura

Erano a carico del Sant'Uffizio la censura, preventiva e repressiva, le ispezioni di controllo a libri e persone. Già al 1561 risale la pubblicazione di un regolamento specifico per le visite alle navi straniere, che un visitatore, supportato da notaio e sollecitatore, doveva ispezionare, insieme ad altri ufficiali, per individuare l'eventuale presenza di opere a bordo dell'imbarcazione. Nelle città, inoltre, vigeva l'obbligo per gli albergatori di rendere noto se i loro ospiti stranieri avessero con sé dei libri. Il controllo dei porti assunse una forma più regolare e sistematica negli anni 1581-1600, quando ai prelati fu attribuito il compito di predisporre commissari appositi, ma grazie anche all'intervento sistematico dei giudici delle dogane. Per disposizione del Regolamento del 1606 erano gli inquisitori a nominare i visitatori, che registrarono, inizialmente, una netta predominanza di domenicani e, in seguito, di gesuiti e francescani.

Altri agenti del Sant'Uffizio senza una giurisdizione specifica – i qualificatori e i revisori – si curavano della censura inquisitoriale, che condizionò fortemente la censura sia preventiva, sia repressiva di competenza regia ed episcopale. Nel 1540 l'infante Enrico creò una prima commissione di domenicani a cui fu affidato l'esame dei libri presenti nelle librerie di Lisbona e di quelli in corso di stampa. I censori furono poi regolarmente designati anche in altre città, come a Coimbra, dove emersero non pochi conflitti fra la censura inquisitoriale e quella dell'università. Solo con il Regolamento del Consiglio Generale (1570), l'attività censoria ebbe un ordinamento definitivo in tutto il paese, grazie alla creazione di un collegio di revisori senza la cui approvazione non sarebbe stata autorizzata alcun tipo di nuova pubblicazione. Al tempo stesso, il Consiglio stabilì ispezioni regolari a librerie, biblioteche e stamperie, con la clausola di avviare un processo contro ogni eventuale trasgressore. I qualificatori (che supervisionavano anche gli ispettori) e i revisori venivano scelti fra i teologi del clero regolare, dapprima con una notevole incidenza di domenicani, e poi, dalla seconda metà del Cinquecento, di gesuiti.

Il Consiglio Generale procedette all'emanazione di Indici di libri proibiti: il primo fu diffuso nel 1547; i successivi furono pubblicati a stampa negli anni 1551, 1559, 1561, 1564, 1581, 1597, 1624 (quest'ultimo di notevole ampiezza).

Visite inquisitoriali

Così come era previsto dai Regolamenti del tribunale, attraverso funzionari di diverso tipo dotati di relativa autonomia, l'Inqui-

sizione vigilò periodicamente il territorio del distretto di ciascun tribunale. Mediante ispezioni e raccolte di denunce procedeva alla valutazione dei delitti e delle rispettive sentenze allo scopo di *compellere intrare* nel cammino della salvezza da cui i colpevoli avevano deviato. Pianificate dal Consiglio Generale, le visite distrettuali rispondevano a una politica di intervento coercitivo del Sant'Uffizio in determinate regioni. Minuziosamente descritte nel Regolamento del 1552, le norme per lo svolgimento delle visite furono poi perfezionate in quelli del 1613 e 1640. Solenni celebrazioni religiose, sostenute dalla recita di sermoni contro l'eresia, con l'imprescindibile collaborazione di autorità civili ed episcopali e le affissioni di editti di grazia o di fede tesi alla divulgazione della conoscenza delle pratiche ritenute indizio di eresia (cripto-ebraismo, cripto-islamismo e protestantesimo), le visite imponevano ai presenti il giuramento di fedeltà alla religione e al sostegno del Sant'Uffizio. Esse infondevano sgomento, un timore di Dio e degli altri che arrivava spesso a soffocare ogni genere di sentimento. Si instaurava così un clima di diffidenza e sospetto generalizzato. Dato il carattere segreto delle accuse, lo scompiglio portava i sudditi che temevano di essere denunciati a sporgere denuncia a loro volta.

Nel Cinquecento si realizzarono visite nel distretto inquisitoriale di Évora negli anni 1541-1550; nel 1554 ad Alcácer do Sal; nel 1560-1561 a Tomar; nel 1564-1565 nell'arcidiocesi di Braga e a Porto; nel 1570 nell'Entre-Douro-e-Minho (Porto, Vila do Conde e Viana do Castelo); nel 1575-1576 alle Azzorre, in Alentejo e nella Beira (Guarda); nel 1578-1579 nella diocesi di Portalegre; nel 1579 nella Beira (Covilhã, Teixoso, Belmonte, Guarda, Celorico da Beira, Trancoso, Castelo Rodrigo, Almeida, Casteo Bom e Vilar Maior); nel 1583 nel Trás-os-Montes (Guimarães, Mesão Frio, Vila Real, Torre de Moncorvo, Freixo de Espada à Cinta e Mogadouro); nel 1585 nell'Algarve; nel 1587 a Lisbona, nel priorato di Crato e nella circoscrizione de Riba Coa (Vilar Torpim, Mata de Lobos e Escarigo); nel 1589-1591 e nel 1596-1598 in Angola; nel 1591-1593 negli arcipelaghi di Madera e delle Azzorre; nel 1591-1595 in Brasile (Bahia e Pernambuco); nel 1596-1598 in India. Nel Seicento, fra 1615 e 1637, le visite toccarono praticamente tutto il Regno di Portogallo. Disciplinate dal nuovo Regolamento, ammettevano le denunce *de auditu* e il visitatore, di solito agli inizi della carriera, era investito di maggiore arbitrio (autorità di convocare potenziali denunciati, arrestare sospetti, ecc.). Al Settecento risale una visita nel Grão Pará nel 1763-1769.

L'enorme mole di documenti che esistono al riguardo attende ancora uno studio approfondito, pertanto non è possibile tracciare ampie generalizzazioni. Ad ogni modo, si constata che l'entrata in nuove terre produsse di solito un numero più alto di denunce e che erano necessarie poche detenzioni per permettere all'Inquisizione di penetrare profondamente all'interno di un'intera comunità. Le visite inquisitoriali devono inoltre essere messe in relazione alle visite pastorali, con le quali formavano un meccanismo di controllo complementare (PAIVA 1989; MEA 1990). Il maggiore impatto delle visite inquisitoriali nei primi decenni del Seicento fu conseguenza di una nuova legislazione, spesso ignorata dagli imputati, e talora, come nel caso delle visite condotte a Porto, di una totale trasgressione della legge. Solo nel Seicento i delitti relativi ai vecchi cristiani guadagnarono visibilità, anche perché a partire dalla seconda metà del secolo diminuirono i processati. Poiché non si hanno informazioni su tutte le visite, di fronte all'impossibilità di operare una comparazione fra denunce e relativi processi diretti, si ricorda, a titolo di esempio, il caso delle visite nella Beira del 1579: le 637 denunce raccolte (76% per cripto-ebraismo) dettero origine a poco più di un centinaio di processi. Gli studi sul sistema processuale sono scarsi; è pertanto impossibile proporre conclusioni rigorose sul rapporto tra legislazione e attuazione pratica.

Periodizzazione

Le ricerche compiute permettono di suddividere l'attività inquisitoriale in periodi distinti. Nel primo secolo, dal 1536 al 1640,

si succedettero diverse fasi. La prima, dal 1536 al 1570, fu inizialmente caratterizzata dalla controversia tra Corona e papato, risolta nel 1547. Fino ad allora l'assenza di denunce segrete e la sospensione delle sentenze nel 1544, la valutazione delle accuse e la stessa dinamica processuale furono spesso legate più a fattori congiunturali e all'arbitrio dei diversi inquisitori che a precisi criteri. L'inquisitore generale agì da regolatore e moderatore delle sentenze. Nell'Inquisizione di Porto, ad esempio, l'allora inquisitore generale Enrico accettò contraddittori che erano stati rifiutati, censurando così i giudici locali. Emersero inoltre molte irregolarità, con testimonianze di scagionamento o di prova nei contraddittori spesso mancanti (cosa che presuppone corruzione). Le pene di detenzione ed esilio erano commutate in genere nella partecipazione forzata degli imputati alla comunione e alle principali feste dell'anno. Attraverso castighi esemplari l'Inquisizione mirava a rafforzare la propaganda inquisitoriale e alimentare il timore dell'eresia, con il risultato della conversione e della catechizzazione attraverso la paura. In quella fase il tribunale di Lisbona mise in atto una campagna di repressione severa in risposta all'ondata di entusiasmo messianico che travolse persino vecchi cristiani generando, fra questi, atteggiamenti provocatori e, talora, episodi di apostasia. Dal 1547 l'infante Enrico, nel frattempo divenuto cardinale, ripensò la struttura del Sant'Uffizio elaborando una legislazione adeguata e riorganizzandolo in soli quattro tribunali: Lisbona, Évora, Coimbra (1565) e Goa (1560). I criteri applicati, tuttavia, erano ancora imprecisi, in parte a causa di lacune nel regolamento, in parte per la mancanza di esperienza. La carenza di inquisitori e deputati era cronica. Non esisteva una rete ben organizzata di familiari, né un regolare controllo nei porti. Le detenzioni non superavano in media sei-otto mesi. L'introduzione della confisca dei beni (1568), infine, non incise particolarmente sul procedimento inquisitoriale.

Dagli anni 1570-1580 il regolamento del Consiglio Generale permise al Sant'Uffizio di imporre una nuova dinamica di penetrazione organizzata in molte zone del paese, attraverso le visite inquisitoriali, spesso completate dalle visite pastorali. I criteri e i procedimenti del tribunale furono normalizzati favorendo l'uniformità d'azione. Il sistema processuale divenne più rigoroso in alcuni aspetti (numero delle sessioni, contraddittori), le sentenze si fecero più dure. Allo stesso modo, si consolidarono il numero e le funzioni di familiari e commissari, incaricati in primo luogo di proiettare a livello locale un'immagine pedagogica fondata sul terrore, tipica del Sant'Uffizio. Si registrò un declassamento dei delitti minori, come la blasfemia e altri reati all'oltraggio verbale, cui seguirono l'estinzione del castigo esemplare per il crimine di blasfemia e la perdita di importanza degli altri errori di fronte al progressivo diffondersi del delitto di cripto-ebraismo, come testimonia l'*auto da fé* che fu celebrato a Évora del 1572, dove furono condannate a morte 18 persone, per la maggior parte implicate nella cosiddetta 'congiura di Beja'. Dal 1580 al 1605 il ritmo della macchina inquisitoriale conobbe un sensibile calo, parallelamente a una diminuzione del personale e all'aumento dei detenuti come tardivo risultato delle visite. Inoltre, venne meno la possibilità di preservare il segreto, che era l'essenza del Sant'Uffizio, a causa del sovraffollamento delle carceri che impediva l'incomunicabilità e il conseguente arresto di gruppi di persone. Mancò anche un adeguato sistema di vigilanza. Gli inquisitori cercarono allora di temporeggiare in modo da fare pressione sui detenuti e indurli a prendere l'iniziativa per primi; al contempo si ricorse a vari sotterfugi, come alterare il contenuto delle denunce per far credere all'imputato che vi fossero più delatori. I giudaizzanti perfezionarono la loro resistenza. Ad esempio, grazie alle prolisse confessioni degli abitanti del Trás-os-Montes e allo scandalo dei 'falsari di Bragança', il tribunale di Coimbra perse credito, provocando un'accelerazione delle trattative per il perdono generale del 1604-1605.

Il Regolamento del 1613 avviò una riforma del tribunale. Una missione diplomatica presso il papato conferì nuovi poteri

al Sant'Uffizio, ne confermò altri e revocò diritti e privilegi che avevano frenato fino ad allora l'azione inquisitoriale. Per rimediare all'effetto negativo del perdono generale, la Corona trasformò in legge alcune risoluzioni giudicate urgenti per la tutela dell'ortodossia e sopperì puntualmente alle rendite sempre insufficienti del tribunale. Con visite inquisitoriali realizzate secondo i parametri delle nuove disposizioni, che le rendevano molto più aggressive ed efficienti, malgrado gli inconvenienti dell'editto di grazia (1627) e della concessione della libertà di espatrio ai nuovi cristiani (1629), l'attività inquisitoriale raggiunse il proprio culmine nel periodo che va fino al 1640. Ne sono prova le coeve devastazioni di Beja e i molteplici arresti a Coimbra e Porto, dove gli inquisitori fecero a meno delle regole pur di portare a termine un intervento fruttuoso.

Il periodo compreso fra 1640 e 1773 si aprì con un grave conflitto istituzionale fra l'Inquisizione e la Corona. Quest'ultima pretese di ridurre i poteri del Sant'Uffizio allo scopo di concretizzare il progetto di invitare i nuovi cristiani a rientrare, stimolando così l'economia. Il declino del tribunale divenne inarrestabile, a causa della duplice pressione regia e papale. La repressione del cripto-ebraismo diminuì, aumentarono invece i processi contro i vecchi cristiani. Nel 1773 il Sant'Uffizio entrò in agonia: fu trasformato in tribunale regio, mentre il tribunale di Goa venne soppresso. Dal 1773 al 1821 il tribunale vegetò, perseguitando soprattutto massoni, ma non solo, finché con l'abolizione giunse alla sua morte naturale.

La repressione inquisitoriale raggiungeva l'apice con la celebrazione degli *autos da fé*, cerimonia che caratterizzava il tribunale, sia per la sua imponente visibilità, sia per la catarsi che coinvolgeva i presenti. Rappresentò uno dei rituali più carismatici dell'Antico Regime. Fino al 1767 l'Inquisizione portoghese colpì essenzialmente il cripto-ebraismo: 83% a Coimbra, 84% a Évora (1533-1668), 68% a Lisbona (1540-1629), secondo la suddivisione dell'area di ciascuna giurisdizione. La mole dei processi è altrettanto espressiva; i processi riguardarono individui di sesso maschile per il 55% a Lisbona, 48% a Coimbra, 49% a Évora, 75% a Goa. È da sottolineare che i dati su Coimbra valgono dal 1565 e quelli di Goa dal 1560. Il quadro, come indica Bethencourt, autore della tabella (fig. 1), sarà più preciso solo dopo studi approfonditi dell'attività processuale.

L'Inquisizione portoghese presenta, dunque, alcune caratteristiche peculiari. Sebbene fosse stata istituita grazie all'iniziativa e alle strategie della Corona, in un'epoca in cui erano in crescita le pressioni dei vecchi cristiani per marcare le distinzioni sociali attraverso statuti di purezza, a dispetto della parità dei diritti dei nuovi cristiani sancita dalla legge, la verità è che il tribunale mantenne una discreta autonomia dal potere temporale. L'autorità inquisitoriale fu aumentata in modo massiccio dal cardinale infante Enrico, quando svolse in contemporanea le funzioni di reggente (1562-1568) e re (1578-1580), ma anche durante il regno diretto di suo nipote Sebastiano (1568-1578), il quale seguì la politica dello zio (vi fu una certa sovrapposizione istituzionale come mostra l'accumulo della funzione di segretario del Consiglio Generale con quella di scrivano della Camera Regia sulle questioni inerenti al tribunale, quali, ad esempio, la proibizione dell'emigrazione del 1573), almeno fino al momento dei preparativi per le spedizioni

militari in Marocco, quando per necessità economica negoziò con i nuovi cristiani un'esenzione dalla confisca dei beni per dieci anni, la possibilità di espatriare liberamente e di vendere le proprietà in cambio di 225.000 *cruzados*, allo scopo di ottenere i fondi necessari per le campagne militari.

La situazione si mantenne stabile sino agli inizi del Seicento. Il re continuò a proteggere l'Inquisizione, aumentò gli onorari e i contributi annuali, ma la recessione economica spinse a concedere di nuovo il libero espatrio nel 1601 per 170.000 *cruzados*, il perdono generale nel 1604-1605 che permise un guadagno di 1.700.000 *cruzados*, e infine un editto generale di grazia nel 1627. L'ascesa della dinastia dei Bragança fece esplodere violenti conflitti fra i due poteri. Nella richiesta di riforma dell'Inquisizione (1671) si avverte il declino del tribunale. Se ne può dedurre anche fino a che punto fosse estesa l'indipendenza e il potere del Sant'Uffizio, risultato dell'impostazione data dal cardinale infante Enrico agli inizi della storia del tribunale. La sua prima guida riuscì ad avvicinare l'istituzione alla famiglia reale, a forgiare una struttura di forte controllo del territorio, estesa al livello capillare, in seguito potenziata dalla nomina di familiari appartenenti a varie élites fra Sei e Settecento. La stessa carriera inquisitoriale accrebbe il prestigio dell'Inquisizione nella sfera sociale e fu pertanto sempre più ambita. Solo in tale ottica si può comprendere la capacità pervasiva del Sant'Uffizio nel plasmare la mentalità della popolazione, ottenendo così un sostegno generalizzato per circa due secoli, anche dopo la strumentalizzazione politica del tribunale operata dal marchese di Pombal. Nell'età della ragione politica, della libertà di coscienza e della nascita della nozione di cittadino, la morte dell'Inquisizione, ormai inevitabile, fu decretata dall'Assemblea Costituzionale il 5 aprile 1821.

(E. CUNHA DE AZEVEDO MEA)

Vedi anche

Abolizione del tribunale, Portogallo; Africa; *Auto da Fé*, Portogallo; Azzorre; Brasile; Coimbra; Congiura di Beja; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Évora; Goa; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Inquisitori generali, Portogallo; Lamego; Lisbona; Madera; Nuovi Cristiani, Portogallo; Pombal, marchese di; Porto; Struttura economica: Inquisizione portoghese; Tomar

Bibliografia

AZEVEDO 1975, BAIÃO 1920, BETHENCOURT 1994, BRAGA 1992, BRAGA 1997, BRAGA 2002(a), COELHO 1987, CUNHA 1995, HERCULANO 1975-1976, ILI, JANIN-THIVOS TAILLAND 2001, MARCOCCI 2004, MEA 1990, MEA 1997, PAIVA 1989, PAIVA 1997, PINTO 2003, RÉVAH 1975, SÁ 1983, SARAIVA 1994, TAVARES 1987, TORRES 1994

Inquisizione romana (Santo Ufficio o Sant'Uffizio dell'Inquisizione; dal 1908 al 1965 Sacra Congregazione del Sant'Uffizio; dal 1965 Congregazione per la Dottrina della Fede) - Si definisce Inquisizione romana la rete di tribunali operanti sotto il controllo della Congregazione cardinalizia creata da papa Paolo III con la

Anni	Lisbona		Coimbra		Évora		Goa		Totale		
	processati	condannati a morte	processati	condannati a morte	processati	condannati a morte	processati	condannati a morte	processati	condannati a morte	%
1536-1605	3376	256	2248	193	2739	203	1831	103	10194	755	7,4
1606-1674	3210	337	4877	261	6703	265	7691	?	24481	863	5,8
1675-1750	2844	209	3079	93	1281	28	3347	59	10551	389	3,7
1751-1767	296	9	170	0	327	11	798	37	1591	57	3,6
Totale	9726	811	10374	547	11050	507	13667	?	44817	?	?

(Fig. 1)

bolla *Licet ab initio* datata 21 luglio 1542. Con tale atto fu avviata una complessiva ristrutturazione delle preesistenti strutture operanti per il controllo dell'ortodossia. Essa tenne conto del modo in cui era mutato il contesto in seguito alla nascita delle Inquisizioni spagnola e portoghese e soprattutto della diffusione delle idee della Riforma protestante. Data la speciale autorità conferita alla Congregazione cardinalizia, il termine 'Inquisizione romana' valse a indicare direttamente tale Congregazione nel corso della sua lunga storia, durante la quale modificò anche la sua denominazione. Con la bolla papale del 1542 giunse a maturazione la decisione presa un anno prima nel concistoro del 15 luglio 1541 di accentrare a Roma il controllo dei tribunali dell'Inquisizione dandone incarico ai cardinali Giampietro Carafa e Girolamo Aleandro, che erano i più decisi sostenitori della necessità di misure drastiche contro la diffusione dell'eresia. Morto Aleandro, a Carafa vennero associati altri membri del collegio cardinalizio e fu così formata una commissione o 'congregazione'. Il documento del 1542 indicava i nomi dei membri della Congregazione cardinalizia che dalla sua funzione ebbe il nome di 'Santo Ufficio dell'Inquisizione' e dall'ampiezza del potere che rivendicava si chiamò 'Sacra e Universale Inquisizione'. Oltre al Carafa, il cui nome figurava in testa all'elenco, c'erano l'esperto canonista Pietro Paolo Parisio, il potente cardinale spagnolo Juan Álvarez de Toledo, i rigidi tradizionalisti Bartolomeo Guidiccioni e Dionisio Laurerio, e infine il domenicano Tommaso Badia, maestro del Sacro Palazzo, l'uomo più aperto alla tendenza conciliante del cardinale Gaspare Contarini nei confronti dei luterani. L'attento dosaggio tra le diverse tendenze all'interno del senato cardinalizio è un segno dell'importanza che fu attribuita fin dall'inizio alla nuova istituzione. Ai cardinali era concesso il titolo di commissari e inquisitori generali in materia di reati di fede, con pieni poteri delegati dall'autorità papale ed esercitati in prima persona o attraverso altri di inquisire eretici e sospetti di eresia, seguaci e fautori loro. Rispetto all'assetto allora esistente e alla tradizione dei poteri inquisitoriali la Congregazione si configurava come un organismo centrale preposto al funzionamento del 'negozio della fede' con poteri di tribunale di seconda istanza e con illimitate facoltà di controllo e di sorveglianza. La lunga storia della Congregazione conobbe nel corso dei secoli alcune interruzioni (durante l'occupazione francese di Roma nel 1796 e durante la Repubblica romana del 1848) e alcuni cambiamenti: nel 1571 una delle materie di sua competenza, il controllo sulla stampa, fu in parte trasferita alla Congregazione dell'Indice, salvo tornarle di nuovo quando tale Congregazione fu abolita (1917). Nel 1908 Pio X ne cambiò il nome in Congregazione del Sant'Ufficio. Un mutamento importante si ebbe nel 1965 quando, con l'approvazione della dichiarazione del Concilio Vaticano II sulla libertà religiosa, l'esistenza stessa di un dicastero del Sant'Ufficio apparve ingiustificata, e nella stessa data della dichiarazione conciliare un *motu proprio* di papa Paolo VI la trasformò nella Congregazione per la Dottrina della Fede (*Pro Doctrina Fidei*, talvolta detta anche *De Doctrina Fidei*).

L'istituzione ha funzionato per secoli coinvolgendo molte persone nella sua opera e svolgendo compiti di grande rilevanza nel controllo dell'ortodossia e della disciplina all'interno della Chiesa cattolica. Ma quando nacque non sembrò qualcosa di nuovo né di particolarmente importante. Se ai vescovi spettava il compito del governo ordinario per tutelare il gregge dai lupi, cioè i buoni cristiani dagli eretici, di fatto l'ufficio dell'Inquisizione contro l'eretica pravità aveva assunto fin dal secolo XIII i caratteri di un ufficio speciale esercitato dai frati, con proprie sedi, con poteri e regole specifiche: a loro i pontefici romani avevano affidato il compito di vigilare contro gli eretici concedendo privilegi tali da costituirli come un corpo dipendente direttamente dal papato. L'insieme dei poteri delegati alla nuova Congregazione era stato definito nei secoli precedenti da molti documenti papali. Il papa aveva all'occorrenza esercitato anche personalmente il potere supremo in materia associandosi qualche cardinale: così fece ad esempio Giulio

II, quando il 13 maggio 1511 costituì con Domenico Grimani e Marco Antonio Del Monte a Bologna un tribunale per giudicare la causa che vedeva imputato il celebre predicatore Pietro Bernardini da Lucca. Ma si trattava sempre di provvedimenti occasionali. Di fronte al documento del 1542 si pone dunque il problema della novità effettiva di ciò che veniva creato e delle ragioni che portarono a quell'esito: da un lato si è sostenuto con buoni argomenti (stessi protagonisti, stesse regole, identica affermazione della suprema potestà papale sul mondo cristiano) che l'Inquisizione romana che così nasceva non rappresentava che una ripresa, un sussulto dell'Inquisizione medievale. Dall'altro lato si è insistito sulla novità dell'istituzione, chiamata ad affrontare la frattura profonda, nelle coscienze e negli Stati, dell'unità della Chiesa cristiana in Europa: nient'altro in comune fra le due che il nome e lo scopo di proteggere la fede.

La soluzione del problema è stata cercata nei caratteri dell'istituzione che si venne così a creare, nelle regole che la governavano, nelle finalità e nelle strutture. Una preconditione importante è stata indicata nel processo che condusse la Congregazione lombarda dell'osservanza domenicana alla autoriforma e alla progressiva conquista delle reti della sorveglianza inquisitoriale. Nel 1542 questo processo era stato completato con il controllo della maggior parte dei distretti inquisitoriali dell'Italia settentrionale. Ma la soluzione del problema va cercata non nell'istituzione che fu allora creata bensì in quella che le dette vita: il papato. Richiamando a nuova esistenza l'Inquisizione medievale, il papato di Roma si avviava a un mutamento profondo. Non per niente tra i personaggi più eminenti del mondo cattolico che allora subirono l'azione della neonata Inquisizione romana ci fu il cardinale inglese Reginald Pole, sostenitore di una idea dei doveri del papa come padre di tutti i cristiani tenuto all'imitazione del modello evangelico di Cristo. Mentre Pole sosteneva tali idee (in un trattato *De summo pontifice* composto durante il conclave del 1550) si era già definita la strada scelta da Paolo III avviando la trasformazione del collegio cardinalizio in un corpo di ministri e imboccando la strada di una campagna di guerra contro l'eresia. Gli effetti furono durevoli: non solo da allora in poi mutò radicalmente il profilo del papato ma il legame tra pontefici e Congregazione cardinalizia dell'Inquisizione divenne profondo e reciprocamente fruttuoso. La novità fu percepita anche dai contemporanei, agli occhi dei quali fu evidente che quell'atto siglava la vittoria di uno dei due partiti che si opponevano al vertice della Chiesa cattolica, cioè nel collegio cardinalizio, l'organismo che allora condivideva e condizionava il potere papale di governo della Chiesa. Il suo potere era ancora notevole e si esprimeva non solo nel momento dell'elezione papale ma anche nelle riunioni del concistoro. Papa Farnese aveva mostrato di volerne modificare la composizione chiamando a farne parte personalità importanti per prestigio culturale, politico e religioso e contemporaneamente convocando un Concilio per risolvere le controversie religiose che agitavano specialmente la Germania. La bolla del 1542 rappresentò invece una concessione al partito cardinalizio più conservatore che negava la necessità di riforme all'interno della Chiesa e invocava una efficace messa in opera delle norme canoniche per reprimere gli abusi del clero e per colpire gli eretici.

Nella bolla *Licet ab initio* si legge che Paolo III, nell'impossibilità di celebrare il Concilio a causa della guerra e nell'attesa di farlo, incaricava intanto alcuni cardinali di fungere da inquisitori generali in tutta la cristianità per far fronte alla diffusione dell'eresia luterana. In realtà la diffidenza del papato nei confronti del Concilio era profonda e la ricerca di una alternativa tutta romana e curiale durava da tempo. Così l'Inquisizione romana, ben lungi dall'essere un rimedio eccezionale e provvisorio, si rivelò una istituzione capace di lunghissima vita. La sorresse la convinzione della sua necessità storica e della sua natura provvidenziale per tenere a freno le forze del male nella società e impedire ogni forma di dissenso: convinzione fatta propria dal corpo degli inquisitori attraverso una propria

storiografia e che trovò espressione nell'idea che l'*inquisitio* come interrogatorio per ottenere la confessione del colpevole trovasse il suo modello e la sua origine nell'episodio biblico delle domande di Dio ad Adamo nell'Eden. Di fatto l'Inquisizione romana, nel contesto delle divisioni europee del cristianesimo e sullo sfondo delle incipienti guerre di religione, poté soppiantare rapidamente il Concilio come tribunale di fede e imporre la logica poliziesca del sospetto al posto delle discussioni conciliari. Mentre si chiudeva per un lunghissimo periodo la possibilità stessa di convocare un Concilio e i deliberati di quello di Trento venivano affidati all'interpretazione di una Congregazione romana, le questioni di fede e di disciplina vennero sottoposte all'Inquisizione romana che, teoricamente provvisoria, doveva acquistare potere e organizzarsi in forme durevoli. Un'altra contraddizione tra le parole e la realtà è quella che riguarda la definizione del suo carattere universale. Per le sue origini, per la sua composizione e per la sua reale capacità di governo si trattò di una istituzione romana destinata al controllo diretto dell'area italiana, poiché per gli altri paesi la situazione che si era creata aveva indebolito o cancellato l'autorità della rete di controllo inquisitoriale risalente ai secoli precedenti. Alle sue origini c'era stata la diffusione in Italia della 'eresia luterana' (come si gela onnicomprensiva di tutte le voci critiche e le manifestazioni di dissenso religioso). Le notizie che giungevano da Venezia, Ferrara, Modena, Lucca e da tanti centri minori avevano reso irresistibile la campagna condotta dal cardinale Carafa, deciso sostenitore fin dal 1532 della necessità di scatenare una 'guerra spirituale' contro eretici e dissidenti. Ma a quella data la rete esistente di inquisitori era frenata nella sua azione da poteri e privilegi di vario genere, in modo particolare da quelli degli Ordini religiosi. Nel 1538 a Bologna l'inquisitore domenicano fra' Leandro Alberti si dichiarò impossibilitato a intervenire contro la predicazione di fra' Giovanni Buzio da Montalcino per i privilegi di cui godevano i francescani (ALBERTI 2006: II, 686-687); né più efficace fu in quella occasione l'intervento di Callisto Fornari da Piacenza, di recente investito del titolo speciale di inquisitore generale per tutta l'Italia. L'accentramento della supervisione su tutti i procedimenti e la delega a un organismo dotato del massimo potere si presentò così come il modo per tagliare il nodo gordiano delle esenzioni e dei privilegi da cui era protetto soprattutto il clero regolare. Dal punto di vista della strategia del papato, la creazione della Congregazione fu considerata fin da allora un successo del partito cardinalizio più intransigente nel chiedere l'impiego della durezza contro i dissenzienti, le loro opere e le loro idee. Quel partito era guidato da Aleandro e Carafa. Quando ormai la Congregazione era cresciuta diventando una istituzione centrale e determinante della vita della Chiesa e si pose il problema di chi l'avesse realmente creata il teatino Antonio Caracciolo, che scrisse una *Vita*, ancora manoscritta, di Carafa (che sarebbe diventato Paolo IV) non ebbe dubbi: «tutti dicono – scrisse – che il primo autore et inventore della suprema Inquisitione in Roma fu il cardinal Teatino». Sostenitore da anni della necessità di condurre contro gli eretici una 'guerra spirituale', critico nei confronti della condotta oscillante dei papi del suo tempo e della tendenza a mettere in secondo piano le questioni dottrinali rispetto alle convenienze politiche, Carafa si era fatto conoscere per il carattere sospettoso e per la durezza dell'attività svolta personalmente e per mezzo dei chierici regolari teatini a lui fedeli. Ma c'erano numerosi cardinali e altri prelati che condividevano le sue idee. Aleandro, già amico di Erasmo, aveva partecipato alla Dieta di Worms nel 1521 e si era fatto sostenitore della posizione più rigidamente ostile nei confronti non solo di Lutero ma di tutto l'umanesimo cristiano. Nella fase critica apertasi a Modena con il contrasto fra i letterati della cosiddetta 'Accademia' e i frati domenicani i due cardinali erano stati deputati alla «cura universale della Inquisitione» già nel luglio 1541. Morto Aleandro, Carafa rimase il punto di riferimento delle tendenze più rigorose. In quel contesto le astuzie che regolavano il gioco dei partiti nel collegio cardinalizio furono travolte da una spinta irresistibile che portò alla vittoria degli in-

transigenti. Paolo III nell'accontentare Carafa intese riequilibrare i rapporti tra i partiti cardinalizi, ma il contesto decise diversamente. Fino ad allora il suo pontificato aveva dato voce ai sostenitori della linea moderata che si riconosceva nell'opera di Gaspare Contarini di ricerca dell'accordo coi protestanti e di rinnovamento religioso. Ma nel 1542 il fallimento del colloquio di religione di Ratisbona (Regensburg, 1541) e la morte di Contarini aprirono una crisi decisiva nelle tendenze ireniche e nelle aspirazioni religiose degli 'spirituali' (oltre a Contarini, Pole, Giovanni Morone e, tra gli altri, il gruppo della cosiddetta 'chiesa di Viterbo' che comprendeva la poetessa Vittoria Colonna e Michelangelo). Così la neonata Congregazione avviò la sua opera occupandosi soprattutto di questioni romane e italiane. Il rapporto del papato con la Penisola era radicato nella tradizione, ma l'Inquisizione romana, a differenza dei tribunali medievali, assunse caratteri prevalentemente italiani in conseguenza del distacco dall'obbedienza al pontefice del Regno d'Inghilterra e della formazione delle nuove confessioni nelle aree europee passate alla Riforma (città e Stati tedeschi e svizzeri), a cui va aggiunto l'intervento diretto delle grandi monarchie cattoliche nel controllo delle dissidenze religiose o attraverso una Inquisizione soggetta al sovrano (come nella Penisola iberica) o attraverso il progressivo intervento di giudici laici nelle cause di fede (come avvenne in Francia con gli editti regi del 1539 e 1540 che limitarono fortemente la giurisdizione ecclesiastica in materia).

In generale, si può affermare che quello che portò la Chiesa cattolica a rivitalizzare l'eredità dell'Inquisizione medievale e a darle forma moderna fu il movimento di Riforma religiosa del XVI secolo e che la spinta decisiva fu costituita dalla convocazione di un Concilio avvertito dal papato come un pericolo. L'Inquisizione nacque come alternativa a un Concilio, quello di Trento, crebbe rielaborando e facendo propria l'eredità di quell'assise e morì, o meglio si trasformò, in conseguenza di un altro Concilio, il Vaticano II. Il *motu proprio* di Paolo VI fu emanato in coincidenza con l'approvazione della *Dichiarazione sulla libertà religiosa del concilio*, che riconosceva il diritto umano alla «libertas psychologica» e all'immunità dalla «coercitio externa» in materia di fede. E se la verità doveva essere il fine da perseguire con libera ricerca («libera scilicet inquisitione») non c'era più posto per un tribunale che la imponesse d'autorità (CIC).

I caratteri storici dell'Inquisizione romana furono un misto di continuità e di innovazione. L'impianto medievale su cui si formò la nuova realtà era costituito da un lato dalla tradizione giudiziaria del processo inquisitorio e dall'altro da una speciale polizia della fede costituita dai frati domenicani e francescani. Caratteri specifici del processo inquisitorio erano la segretezza delle procedure e l'unione dell'indagine poliziesca e della funzione giudiziaria nella stessa persona. Nel suo esercizio si erano specializzati i nuovi Ordini religiosi mendicanti, dediti alla predicazione e alla confessione e operanti in stretto collegamento con l'autorità papale. Gli inquisitori erano scelti dalle autorità degli Ordini e costituivano una rete istituzionale che aveva ramificazioni estese ed era diffusamente presente nella parte d'Europa rimasta fedele al papato. Con l'istituzione della Congregazione fu compiuto un passo importante sulla via dell'accentramento dell'Inquisizione (che già faceva capo al papato): attraverso quella istituzione, il potere sovrano del papa si articolò in un ministero dalle specifiche mansioni e l'intera rete dei tribunali fu costretta ad assumere una stretta e continua dipendenza dal vertice romano.

Tra le cause della creazione dell'Inquisizione romana ci fu anche la domanda che saliva dai poteri statali e dalla società. Da anni le autorità politiche degli Stati italiani avevano a che fare coi disordini provocati dal clero e dai dissensi religiosi e chiedevano alle autorità ecclesiastiche misure adeguate. Il papato di Paolo III aveva dato segnali importanti di una volontà di cambiamento e di risposta ai critici rinnovando profondamente la composizione del collegio cardinalizio e avviando progetti di riforma interna. Ma accanto alle tendenze favorevoli a una riforma interna c'era-

no quelle che chiedevano una lotta senza quartiere contro i critici e i dissenzienti. La diffusione di tendenze luterane nelle città italiane aveva suscitato allarmi: da Venezia Carafa nel 1532 ne aveva tratto motivo per il suo memoriale su come combattere l'eresia luterana. Nuove preoccupazioni erano nate dalle notizie di aperte adesioni alle novità religiose da parte dei cortigiani della duchessa di Ferrara Renata di Francia nel corso dei riti della settimana di Pasqua del 1536; e sempre nello Stato degli Este, a Modena un conflitto aperto tra i domenicani e un gruppo di letterati laici detti 'l'Accademia' a proposito di un processo per stregoneria aveva costretto il vescovo della città Giovanni Morone a un intervento di verifica dell'ortodossia. L'anticlericalismo tradizionale nelle città italiane si sommava a confusi progetti e sentimenti di ritorno alla semplicità evangelica. In un contesto di tal genere la creazione della Congregazione mentre veniva bloccata la convocazione del Concilio offrì un riconoscimento alla tendenza più conservatrice, quella di chi affermava che non c'era bisogno di nuove regole ma solo di far funzionare le antiche. Nella forma, la scelta di affidare a dei cardinali poteri e compiti speciali di governo dell'Inquisizione aveva dei precedenti medievali: i cardinali Giovanni Gaetano Orsini e Latino Malabranca avevano avuto il titolo di inquisitore generale. La novità era costituita dal fatto che stavolta si trattava di un potere speciale esercitato per mezzo di un articolato reticolo istituzionale. Più dei lontani precedenti medievali vi si poteva riconoscere il modello dell'Inquisizione di Spagna con il suo forte accentramento, con i poteri straordinari di cui godeva e con la sua forma di governo che poggiava su di un consiglio centrale. Quel modello si era diffuso: il Regno di Portogallo ne aveva ottenuto uno simile. Adesso era il papato che si poneva su quella strada utilizzando in forma nuova un apparato già esistente e ponendolo sotto il governo centralizzato di una Congregazione cardinalizia. Ad essa furono conferiti poteri speciali davanti ai quali non si poteva opporre nessun privilegio: era previsto esplicitamente che non valessero le esenzioni di cui godevano tradizionalmente gli Ordini religiosi. Era proprio da quegli ambienti che emergevano da tempo casi inquietanti di predicatori di grido che sostenevano pubblicamente dottrine simili a quelle della Riforma. Il caso di Bernardino Ochino, generale dei cappuccini richiamato a Roma segnò la svolta. Per questo il primo e clamoroso segno dell'apertura della campagna inquisitoriale fu l'ordine di comparire a Roma rivolto il 15 luglio 1542 dal cardinal nipote Alessandro Farnese al popolarissimo predicatore. La tormentata decisione di Ochino, dopo un incontro a Bologna con il morente Contarini, di voltare le spalle all'Italia e di fuggire a Ginevra dette la misura della radicalità della svolta romana, mentre d'altro canto i custodi dell'ortodossia ne trassero la conferma della pericolosità dell'eresia.

Alla neonata commissione venne affidata la cura della repressione delle eresie e più in generale la sorveglianza in materia dottrinale in tutta la Chiesa. Misure straordinarie destinate a rendere più efficiente l'azione inquisitoriale in Italia erano già state prese sotto il precedente pontificato di Clemente VII. Ma stavolta i poteri conferiti ai cardinali ponevano le basi per riorganizzare e trasformare in profondità l'assetto e il funzionamento dei tribunali dell'Inquisizione già esistenti presso i conventi degli Ordini domenicano e francescano. I cardinali membri della Congregazione dovevano seguire indagini e attività di repressione dovunque si svolgessero avocando a sé i processi quando lo ritenevano opportuno e fungendo così da tribunale di ultima istanza. I loro poteri erano teoricamente illimitati: nessun privilegio doveva limitarne l'opera di controllo e di repressione. La Congregazione era concepita come un organo supremo poliziesco e giudiziario nello stesso tempo, creato con l'intento di portare al massimo grado di potere e di efficacia i caratteri tipici del processo inquisitorio. Alla struttura a reticolato orizzontale dell'Inquisizione dei conventi si sostituiva un disegno verticale. Gli sviluppi successivi realizzarono questo disegno oltre ogni previsione.

Quel che seguì dopo l'atto di nascita del 1542 fu un processo

di crescita inizialmente lento e incerto, dominato dal principale fautore dell'Inquisizione, il cardinale Carafa e accanto a lui da Marcello Cervini e Rodolfo Pio da Carpi. Le nomine degli inquisitori locali continuarono per alcuni anni a essere deliberate dalle autorità dei rispettivi Ordini religiosi. Fallito l'obiettivo di estendere alla Francia la giurisdizione inquisitoriale rimase aperto il campo degli Stati italiani. Fu qui che la cultura giuridica e la rete istituzionale che l'Inquisizione romana ereditava dalla tradizione furono applicate e adattate a una situazione storica profondamente mutata. Anche se i documenti del primo periodo di vita furono distrutti nell'incendio delle carceri di Ripetta per effetto dei saccheggi e dei disordini con cui il popolo romano festeggiò la morte di papa Carafa nel 1559, è certo che nel corso di quegli anni le congregazioni dei cardinali deputati all'Inquisizione si svolsero con una certa regolarità e che Carafa intervenne in prima persona nel seguire inchieste e processi e nel raccomandare alle autorità politiche l'esecuzione delle sentenze dei tribunali ecclesiastici. Tra i primi atti della Congregazione sono importanti quelli coi quali se ne affermò il potere e l'indipendenza da altri tribunali. Il 26 dicembre 1550 fu messo a verbale l'ordine di scrivere ai commissari dell'Inquisizione che non dovevano obbedire alle lettere della Penitenzieria nelle cause di pertinenza del Sant'Uffizio, e questo veniva richiesto per mandato del papa (ACDF, S. O., *Decreta* 1548-1558, c. 34r). Alla definizione dei poteri si sommò l'esercizio di una sorveglianza pervasiva nelle città italiane. Nel Vicereame di Napoli i sacerdoti della Congregazione di chierici regolari dei teatini esplorarono attivamente attraverso la confessione le infiltrazioni di libri e di idee ereticali. Le tendenze mediatiche e le correnti religiose più aperte all'influsso della Riforma furono battute da una campagna che prese di mira la fazione cardinalizia guidata – dopo la morte di Contarini – da Pole e da Morone. La morte sottrasse il cardinale inglese al processo a cui invece non sfuggì Morone, sospettato anch'egli di appartenere alla setta o 'scuola' di coloro che accettavano la giustificazione per fede e si riconoscevano nella dottrina del libretto anonimo *Del beneficio di Cristo*. La nuova istituzione poté contare sul consenso della maggior parte degli Stati italiani, favorevoli per diverse ragioni a bloccare sul nascere un dissenso religioso di cui si temeva la pericolosità politica e sociale. Decisiva in tal senso fu l'adesione della repubblica di Venezia, la vera porta d'Italia per il mondo tedesco. Lunghe trattative vi approdarono alla creazione di un tribunale dell'Inquisizione dall'originale formula mista: la presenza ecclesiastica fu associata a quella di giurisdicenti laici, i Tre Savii all'eresia (1547), con uno strappo alla norma del carattere esclusivamente ecclesiastico del tribunale. Intanto nei possedimenti spagnoli del Ducato di Milano e del Regno di Napoli l'imperatore Carlo V tentava inutilmente di imporre l'Inquisizione spagnola.

Dietro i casi più clamorosi ci fu allora soprattutto la crescita dell'istituzione. L'elaborazione delle questioni veniva affidata a consultori, la cui presenza e partecipazione è attestata nelle riunioni presiedute dai cardinali fin dai primi verbali conservatici che datano dal 24 ottobre 1548. Giurisperiti importanti come Pietro Belo misero la loro dottrina al servizio degli inquisitori redigendo pareri su questioni procedurali e di merito. Stabile fu la presenza nella Congregazione del maestro del Sacro Palazzo, il domenicano a cui spettava la tutela della ortodossia papale ma che intanto era diventato il supremo responsabile del controllo sulla stampa. Vi si aggiunse ben presto un commissario pure esso domenicano, con il compito di occuparsi della corrispondenza e di istruire i processi. Alle dipendenze del commissario operò l'assessore, carica istituita nel 1553; a lui furono affidati in seguito compiti di supervisione del personale e di giudizio delle cause d'appello contro le sentenze dei tribunali periferici. Si venne via via allargando il numero dei consultori sia ordinari e stabilmente presenti sia straordinari: erano religiosi regolari o secolari, più raramente laici, che svolgevano il lavoro preliminare di esaminare affermazioni orali o scritte di cui si discuteva. Quanto a tempi e forme delle congregazioni si venne

con il tempo a fissare la prassi della riunione settimanale del giovedì alla presenza del papa (la *feria V*, *coram Sanctissimo*); il lunedì si svolgeva la riunione dei consultori, il mercoledì quella dei cardinali, nel convento di Santa Maria sopra Minerva, in due sedute, l'una segreta e ristretta per le materie delicate, una pubblica (vale a dire alla presenza dei consultori). Una quarta riunione al venerdì o al sabato fu aggiunta a partire dal 1736 da papa Clemente XII per esaminare le questioni minori da sottoporre ai consultori nella seduta del lunedì e ai cardinali in quella del mercoledì. Riunioni annuali in occasione del Natale e della Pasqua erano dedicate a visitare le carceri del Sant'Uffizio e a deliberare commutazioni o remissioni di pena.

A partire dal 1548 i verbali delle riunioni dei cardinali (*Decreta*) forniscono nei loro scarni appunti un'idea dell'attività di indagine poliziesca contro le infiltrazioni di dottrine della Riforma. Rivolta soprattutto nei confronti di membri degli Ordini religiosi, dove le discussioni teologiche erano più vive, l'opera della Congregazione si aggiunse a quella dei superiori degli Ordini stessi. Tra questi era stato particolarmente attivo il cardinale Girolamo Seripando, generale degli agostiniani, che fu tra i primi a reagire negativamente allo stile duro e intollerante del nuovo tribunale. Con Giulio III si ebbe il tentativo di seguire una via diversa favorendo il rientro indolore dei dissenzienti: la bolla *Illius qui misericors* affidò all'autorità dei vescovi l'assoluzione degli eretici pentiti nel tribunale segreto della confessione. Era il punto d'arrivo di una tendenza diffusa in una parte significativa dell'episcopato italiano pretridentino – come pure di quello spagnolo – a ricorrere al modello evangelico della *correctio fraterna*: si distinsero in questo senso i cosiddetti 'spirituali' che ebbero nell'opuscolo *Del beneficio di Cristo* il loro testo di riferimento. Ma i vescovi che vi fecero ricorso suscitarono accuse e sospetti di eresia. Sui poteri dei vescovi a questo riguardo anche il Concilio di Trento aprì qualche spiraglio. Ma l'Inquisizione romana, creata nel contesto di una lotta religiosa durissima, riuscì con l'appoggio del papato a conservare il controllo della sorveglianza poliziesca e della repressione in materia di dissenso dottrinale imponendo una dura disciplina dell'obbedienza. Proprio con i vescovi si svolse il confronto immediato, dal momento che i primi anni di attività dell'Inquisizione romana coincisero con lo svolgimento del Concilio. Ma l'esercizio della funzione di tribunale di ultima istanza per le questioni dottrinali e le cause di eresia fu svolto dai padri tridentini in modo cauto e marginale, senza riuscire nemmeno a tutelare i membri dell'assemblea conciliare dalle accuse e dai processi. Una volta chiuso il Concilio la tutela dell'ortodossia dottrinale fu affidata al Sant'Uffizio romano.

Un salto di qualità si ebbe con l'elezione al papato di Carafa (1555). Da allora il pontefice presiedette personalmente la Congregazione come giudice supremo: in questo modo l'ipotesi del papa eretico che ancora in quegli anni veniva discussa in via teorica nei trattati (come per esempio nel trattato *De cardinalibus* di Girolamo Manfredi, Bologna 1564) perdeva ogni concretezza. Lungi dal poter essere giudicato il papa diventava supremo giudice in materia di ortodossia ed eresia. Riunioni periodiche furono dedicate al funzionamento dell'attività inquisitoriale. Un commissario o subdelegato fu incaricato di istruire le pratiche, informarne il papa e seguire l'esecuzione degli ordini: il primo fu il domenicano fra' Teodoro Scullica, a cui successe Michele Ghislieri, poi cardinale e inquisitore generale e infine papa con il nome di Pio V. Perseguendo lucidamente un programma di ampliamento dei poteri dell'Inquisizione Paolo IV moltiplicò il numero di cardinali che ne facevano parte e allargò lo spettro delle materie che vi si dovevano trattare fino ad abbracciare – come lo stesso papa disse all'ambasciatore veneziano Bernardo Navagero il 16 luglio 1557 – «tutte le cose che dependono dagli articoli della fede, o vero che si possano tirar a quelli». Per questa via le materie di competenza vennero estese fino a coprire l'intera gamma delle questioni urgenti di riforma disciplinare della Chiesa pendenti davanti al sospeso Concilio di Trento, come gli abusi ecclesiastici in materia benefi-

ciale e il funzionamento della Curia. In questo modo ogni possibile antitesi fra Concilio e Inquisizione venne risolta a favore dell'Inquisizione. La Congregazione riunita a scadenze frequenti e regolari nella residenza papale e presieduta dallo stesso pontefice fu chiamata a ratificare decreti durissimi che, premessa la dichiarazione di voler anteporre ad ogni altra questione i *negotia fidei*, colpirono gli obiettivi più diversi. Sotto il segno dell'eresia si raccolsero via via tutti i comportamenti e tutte le persone da colpire. Per quanto riguarda la persecuzione degli eretici, colui che da cardinale si era impegnato personalmente perché il duca d'Este mandasse a morte Fanino Fanini dette ulteriori prove della sua fanatica volontà di eliminazione dei dissenzienti. Ne fecero le spese in particolare i cardinali Pole e Morone e i loro amici e familiari («quella scola maledetta [...] del Cardinal d'Inghilterra» contro la quale – disse il papa al Navagero – siamo per procedere et menar le mani»: dispaccio del 28 ottobre 1557 cit. in PROSPERI 2006: 206n). L'arresto e l'incarcerazione di Morone il 31 maggio 1557 dettero la misura dell'intreccio fra lotta contro l'eresia e lotta per il potere al vertice della Chiesa. Il nuovo pontefice volle estendere al massimo i margini di arbitrio per colpire ogni forma di dissenso e ogni ostacolo al potere papale con l'uso di procedure abbreviate e di rilascio immediato al braccio secolare per determinate forme di eresia. Inoltre fu cancellato il limite che imponeva alle persone ecclesiastiche l'astensione dal praticare la tortura e dal collaborare all'esecuzione capitale, colpendo con censure spirituali o irregolarità chi si macchiava di sangue o collaborava a fare morire una persona: un decreto papale del 29 aprile 1557 dispense anche con effetto retroattivo da tale norma (HENNER 1890: 88). Nel panorama dell'epoca l'indirizzo di Paolo IV in materia trova riscontro solo nell'estrema arbitrarietà dell'uso dell'accusa di reato politico (il *crimen lesae maiestatis*) fatto dai sovrani temporali dell'epoca, da Francesco I a Enrico VIII, nel mandare rapidamente a morte dissenzienti e nemici d'ogni genere. Ma nonostante i suoi sforzi Paolo IV non riuscì a mandare a morte in tempi rapidi il cardinale Morone. Il processo inquisitorio era governato da regole antiche: l'uso che ne era stato fatto nella persecuzione dell'eresia da parte dei giudici ecclesiastici del medioevo aveva contribuito a precisarne e a perfezionarne la procedura, anche se la classificazione dell'eresia come *crimen exceptum* aveva ridotto le cautele nell'accertamento delle prove. Grazie a quelle regole formali da tempo elaborate per la conduzione del processo inquisitorio unite alle protezioni politiche importanti di cui Morone godeva, la volontà dell'anziano pontefice non raggiunse il suo scopo. Tuttavia l'opera normativa del papa modificò via via la tradizione attraverso una decretazione d'emergenza che nasceva da problemi del presente e si depositava nelle norme inquisitoriali: solo correzioni formali apportate dai successori o un silenzioso abbandono alla desuetudine poterono in qualche caso ridurre l'efficacia. Tale fu per esempio il decreto che imponeva l'immediata condanna a morte (o in termini formali l'immediato rilascio al braccio secolare) per alcune eresie giudicate specialmente gravi, come per esempio quella di chi negava la divinità di Cristo, ma anche di chi diceva messa e ascoltava confessioni senza essere sacerdote (decreto 16 febbraio 1559). La rigidità della norma, che eliminava dall'opera del tribunale ecclesiastico un attributo essenziale, cioè la misericordia per chi si pentiva, sembra averne limitato l'applicazione anche prima che papa Clemente VIII la modificasse formalmente lasciando all'arbitrio degli inquisitori la decisione in materia. Ma fu soprattutto la definizione del campo di pertinenza del tribunale a venire ampliata e modificata progressivamente dai decreti papali. Considerata sotto questa prospettiva rivela la sua reale necessità storica come espressione suprema di sovranità del nuovo papato uscito dalla crisi del Cinquecento, nella sua duplice veste di potere temporale e potere spirituale. Vi si trovavano uniti i campi tradizionalmente distinti della morale e della teologia, dell'eresia dottrinale e della disciplina ecclesiastica, della fedeltà politica e della criminalità. Paolo IV vi fece entrare in rapida successione reati come la bestemmia (decreto del 17 ottobre

1555), la sodomia (25 novembre 1557), la simonia (24 marzo 1558), la celebrazione della messa senza essere ordinati sacerdoti (16 febbraio 1559). E ne estese la giurisdizione a tutti gli ebrei di origine iberica (30 aprile 1556). Un esempio eloquente delle inedite possibilità aperte dall'unificazione della sfera sacramentale della grazia con quella punitiva della giustizia inquisitoriale lo incontriamo nei provvedimenti che intrecciarono confessione e *inquisitio*. Paolo IV dispose che l'assoluzione sacramentale fosse condizionata alla preliminare deposizione davanti all'Inquisizione di eventuali rivelazioni su eresie e libri proibiti, sia che riguardassero il penitente sia che si trattasse di fatti altrui da lui conosciuti. La norma, disposta il 5 gennaio 1559 dietro richiesta dell'inquisitore generale di Spagna Fernando de Valdés, di lì a poco fu resa operante anche in Italia. Il 25 gennaio 1559 Ghislieri trasmise l'ordine al generale dei francescani. I confessori erano messi al servizio dell'Inquisizione: dovevano negare l'assoluzione a chi, in possesso di conoscenze relative a casi di eresia o di libri proibiti, non si recava immediatamente a farne denuncia davanti al tribunale di foro esterno dell'Inquisizione. Portando avanti un processo avviato fin dal papato di Innocenzo III veniva intanto imposto anche dal Concilio di Trento e sempre più controllato capillarmente dai vescovi e dal clero parrocchiale l'obbligo della confessione annuale pena la scomunica per eresia. Elaborate discussioni di canonisti e teologi avevano esaminato i possibili nessi tra penitenza sacramentale e confessione giudiziaria: ma con l'argomento della minaccia gravissima della diffusione segreta dell'eresia si affermava l'obbligo di subordinare il sacramento alle esigenze poliziesche dell'Inquisizione. Nella stessa direzione si procedette per affrontare un altro problema gravissimo, emerso allora per effetto congiunto della norma ribadita del celibato ecclesiastico e della sempre maggiore insistenza sui peccati del sesso in sede di confessione: la penitenza sacramentale era divenuta sempre più il luogo di esplorazione e di disciplina dei comportamenti sessuali. Si poneva così un problema di grande delicatezza: come impedire che i confessori approfittassero del colloquio con le penitenti per irretirle sessualmente. Da qui derivò un altro passo decisivo nell'allargamento delle competenze inquisitoriali: il 18 febbraio 1559 venne pubblicata la bolla *Cum sicut nuper* con la quale si allargava la giurisdizione del tribunale al reato di *solicitatio ad turpia*. Fra tutte le materie inquisitoriali questa doveva rivelarsi la più problematica da applicare ma anche una delle più ricorrenti lungo tutto l'arco della storia successiva. Non bastò la definizione del reato in forma sempre più severa. Le regole fissate in forma organica nel 1622 con la costituzione *Universi Dominici gregis* promulgata da Gregorio XV il 30 agosto 1622, vennero continuamente confermate ma anche ritoccate e aggiornate, a riprova della permanenza e della diffusione dei comportamenti condannati. Quanto ai processi contro i sacerdoti colpevoli, se ne hanno solo tracce indirette. Di fatto l'onore del corpo ecclesiastico fu difeso con il metodo dell'abiura segreta e allontanando temporaneamente il sacerdote dal luogo del suo delitto. Adattare le regole alle esigenze e alle urgenze fu del resto prassi abituale del tribunale. Paolo IV, nel condannare a morte le donne bolognesi procesate per stregoneria, sentì il bisogno di giustificare la durissima sentenza con un inciso: «intellecta criminum enormitate, ampliando et dillatando leges ac sacros canones, supplendo omnes et singulos iuris defectus» (ADCE, S. O., *Decreta 1559-1563*, c. 11r-v, seduta 11 maggio 1559).

Durissime furono le pene previste contro l'astrologia giudiziaria da Sisto V (costituzione *Coeli et terrae creator*) e contro «malefici et sortilegi cum Diabolo pactum facientes» da Gregorio XV (costituzione *Onnipotentis Dei* del 20 marzo 1623) che impose il rimedio draconiano della consegna dei colpevoli al braccio secolare nei casi in cui dai malefici fosse derivata la morte di qualcuno. Particolarmente dure furono le pene contro chi in qualsiasi forma ricorreva alla scienza degli astri per speculare sulla morte del papa regnante (fu Urbano VIII a volerle). Seguirono interventi in materia di devozioni e di forme non controllate di santità (l'Imma-

colata Concezione di Maria, costituzioni di Paolo V e di Gregorio XV; le immagini devote di non canonizzati, costituzione di Urbano VIII; le 'santità affettate' e le visioni).

Problema fondamentale fra tutti, destinato ad accompagnare tutto il percorso storico dell'istituzione, fu quello di come impedire la diffusione di dottrine sospette o ereticali attraverso la stampa. Fin dall'inizio la sorveglianza in materia di dottrine significò una speciale attenzione alla censura libraria, al controllo della circolazione di libri ritenuti pericolosi per l'ortodossia dottrinale e per la disciplina cristiana, come pure per la morale. La tradizione dell'affidamento della censura libraria ad autorità delegate dal papa era nata quasi insieme alla stampa a caratteri mobili: la costituzione *Inter multiplices* di Innocenzo VIII (17 novembre 1487) aveva indicato il *magister Sacri Palatii* in Curia e il vescovo e l'inquisitore competenti per territorio; e la misura era stata confermata dal Concilio Lateranense V con la costituzione *Inter sollicitudines* (1515). La grande diffusione a stampa di scritti di polemica religiosa e dottrinale fece apparire specialmente urgente il compito di intervenire con misure repressive e di rigido controllo di cui si incaricò prioritariamente l'Inquisizione romana. La materia era così importante che fu deciso in seguito di dare vita a una specifica Congregazione per l'Indice dei libri proibiti. Ma non si chiuse qui la sorveglianza dell'Inquisizione romana sulla stampa, che rimase un compito permanente, solo parzialmente affidato all'altra Congregazione cardinalizia. Quando questa fu soppressa nel 1917, il Sant'Uffizio si riappropriò di tutte le funzioni censorie in materia libraria ed assunse il compito di curare la redazione e la pubblicazione dell'Indice dei libri proibiti.

Queste e altre materie furono affidate per la loro applicazione alla rete dei tribunali inquisitoriali locali, ma dovettero essere filtrate dai diversi rapporti esistenti con il potere politico degli Stati. Le conseguenze del percorso allora imboccato si fecero presto evidenti per la Chiesa e per la società italiana. Nel governo della Chiesa la curvatura guerresca imposta da un papato minacciato dalla Riforma modificò le istituzioni e le regole giuridiche e fece sentire i suoi riflessi nella vita religiosa: il popolo cristiano divenne sempre più un popolo di 'fedeli', legati da un vincolo di obbedienza a una Chiesa concepita come un sistema gerarchico e militare dominato dal papa. Quanto all'Italia, si deve notare che, universale di nome, l'Inquisizione romana fu accolta ufficialmente solo nella maggior parte degli Stati italiani, con l'esclusione della Repubblica di Lucca, dove accanto al tribunale del vescovo operò la magistratura laica dell'Offizio sopra la religione. Se nel Vicereame di Sicilia era in funzione l'Inquisizione di Spagna, nella importante sede del Regno di Napoli la presenza dell'Inquisizione Romana fu assicurata in un primo tempo delegando al vicario dell'arcivescovo di Napoli poteri inquisitoriali e facendone un emissario della Congregazione, ufficialmente non riconosciuta. Il commissario così delegato (1553) dovette operare in una prima fase più o meno segretamente, data la resistenza del potere politico ad ammettere una Inquisizione diversa da quella di Spagna. Nel 1585 con la nomina di un commissario (ministro) dell'Inquisizione romana distinto anche formalmente dal vicario dell'arcivescovo e grazie al legame che il napoletano cardinale Giulio Antonio Santoro, Grande inquisitore, seppe creare tra Napoli e Roma la presenza dell'Inquisizione romana nel regno acquistò un peso notevole. Soluzioni opposte furono trovate ai due capi della Penisola: a Napoli l'introduzione dell'Inquisizione spagnola aveva incontrato fortissime resistenze, quella romana rimase all'inizio formalmente assente ma in realtà operò in modo sotterraneo tramite un proprio delegato; a Venezia, come abbiamo visto, l'Inquisizione romana era stata accolta fin dal 1547 ma con una importante limitazione: il tribunale ecclesiastico dovette accettare la presenza e il condizionamento di giureconsulti laici in rappresentanza dello Stato. I Tre Savii all'eresia furono a fianco degli inquisitori e seguirono le procedure comunicando al governo quel che avveniva in seno al tribunale ecclesiastico. Il modello veneziano ispirò diversi tentativi dello

stesso genere: così a Genova. E quando nel Settecento si fece strada una volontà di intervento statale in materie ecclesiastiche, il modello veneziano ispirò la riforma dell'Inquisizione romana nella Toscana lorenese. Nel Cinquecento, nel neonato Granducato, il duca Cosimo I si professò ossequiente ai voleri del papa e ne dette prova consentendo l'estradizione di Pietro Carnesecchi per essere processato e mandato al patibolo a Roma: ma di fatto esercitò un controllo indiretto sui procedimenti inquisitoriali attraverso suoi rappresentanti e per via di rapporti diretti con il nunzio apostolico come pure attraverso la concessione del personale di polizia e la gestione delle carceri. Anche a Torino l'opera dell'Inquisizione dovette fare capo alla nunziatura e il duca di Savoia esercitò un controllo ravvicinato su di essa. Una situazione speciale era quella di Malta sottoposta all'Ordine dei Cavalieri omonimi. Le lettere di nomina attribuivano normalmente all'inquisitore dell'isola i poteri di commissario e di delegato della Santa Sede come visitatore apostolico della diocesi: così fu nel caso della nomina di Pietro Dusina, il 3 luglio 1574. Laddove l'Inquisizione romana non fu accolta, come a Lucca, il compito della sorveglianza antiereticale toccò formalmente al vescovo in accordo con la magistratura statale dell'Ufficio sopra la religione ma nei casi più importanti si fece ricorso alla confinante Inquisizione di Pisa per arresti e interrogatori. Con adattamenti e supplenze di questo e di altro genere l'Inquisizione romana funzionò comunque in tutta Italia. Rispetto alla rete preesistente furono create altre sedi e si venne man mano articolando un sistema di vicariati affidati dove possibile a frati ma spesso anche ai parroci, che garantì la presenza diffusa su tutto il territorio di quella speciale polizia della fede. Per estendere l'opera sua nel restante mondo cattolico poté contare sulla collaborazione delle Inquisizioni dei Paesi iberici, formalmente soggette a quella romana. Altrove (per esempio in Germania) si servì dell'opera dei nunzi apostolici. Quanto ai vescovi, i loro rapporti con l'Inquisizione romana furono di collaborazione stretta nelle rispettive diocesi e in generale di sostanziale dipendenza: la periodica 'visita' alla sede romana per riferire sull'attività pastorale era un'occasione per bilanci e controlli anche sul versante della vigilanza sull'ortodossia. E qui l'interlocutore era il Sant'Uffizio. All'opera degli inquisitori competenti per territorio i vescovi furono tenuti a prestare il loro appoggio sia sul piano del coinvolgimento pratico (accanto all'inquisitore troviamo in genere il vescovo o il suo vicario) sia su quello delle disposizioni disciplinari e di magistero. I decreti sinodali coi quali riprese l'attività dei vescovi recarono al primo punto la questione della lotta contro l'eresia. Gli editti vescovili diffusero la conoscenza dei doveri dei laici nel denunciare gli eretici e prevedere sanzioni per gli inadempienti. Nelle diocesi degli Stati italiani dove l'Inquisizione romana non era riconosciuta i vescovi agirono come strumenti dell'Inquisizione emanando editti durissimi: a Taranto il vescovo Lelio Brancaccio aprì i capitoli sinodali del 1595 proclamando una scomunica generale per «tutti quelli che non credono quel che tiene e crede la Santa Madre Chiesa»: colpì con l'interdetto la chiesa dei greco-albanesi e diffuse un tale terrore che solo una tempesta di vento poté staccare l'editto perché la gente non osò nemmeno sfiorarlo (DE MARCO 1988: 308, 86-87).

Insieme alla cartografia del territorio sottoposto alla sorveglianza del nuovo organismo si vennero definendo le regole del suo funzionamento. Ma quelle regole non furono raccolte in nessun testo normativo ufficiale. Non che mancassero né allora né in seguito opere destinate a fornire informazioni e norme procedurali: gli inquisitori e i loro vicari se ne procuravano generalmente alcune delle più aggiornate che venivano conservate nelle sedi dei loro tribunali ed entravano così a far parte dei loro strumenti di lavoro. Ma non fu per quella via che si procedette bensì per quella di un ricorso sistematico alle lettere. Con un decreto del 18 giugno 1564 l'Inquisizione stabilì formalmente che l'opera dei tribunali locali venisse controllata dal tribunale di Roma con lo strumento della corrispondenza. Fu delegato il cardinale Ghislieri a fungere da tramite: a lui dovevano essere dirette le lettere degli inquisitori locali

e da lui dovevano essere redatte le risposte dopo che l'organismo collegiale della Congregazione si era riunito e le aveva deliberate. Diventava così obbligatorio e sistematico un uso che già prima di quella data aveva caratterizzato la catena di comando dell'Inquisizione romana, simile in questo alle cancellerie politiche del tempo. A differenza dei dispacci diplomatici, quelli inquisitoriali non fecero in genere uso della cifra, tutelandosi tuttavia con un obbligo di segretezza che prevedeva la scomunica *latæ sententiæ* per chi lo violava. Il contatto per corrispondenza tra il centro e le periferie fu particolarmente accurato nel primo secolo di vita della Inquisizione romana. Il modo in cui si svolgeva è ben esemplificato dalle raccolte che di quelle lettere furono fatte dai tribunali locali e da quel che ne rimane nell'ACDF. Quelle di Ghislieri documentano la durezza del tono con cui molto spesso dal centro si richiamava all'osservanza di determinate regole: prima fra tutte quella di non procedere mai senza informare Roma.

Fu attraverso le lettere che si provvide a dotare il corpo degli inquisitori di istruzioni adeguate. Rispetto ai manuali, si aveva così il vantaggio di una concreta adesione ai problemi di volta in volta emergenti e soprattutto di un costante richiamo al dovere di obbedienza alla volontà espressa dal tribunale centrale. Non per questo fu meno ricca la fornitura di raccolte sistematiche di regolamenti e norme. I documenti ufficiali – bolle e brevi papali, bandi, decreti e istruzioni emanate dalla Congregazione – furono raccolti accuratamente negli archivi dei tribunali periferici e vennero anche pubblicati a più riprese, in forma autonoma o come appendici a manuali a stampa. In questo campo si procedette all'inizio adattando testi normativi precedenti, con una offerta di edizioni commentate che vide all'opera soprattutto italiani, spagnoli e portoghesi: Camillo Campegi curò l'edizione annotata del testo di Zanchino Ugolini e Francisco Peña quella dell'opera di Nicolau Eymereich. Un metodo diverso seguì l'inquisitore piacentino Umberto Locati che costruì il suo *Iudiciale inquisitionum* ricavando le regole della procedura direttamente dai fascicoli di processi da lui condotti. Una raccolta di trattati sull'argomento fu compresa nella monumentale sistemazione, avvenuta sotto Gregorio XIII, dei *Tractatus Universi Iuris* (Venezia, Ziletti, 1584). Con un analogo metodo induttivo, basandosi su documenti processuali locali ma anche e soprattutto su lettere e decreti emanati da Roma, l'inquisitore di Asti Giovanni Battista Porcelli compose e dette alle stampe lo *Scriniolum Sanctae Inquisitionis* (1610, ma in realtà 1612). La ricerca di strumenti pratici agili e redatti in lingua accessibile ai cancellieri dei tribunali portò alla redazione di manuali locali per i vicari e di sintesi di carattere generale su obiettivi e metodi dell'Inquisizione romana. Notevoli quelli redatti nel secolo XVII da membri della Congregazione come Lorenzo Brancati di Lauria e Desiderio Scaglia, mentre giuristi e inquisitori di professione elaborarono testi più vicini alla pratica effettiva: quello di Eliseo Masini (*Sacro Arsenale*, 1621) fu il più diffuso nei tribunali locali, quello di Cesare Carena (*Tractatus de Officio Sanctissimæ Inquisitionis et modo procedendi in causis fidei*, 1636) fu tra i più consultati per la dottrina giurisprudenziale. Ma resta ancora da ricostruire l'opera di inquisitori che nelle rispettive sedi si dedicarono alla composizione di manuali rimasti in buona parte manoscritti, mescolando norme romane e casi locali. Fissare in regole generali un'opera che si voleva essenzialmente aderente alle molte e mutevoli forme della diabolica insidia eretica oltre che retta da una continua sorveglianza dell'autorità centrale non era certo facile. Sul piano concreto si poneva continuamente il problema della coerenza delle decisioni prese di volta in volta con la casistica precedente e con un complesso sempre più ricco di norme. L'organizzazione del lavoro in sede centrale richiese di conseguenza un adeguamento archivistico continuo in modo che davanti al caso che si presentava si potesse rispondere tenendo conto del modo in cui altre volte quel problema era stato risolto.

Prima ancora che quell'archivio trovasse sede stabile nell'edificio che ancora lo ospita (1593), si hanno diversi indizi del modo in cui si fece avvertire il problema di creare una memoria cen-

tralizzata. Un «Indice dei processi» costruito con un censimento nominativo degli imputati – un vero e proprio casellario giudiziario e poliziesco – fu progettato sotto il pontificato di Pio V con la collaborazione di Carlo Borromeo, ma ne rimangono esiti parziali. Invece fu più efficace il tentativo di costruire selezioni sistematiche di decisioni su determinate materie teologiche come gli abusi in materia di sacramenti, oggi in ACDF. Di come si ponesse ai membri della Congregazione il problema di comporre in un disegno coerente la varietà delle decisioni e delle sentenze si ha un esempio importante nelle opere a stampa del cardinale Francesco Albizzi (si ricorda in particolare un titolo significativo: *De inconstantia in iure admitenda vel non*, 1683). Il metodo dei consultori a cui la Congregazione del Sant'Uffizio si affidò per il lavoro ordinario consistette normalmente nella consultazione non solo di trattati e manuali ma soprattutto delle carte dell'archivio, in modo da garantire la coerenza delle scelte sui problemi in discussione. Per quanto riguarda la procedura si può dunque concludere che ai testi a stampa si affidò l'impalcatura teologica e burocratica dell'azione inquisitoriale mentre per la conduzione pratica del lavoro i commissari locali dovettero affidarsi a decreti e costituzioni papali e soprattutto alle istruzioni epistolari romane di tipo circolare o date caso per caso sulla base del processo in questione. Chi se ne discostava veniva richiamato rudemente al suo dovere. Quelle istruzioni rimasero per lo più manoscritte, conservate negli archivi locali per essere consultate all'occasione: gli operatori più diligenti, come abbiamo visto, ne elaborarono talvolta manuali di norme. Furono invece pubblicati a stampa i testi normativi fondamentali: sul piano locale, l'editto con cui l'inquisitore entrava nelle sue funzioni o con cui dava informazione a chi rientrava nella sua giurisdizione; sul piano più generale, i decreti e le costituzioni papali. Un caso esemplare di istruzione riservata sul problema allora gravissimo della stregoneria la cui ossessione e persecuzione aveva raggiunto punte altissime fu quello della *Instructio pro formandis processibus in causis strigum* spedita ai tribunali locali dalla Congregazione romana intorno al primo ventennio del Seicento. Quel documento, che segnò una svolta profonda nel modo di giudicare le imputate di stregoneria, circolò a lungo manoscritto. Una volta stampato, le copie distribuite ai tribunali locali trovarono posto all'interno di manuali manoscritti (così nei casi di Macerata e Sassari). Tutto questo aiuta a capire in che modo operasse il vincolo della segretezza imposto a membri del tribunale, obbligati a giurare il segreto come atto preliminare al loro ingresso nella struttura.

Alla variabilità delle norme nel tempo si aggiunse quella nello spazio. Da un lato, c'era il problema di carattere giuridico di mettere a punto una normativa capace di uniformare i comportamenti di tutti gli inquisitori in attività, dai commissari delle varie sedi alla rete dei vicari; dall'altro c'era il problema concretamente politico di far accettare l'introduzione del nuovo tipo di tribunale nell'ordinamento degli Stati cattolici. L'uniformità astratta delle regole dovette perciò piegarsi alle transazioni più varie per consentire la messa in opera della struttura. Un conto era il caso dei crimini dove esisteva una struttura istituzionale, un altro quello degli Stati non cattolici e un altro ancora quello delle terre di missione. Di fatto fu solo la Penisola italiana l'area dove l'Inquisizione romana poté esplicare pienamente i suoi poteri al prezzo di un adattamento alle diverse configurazioni politiche. Le misure prese dal papato mostrano come se ne avesse coscienza. Una costituzione di Clemente VIII (*Cum sicut*) vietò agli italiani di viaggiare e di abitare in paesi dove non fosse consentito il culto cattolico; e Gregorio XV (costituzione *Romani Pontificis*) vietò che i non cattolici potessero abitare in Italia ed emise sanzioni contro chi ne favoriva in qualunque modo la presenza.

Per superare le difficoltà frapposte da carenze istituzionali o da contesti ostili si fece ricorso all'azione di strutture e presenze di diverso tipo, come quella dei gesuiti, ai quali fu concesso il privilegio di assolvere in confessione da crimini di eresia. Si trattò di un privilegio concesso per determinate situazioni – come per esempio

quelle di chi, abitando tra protestanti, voleva tornare alla Chiesa cattolica e chiedeva il segreto intorno alla sua scelta. Ma la Compagnia fece uso di questo privilegio anche in altre situazioni. E privilegi dello stesso tipo erano consueti nella tradizione dei grandi Ordini. Non bastava a risolvere il problema la periodica revisione delle concessioni che avveniva con l'inizio di ogni pontificato. Pertanto Urbano VIII con la costituzione *Sicut accepimus* (5 novembre 1631) impose che i membri del clero regolare si intendessero sempre compresi nelle norme emanate relative all'Inquisizione e per di più che i superiori degli Ordini fossero tenuti a pubblicare il decreto tra i loro sottoposti. La ragione del provvedimento venne indicata nel fatto che tra i religiosi continuava a essere viva la tradizione della *fraterna correctio* evangelica nei confronti dei confratelli trovati in errore: e questo metteva in pericolo il rigore delle norme. Lo speciale obbligo di lettura annuale di quelle disposizioni imposto ai membri degli Ordini religiosi rivela che si annidava qui la resistenza più forte nei confronti di un tribunale a cui tutti erano soggetti e davanti al quale veniva meno l'antico privilegio di cui godevano monaci e frati di procedere al proprio interno al controllo dottrinale. Il problema era già stato evidente per Paolo IV e ancor più lo fu per i suoi successori.

Fu con loro che l'istituzione venne organizzandosi, elaborando metodi e allargando l'area di azione. Le battute d'arresto con il pontificato di Pio IV e con il duro processo contro i nipoti di Paolo IV furono superate rapidamente. Per la continuità dell'istituzione in questa sua fase iniziale fu decisiva l'opera di due uomini, fedeli strumenti e continuatori del progetto di Carafa: Michele Ghislieri, poi cardinale e infine papa Pio V, e Giulio Antonio Santoro. Grazie a loro l'Inquisizione romana doveva crescere rapidamente di importanza in una Chiesa strutturalmente organizzata in forma di monarchia assoluta o di esercito impegnato in guerre religiose, dove il compito di sorveglianza e di governo affidato ai vescovi sul popolo cristiano non bastava più ai compiti di trasmissione e tutela della dottrina ortodossa. È indicativo della riscrittura papale dei decreti tridentini il fatto che Michele Ghislieri come papa Pio V cancellò il potere concesso dal Concilio tridentino ai vescovi di assolvere gli eretici pentiti nel foro interno. Ghislieri si era segnalato nell'accanita persecuzione inquisitoriale del cardinale Morone di cui in conclave bloccò la possibile elezione papale con l'accusa di eresia. Appena eletto i suoi primi atti confermarono ai partigiani di Paolo IV che la vittoria del loro partito era piena: i cardinali Bernardino Scotti, Scipione Rebiba, Pedro Pacheco e Giovan Francesco Gambara, membri del partito carafesco allontanati da Pio IV, furono richiamati a far parte della Congregazione. Con il *motu proprio Inter multiplices curas* (21 dicembre 1566) furono dichiarate nulle le assoluzioni non promulgate dall'Inquisizione ma da altre autorità, come il Concilio o addirittura dal pontefice in concistorio. L'assoluta autonomia del Sant'Uffizio fu ribadita con la riforma della Penitenzieria e con l'abrogazione della norma tridentina che affidava ai vescovi il potere di assolvere in cause d'eresia (bolla *In Coena Domini* del 1568). Ghislieri continuò anche dopo l'elezione a papa a dedicare molto tempo all'Inquisizione: «vede ogni processo et legge tutte le scritture», scrisse di lui il cardinale Girolamo da Correggio nel 1567. Il suo intervento personale e la durezza delle minacce si unirono all'intensa azione diplomatica e politica nel piegare le resistenze degli Stati italiani. Furono esemplari i casi di Firenze e di Mantova: Cosimo I, principe 'nuovo' in uno Stato che conservava memoria della sua tradizione repubblicana, fu sollecito nel consentire l'estradizione di Carnesecchi che siglò con la sua morte la vendetta del papa per l'assoluzione di Morone. E sul duca di Mantova, più delle minacce dell'inquisitore, poté l'intervento del cardinale Carlo Borromeo, dalla cui pressione l'ufficio inquisitoriale uscì trionfante, passando «da un sommo opprobrio ad una somma riputazione» (lettera di Camillo Campeggi al cardinale Rebiba, 21 maggio 1568). Nel corso del pontificato di Pio V si può dire che si completò la riduzione dei sovrani e delle magistrature dei minori Stati italiani al principio della preminenza

non solo del potere papale ma anche degli inquisitori locali come suoi rappresentanti. E non meno assiduo all'ufficio dell'Inquisizione fu Sisto V, la cui stessa carriera (insieme a quella di Pio V) era un segno di quanto la nuova istituzione poteva incidere nella scelta dei pontefici. Nel secolo XVII ben cinque papi su sette arrivarono al soglio pontificio dopo una carriera segnata dall'Inquisizione romana: Innocenzo X e Alessandro VIII ne erano stati segretari, Alessandro VII e Innocenzo XII erano stati inquisitori di Malta, Clemente X era stato consultore. Dato questo legame originario si comprende meglio l'impegno dei pontefici che vi avevano fatto in tutto o in parte la propria carriera nel proteggere e accrescere le prerogative del Sant'Uffizio. Sisto V ne dette esempio decisivo quando, fissando l'organizzazione del sistema delle Congregazioni cardinalizie come dicasteri di governo della Chiesa universale e dello Stato della Chiesa (bolla *Immensa Aeterni Dei* del 22 gennaio 1588) collocò al vertice delle quindici Congregazioni (sei deputate al governo dello Stato pontificio e nove a quello della Chiesa universale) il Sant'Uffizio dell'Inquisizione. A quella Congregazione era affidato il governo di tutte le manifestazioni della vita religiosa, avendo competenze su tutti i casi di dissenso o difformità nelle convinzioni e nelle pratiche. E si fissò stabilmente il modello di funzionamento per cui la suprema Congregazione era presieduta personalmente dal papa, mentre il suo funzionamento dipendeva dall'opera del cardinale segretario come principale coordinatore della rete di rapporti epistolari con gli inquisitori di tutti gli uffici. Il cardinale Santoro, segretario del Sant'Uffizio dal 1587 al 1602, fu il personaggio centrale di tutta quest'epoca. L'attento controllo delle questioni correnti che emerge dalla sua corrispondenza con l'Inquisizione di Napoli gli permise di individuare nuovi temi e nuovi problemi: fra gli altri, quello della simulata o 'affettata' santità femminile che aprì una nuova linea di collaborazione tra inquisitori e confessori. Mentre veniva meno la minaccia della diffusione di idee luterane o della Riforma in genere, si apriva la necessità di mettere sotto controllo i fenomeni delle possessioni demoniache, del misticismo visionario e delle pratiche magiche e stregonesche. In tutti questi campi l'Inquisizione romana grazie alla sua permanenza come istituzione si dimostrò capace di correggere e di ridurre le differenze di linea tra un pontificato e l'altro imponendo una logica istituzionale e applicando una rigorosa normativa giuridica che valsero a impedire atti di arbitrio nella conduzione dei processi ma ne resero inesorabili la forza accentratrice e l'efficacia. In questa fase il Sant'Uffizio funzionò come tribunale supremo in materia di eresia giudicando non solo gli imputati ('rei') in processi di prima istanza, ma anche quelli di cui dopo un primo processo locale si riteneva necessaria l'estradizione a Roma. Inoltre governava a distanza i procedimenti giudiziari delle sedi periferiche sia guidando i comportamenti dei giudici locali nel corso del processo sia attraverso l'esame dei fascicoli processuali.

Su quantità e qualità delle cause mancano dati certi per la distruzione, anche se parziale, dei fascicoli originali. Se furono certamente moltissime le procedure avviate, molto minore fu il numero delle sentenze. I fascicoli spesso restarono interrotti e il 'reo' venne liberato senza che si arrivasse all'assoluzione formale. Dall'imputato si attendeva la prova di un pentimento ratificata con l'abiura nelle sue varie gradazioni. Ciò che si riteneva imperdonabile era il rifiuto di confessarsi colpevoli e di accettare la condanna affidandosi alla misericordia della Chiesa. Una ragione di questo genere fu quella che condusse alla morte imputati tra di loro diversissimi accomunati dalla difesa delle proprie scelte intellettuali e della propria dignità: si ricordano i casi celebri dell'umanista Aonio Paleario e di Giordano Bruno. Invece l'abiura consentì a Galileo Galilei di godere di un trattamento relativamente mite.

Quanto al personale impiegato nei tribunali, si trattò di frati domenicani e francescani, generalmente scelti da parte delle autorità degli Ordini di appartenenza secondo le procedure tradizionali, ai quali si faceva pervenire la concessione dei poteri delegati da parte della Congregazione romana. Da loro dipendeva la rete dei vicari:

frati anch'essi in genere, poiché le norme escludevano formalmente che si potessero impiegare membri del clero secolare. Ma, facendo di necessità virtù, toccò anche ai cappellani e ai curati nelle zone di montagna e nelle campagne fungere da vicari dell'Inquisizione quando non c'erano «persone regolari atte all'essercitio di tal officio» (lettera circolare del cardinale Francesco Barberini del 28 gennaio 1640; cit. PROSPERI 1996: 327-328). Fu per tenere conto di un personale vario e non fornito di adeguata preparazione teologica e giuridica che si stamparono a partire dal primo Seicento manuali in volgare: le molte ristampe del *Sacro Arsenale* di Masini si spiegano così. Ma localmente vennero redatti anche manuali più brevi per uso dei vicari, come la *Breve informatione del modo di trattare le cause del S. Officio* dedicata ai vicari delle diocesi di Modena e Nonantola e della Garfagnana estense (Modena 1608) poi ristampata per le diocesi di Parma e di Borgo San Donnino (Parma 1628). Una conoscenza della materia a livello del clero secolare e della popolazione fu assicurata dagli editti che vennero diffusi e di cui si curò in modo speciale la conoscenza e il rispetto. La proliferazione di sedi e addetti non conobbe sosta durante il primo secolo di vita. A metà Seicento si contavano 46 sedi periferiche dell'Inquisizione: «negli Stati regionali di origine cittadina del centro-Nord, e nello Stato pontificio la giustizia di fede era amministrata da frati teologi, domenicani o francescani, come delegati del Sant'Uffizio romano; nel viceregno napoletano era riunita al foro criminale dei vescovi» (BRAMBILLA 2005: 100). Ogni tribunale comprendeva oltre all'inquisitore un corpo di funzionari di cui facevano parte l'avvocato fiscale, il procuratore dei rei, un notaio e un usciere e si avvaleva di un corpo di polizia messo a disposizione dal potere statale. Una rete di vicariati copriva in modo capillare il territorio dipendente dal centro urbano. Nel secolo XVIII, quando era ormai cominciato il declino dell'Inquisizione romana, nello Stato pontificio c'erano 291 vicariati: in quello estense c'erano 43 vicari foranei, nel Ducato di Parma 28. All'ombra del tribunale si collocava una folla di 'patentati' e di 'familiari' che godevano in genere di alcuni privilegi molto ambiti, come quello di portare armi e quello del foro (potevano cioè ricorrere al foro inquisitorio per le loro controversie private).

A livello centrale il funzionamento del Sant'Uffizio romano nella fase alta della sua attività e del suo potere, che occupa tutto il secolo XVII, mostra come nel continuo disbrigo di pratiche si affacciasse l'aspetto che doveva diventare prevalente fino a caratterizzare l'opera in modo sostanziale: si trattava di definire i confini entro i quali il tribunale dell'Inquisizione aveva giurisdizione e questo comportava che si precisassero di continuo le materie dottrinali interpretando le fonti canoniche e applicandole a questioni emergenti. Fu così che l'Inquisizione romana si configurò come il cervello pensante della Chiesa cattolica, o meglio come uno specialissimo ministero deputato a risolvere le questioni teologiche: di teologia dogmatica e di teologia morale. Per definizione i compiti del Sant'Uffizio riguardavano l'eresia (*haeretica pravitas*). Altre forme di malefizio erano di competenza di altri tribunali. Ma i confini dell'eresia erano vasti, le forme che poteva assumere erano molteplici. Il demonio maestro di inganni poteva mascherare in modo nuovo errori antichi già condannati dalla Chiesa. Perciò la scienza dell'inquisitore consisteva in un bagaglio teologico capace di fargli ricondurre al principio loro gli errori ereticali. «Haereses suam ad originem revocasse refutasse est». La frase, tratta da san Girolamo, è citata diffusamente dai manuali inquisitoriali. Così le dottrine della Riforma furono considerate come il ripresentarsi di errori antichi. Ma se l'orizzonte mentale degli inquisitori era dominato dalla scienza teologica delle eresie antiche la realtà offriva di continuo nuove configurazioni dell'errore ereticale. Accadde così che la Congregazione del Sant'Uffizio divenne la sede per tenere sotto controllo una realtà mutevole deliberando di volta in volta su materie di attualità. Se si tiene conto del fatto che la Congregazione era nata in sostituzione di un Concilio, si potrebbe dire che essa fu un Concilio permanente: la struttura di funzionamento con

i teologi come consultori e i cardinali con il papa come deliberanti richiamava quella del Concilio di Trento. E non c'era pericolo per l'autorità papale, anzi: di fatto e di diritto la Congregazione cardinalizia funzionò come organismo di tutela e di consulenza del papato nella soluzione dei problemi emergenti via via non solo sul piano dottrinale ma anche su quello disciplinare dei costumi del clero e sulle questioni di disciplina matrimoniale (bigamia) e di pratiche sessuali (sodomia). L'aver inserito il delitto di *solicitatione ad turpia* tra le materie di competenza dell'Inquisizione permise di affrontare in completa sicurezza la più grave deviazione possibile da parte del clero nell'esercizio della cura d'anime.

L'ampiezza della giurisdizione inquisitoriale era delimitata teoricamente dal fatto che solo i cristiani battezzati erano soggetti alla giurisdizione inquisitoriale. Ma era un fragile confine, che fu all'occorrenza facilmente superato. Un caso esemplare fu quello degli ebrei, esentati dalla giurisdizione inquisitoriale solo se non battezzati. Ora gli ebrei sefarditi in Spagna e in Portogallo erano nella loro quasi totalità dei battezzati a forza o comunque costretti a farsi cristiani. Su quelli fra di loro che emigrarono in Italia e approfittarono di condizioni favorevoli per tornare a fare professione di ebraismo l'Inquisizione romana rivendicò il potere di processarli per apostasia e venne frenata solo da interventi protettivi del potere politico, come avvenne nel Granducato di Toscana con le leggi dette Livornine. Alle comunità ebraiche che continuarono a essere tollerate, chiuse o meno nei ghetti, l'Inquisizione dedicò un attento controllo per evitare che ci fossero contatti con i cristiani. Spettò in genere all'inquisitore tenere periodicamente prediche a cui gli ebrei erano obbligati ad assistere: vi si mescolavano argomenti apologetici e accuse antiebraiche.

Nel corso del Seicento il conflitto fra tendenze rigoriste e tendenze lassiste si fece avvertire anche all'interno della Congregazione. Fu qui che si dovettero trovare soluzioni e risposte adeguate alle più urgenti questioni di carattere scientifico (come la teoria copernicana), politico (obbedienza e fedeltà ai sovrani), di morale sessuale ed economica. A queste si aggiungevano le interpretazioni da fornire in materie rituali di grande delicatezza, come gli abusi di sacramenti e le indicazioni su come procedere nei confronti degli ebrei, degli 'infedeli' musulmani e dei 'pagani' (i popoli delle missioni extraeuropee). Particolarmente delicati furono i problemi posti dal rapporto con le culture e le religioni asiatiche. Ma sull'opera svolta dall'Inquisizione romana nei secoli XVII-XIX le conoscenze sono ancora superficiali e limitate a casi peculiari o a personalità e ad opere di particolare rilevanza. Resta da affrontare lo sviluppo dell'opera di questo speciale ministero della 'verità' nel suo funzionamento ordinario attraverso l'analisi della composizione dell'organismo, delle regole procedurali seguite e del modo in cui i fondamenti giuridici e teologici vennero adattati e interpretati per risolvere i casi che si presentavano via via. Capitava che non esistessero nella tradizione norme tassative da applicare; allora l'esplorazione dei problemi specifici veniva delegata ad apposite commissioni. Spesso il metodo della delega e dell'approfondimento servì a non dare risposta alcuna. Le complicazioni che nascevano da tali procedure possono essere esemplificate con l'esempio delle emergenti questioni di economia. Qui si trattò di risolvere i dubbi che nascevano intorno alla questione della liceità o meno del prestito a interesse. La procedura fu quella consueta: la Congregazione istituì le pratiche incaricando i consultori di elaborare la materia. E questo venne fatto rifacendosi ai documenti ufficiali – bolle papali in primo luogo – e ai testi più autorevoli sull'argomento. La questione era stata discussa da teologi e canonisti (Johann Eck; su opposte posizioni Domingo de Soto e Martín de Azpilcueta, il dottor Navarro) e le bolle papali avevano fissato alcune regole, generalmente restrittive. Pio V con la bolla *In eam pro nostro* aveva stabilito che il cambio di moneta non doveva comprendere forme di interesse ma solo il corso di mercato; Sisto V, con la *Detestabilis avaritiae* del 1586, aveva condannato il cosiddetto 'triplo contratto', che stabiliva una forma di interesse limitato ma sicuro,

intorno al 5%; sull'argomento tornò infine Benedetto XIV. La questione dei cambi e degli interessi fu avvertita come urgente da una potenza finanziaria come la Repubblica di Genova, che chiese a Urbano VIII di risolvere la questione degli interessi sui cambi «per trattarsi particolarmente del servitio di Dio e della quiete delle coscienze», ottenendo alla fine la legittimazione tanto desiderata. La questione si presentò in termini netti con la pubblicazione dell'opera di Scipione Maffei *Dell'impiego del danaro* (1744), che riconosceva l'importanza della moneta per la vita economica e commerciale, sosteneva la liceità del prestito a interesse e negava la tradizionale dottrina della sterilità del danaro: la polemica accesa dal teologo veronese Pietro Ballerini rese necessaria una definizione autorevole da parte di Benedetto XIV che stimava Maffei e gli aveva scritto riconoscendo la «necessità di stabilire qualche regola» (lettera del 31 ottobre 1744). Fu convocata una congregazione, dove erano rappresentate le diverse scuole teologiche. Il suo parere fu reso noto il 18 luglio 1745; ma i contrasti rimasero irrisolti e l'enciclica *Vix pervenit* rivolta ai vescovi d'Italia il 1 novembre 1745 ne fu la fotografia. Da un lato sembrava consentire che si potesse prestare danaro a interesse mentre dall'altro ribadiva la dottrina tradizionale. Di fatto si asteneva dallo sciogliere l'insieme dei problemi e lasciava una dominante impressione di ambiguità. Può essere considerata esemplare su di un piano generale la risposta che fu data da Vincenzo Garofali, un consultore del Sant'Uffizio, nel 1823: il «sapientissimo silenzio» di Benedetto XIV lasciava aperta la materia, ma nello stesso tempo i mutamenti storici aumentavano il numero di chi viveva prestando il proprio danaro, col risultato che si doveva decidere volta per volta. Si richiese ai fedeli la disponibilità ad obbedire a eventuali decisioni della Santa Sede e in cambio si consentì a che fossero assolti coloro che avevano percepito un interesse su prestito, purché moderato. E questo anche quando i frutti erano stati percepiti «in dubbio o cattiva fede», come fu risposto nel 1838 al vescovo di Nizza e senza obbligo di restituzione. Questo è l'atteggiamento su cui si attestò il Sant'Uffizio nel corso dell'Ottocento davanti al moltiplicarsi di dubbi che nascevano dal conflitto tra confessori rigoristi ed espansione di attività finanziarie e commerciali. L'etica economica del liberalismo suscitava riprovazione da parte di molti (per esempio, di Monaldo Leopardi). Ma la scelta di un basso profilo teologico e di mettere in primo piano la disponibilità del fedele all'obbedienza impedirono un vero confronto fra la Chiesa e l'economia finanziaria del mondo moderno (VISMARA 2004).

Nel corso del XVIII secolo la critica illuministica contro le procedure inquisitoriali e l'intolleranza si sommò all'avanzata dell'assolutismo statale. Nelle inchieste svolte per ordine della Congregazione romana all'inizio e verso la metà del Settecento, le risposte fornite dai commissari delle sedi italiane, raccolte e conservate ancora nell'ACDF, si nota l'accentuarsi delle resistenze statali in materia di privilegi dei 'familiaris' come quelli di foro e di diritto al porto d'armi. Si faceva intanto più aggressiva l'avanzata del potere politico su terreni come quelli della censura e delle pratiche di culto, ambiti controllati fino ad allora dal potere ecclesiastico. Gli interventi statali, per via di concordati, ridussero competenze e attività dei tribunali dell'Inquisizione approdando infine a vere e proprie misure di abolizione. Nel 1746 fu abolita l'Inquisizione di Napoli. Seguirono: Parma (1768), Milano (1774), la Sicilia (1782), il Granducato di Toscana (1782), Modena (1785). Con l'arrivo dell'esercito francese al comando di Napoleone la crisi divenne inarrestabile. La ripresa dell'età della Restaurazione vide il nuovo avvio dell'Inquisizione romana in un mondo nel quale erano state abolite l'Inquisizione spagnola (1808, poi ripristinata) e quella portoghese (1821). Ma l'unificazione politica della Penisola italiana sotto i Savoia segnò la svolta decisiva. Nel 1860 fu abolito l'ultimo tribunale rimasto in piedi, quello di Bologna. Operante nello Stato della Chiesa fino alla caduta di Roma nel 1870, il Sant'Uffizio conservò tuttavia le sue attribuzioni di tribunale supremo preposto alla tutela dell'ortodossia, ma senza più poter

disporre del 'braccio secolare'. Tuttavia i suoi interventi in materia dottrinale continuarono a esercitare un forte influsso sulla realtà attraverso l'obbligo fatto ai cattolici di seguirne le determinazioni. Fu una circolare del 1886 a colpire la vita politica del nuovo Regno d'Italia vietando la partecipazione dei cattolici alle elezioni legislative. Un effetto più diretto sugli studi e sulle carriere del clero fu esercitato da interventi come la condanna del modernismo nel 1907. L'anno dopo la riforma di Pio X (costituzione apostolica *Sapienti consilio* del 19 giugno 1908) abolì la definizione di 'Congregazione della romana e universale Inquisizione' e la sostituì con quella di 'Congregazione del Sant'Uffizio'. Il *motu proprio* di Paolo VI *Integrae servandae* (7 dicembre 1965) sostituì a questa definizione quella di 'Congregazione per la Dottrina della Fede'. Una lettera del papa al generale dei domenicani, Aniceto Fernández, del 26 maggio 1966, abolì le figure dei commissari sciogliendo il plurisecolare legame con l'Ordine.

Sull'attività svolta dall'istituzione inquisitoriale nel secolo XX gli studi sono appena cominciati. Dai documenti dell'ACDF attendiamo conoscenze più precise sulle scelte culturali e politiche fatte dal Sant'Uffizio e dal papato nel secolo XX. Si pensi ad esempio al progetto di una condanna del Nazismo che non vi fu. Per altri provvedimenti della Congregazione resta da misurare l'incidenza sulla realtà: è il caso della scomunica lanciata dal Sant'Uffizio nel 1949 contro i seguaci del comunismo ateo in un momento cruciale della vita politica e sociale dell'Italia repubblicana. Ma sono comunque evidenti le ragioni politiche dell'intervento sull'avvio della vita politica della Repubblica italiana da parte di un papa, Pio XII, determinato a guidare la vita del nuovo Stato con i modi dei 'sovrani pontefici' della tradizione antica. Resta ancora da studiare la parte meno evidente, più in ombra, della funzione di governo svolta dalla Congregazione sul mondo delle devozioni religiose. Fin dalle origini essa aveva dovuto occuparsi in pari misura sia della lotta contro le dottrine teologiche non conformi all'ortodossia romana sia della disciplina di forme di vita religiosa che tendevano a rompere l'uniformità di riti e pratiche e a sfuggire al controllo ecclesiastico centrale (dalla proliferazione di santi e di miracoli e dall'affettata santità fino al misticismo di sette e cenacoli, dalla possessione demoniaca alle pratiche magiche e alle tendenze profetiche e millenaristiche). Questo secondo aspetto ha occupato uno spazio crescente nell'età dei regimi democratici, della moderna società di massa e della diffusione di mezzi di comunicazione sempre più efficaci e capillari. Da ciò una necessità crescente di intervento e di governo cauto e attento su tutto ciò che la fama o le denunce hanno portato all'attenzione dell'autorità centrale. Solo quando saranno noti e studiati questi documenti sarà possibile valutare il peso storico reale della istituzione nel garantire la compattezza e l'unità della Chiesa.

Sopravvivenze e prospettive

Dopo il *motu proprio* di Paolo VI del 1965 la Congregazione del Sant'Uffizio ha ceduto il posto alla Congregazione per la Dottrina della Fede. Si è veramente chiusa la vicenda dell'Inquisizione romana oppure essa continua sotto un diverso nome? Ancora una volta la risposta è affidata ai rapporti tra Congregazione, Papato e Concilio. Su diversi punti i documenti del Concilio Vaticano II hanno rappresentato una svolta netta rispetto alla tradizione inquisitoriale. Ma durante lo scorcio del secolo XX è venuta emergendo una certa continuità di una parte almeno dell'eredità dell'antica Congregazione del Sant'Uffizio nella attuale Congregazione per la Dottrina della Fede. Il bilancio che il nuovo prefetto cardinale William Joseph Levada ha scritto come proemio della edizione ufficiale di una scelta di 105 documenti approvati dalla Congregazione tra il 1966 e il 2005 descrive un processo di rinnovamento nella continuità e afferma che i documenti emessi dalla Congregazione ed «espressamente approvati dal papa partecipano al magistero ordinario del successore di Pietro», cioè godono del dono della infallibilità (CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI 2006:

1-2). Ben prima che questa affermazione venisse scritta, la continuità con l'antico era stata già affermata dal prefetto in occasione della diffusione di norme su questioni antiche: così per la *sollicitatio ad turpia* (epistola dell'allora prefetto cardinale Joseph Ratzinger ai vescovi *De delictis gravioribus*, 18 maggio 2001). Le sue procedure sono state oggetto di norme e principi generali enunciati nei documenti ufficiali del pontificato di Giovanni Paolo II. L'obbligo fatto ai cattolici di un «ossequio religioso della verità e dell'intelletto agli insegnamenti del magistero ordinario del Romano Pontefice o del Collegio episcopale» (*Donum veritatis, Acta Apostolicae Sedis*, 82, 1990, 1559 sgg.) è stato tradotto in regole canoniche con la lettera apostolica *Ad tuendam fidem* di Karol Wojtyła (18 maggio 1998) che ha disposto l'inserimento di nuovi paragrafi ai canoni 750 e 1371 del Codice di Diritto Canonico e ai canoni 598 e 1436 del Codice dei Canoni delle Chiese orientali: vi è comminata la scomunica maggiore contro colui che si rende colpevole di eresia o apostasia negando verità di fede, mettendole in dubbio o ripudiando totalmente la fede cristiana e che, debitamente ammonito, non si ravvede. L'attenzione rivolta agli studiosi e agli insegnanti di filosofia (enciclica *Fides et ratio*, 14 settembre 1998) mira a un'alleanza comune contro il relativismo individuato come il nemico maggiore dopo la crisi del marxismo e dei suoi derivati come la teologia della liberazione. La teologia della liberazione, il dissenso teologico, il dialogo interreligioso, l'aborto e le unioni omosessuali, i doveri del parlamentare cattolico davanti a leggi favorevoli alle unioni omosessuali, sono stati i temi via via affrontati: e l'elenco mostra quanto continui a pesare l'attenzione all'Italia nell'opera di un organismo dal raggio teoricamente universale. Nel contesto di questo disegno, il posto per una istituzione deputata al controllo dell'ortodossia appare fondamentale e garantito dagli interventi autorevoli degli ultimi pontefici. Nel discorso di Benedetto XVI (Joseph Ratzinger) alla sessione plenaria della Congregazione per la Dottrina della Fede di giovedì 31 gennaio 2008, con il quale si è ripresa la tradizione della partecipazione del papa alla riunione della *feria quinta* del giovedì *coram Sanctissimo* l'importanza speciale del lavoro del dicastero è stata sottolineata: e sono stati citati i recenti documenti da esso prodotti contro la tesi che la Chiesa «storicamente esisterebbe di fatto in molteplici configurazioni ecclesiali» e dunque per correggere forme del dialogo ecumenico che non tengono in adeguata considerazione il «ministero di unità affidato in special modo al Romano Pontefice». In questa occasione il pontefice ha richiamato ripetutamente il Concilio Vaticano II, la cui interpretazione diventa così un compito della Congregazione per la Dottrina della Fede e ha invitato a «seguire con particolare attenzione i problemi difficili e complessi della bioetica» (il testo è stato riportato dal quotidiano «Avvenire», 1 febbraio 2008, p. 4).

Titolare del compito di conservare nel popolo di Dio la fedeltà all'insegnamento ricevuto, la Congregazione procede all'esame delle dottrine e nel caso di testi di ampia diffusione procede alla notifica pubblica delle ambiguità e degli errori. La regola – o *Agendi ratio in doctrinarum examine* – prevede dopo uno studio preliminare dell'opera o delle opere in questione una contestazione ufficiale da inviare all'autore. Segue l'esame della eventuale risposta dell'autore e l'invio delle ulteriori contestazioni a cui l'autore ha tre mesi di tempo per rispondere. In via eccezionale si può offrire un ulteriore lasso di tempo della stessa ampiezza. A questo punto la Congregazione esamina il *dossier* in una sessione ordinaria e sottopone all'autore una notifica sui punti contestati. Se l'autore accetta di modificare il suo pensiero gli si chiede di procedere alla revisione del testo edito che intanto viene escluso dall'uso nell'insegnamento teologico. Se la questione è giudicata rilevante si può passare alla pubblicazione della notifica. È quello che emerge per esempio dalla documentazione edita a cura della Congregazione nel caso del padre Marciano Vidal, redentorista, autore di un *Dizionario de ética teológica* dove si affronta la questione dell'aborto e quella della masturbazione in termini giudicati contrari all'insegnamento della Chiesa (CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE

LA FOI 2001). Dal 1° marzo 1999 è entrato in vigore per chi esercita uffici in nome della Chiesa l'obbligo di sottoscrivere una *professio fidei* e un giuramento di fedeltà (*iusiurandum fidelitatis*) che ripropongono documenti tipici dell'età tridentina aggiornandoli «con stile e contenuto più conformi all'insegnamento del Concilio Vaticano II e dei documenti successivi». La nota illustrativa emessa a firma del prefetto Joseph Ratzinger e del segretario monsignor Tarcisio Bertone il 29 giugno 1998, festa dei santi Pietro e Paolo, esemplifica così le dottrine da accettare e da difendere: infallibilità papale, ordinazione sacerdotale riservata esclusivamente alla parte maschile dell'umanità, condanna dell'eutanasia («La Civiltà Cattolica», 3554, 1998, pp. 170-183).

Introduzione alle fonti e alla storiografia

La storia della Congregazione è storia della sua composizione, dei suoi poteri e delle sue funzioni nel loro modificarsi attraverso i tempi e i luoghi, ma è anche, naturalmente, storia di come e dove e a carico di chi quei poteri e quelle funzioni sono stati esercitati. Se si tiene conto di questi aspetti – l'importanza dell'istituzione, delle sue regole e dei suoi operatori, la vastità degli echi e dei riflessi della sua azione sia nell'esperienza delle vittime sia nelle immagini e nei miti alimentati dal segreto che la circondava – appare tanto più singolare la mancanza di ricerche storiche adeguate fino a tempi recenti. Invece molta attenzione è stata dedicata alla storia del Concilio di Trento: se fra' Paolo Sarpi ne ricostruì lo svolgimento come una «Iliade del nostro tempo» per la lunga durata e per gli esiti imprevisti, la storiografia cattolica tra Ottocento e Novecento ne ha fatto il punto di svolta nella storia della Chiesa moderna come corpo ecclesiastico esclusivamente dedito a curare la disciplina e la moralità dei laici e del suo vertice papale come autorità suprema e universale in materia di dottrina e di guida morale. In questo contesto l'operato dell'Inquisizione è rimasto in ombra, deformato polemicamente dai nemici o difeso a ogni costo dagli apologeti: le fonti occultate e distrutte, gli studi storici scoraggiati o posti all'Indice. Monumento della storiografia apologetica, che faceva discendere la nascita dell'Inquisizione dall'interrogatorio biblico di Adamo nel giardino dell'Eden, è l'opera di Luis de Páramo, *De origine et progressu Officii Sanctae Inquisitionis*, (Madrid 1598). Ad essa doveva rispondere da posizioni opposte ma su robusta base documentale Philip van Limborch (*Historia inquisitionis*, Amsterdam 1692).

Una moderna storia dell'Inquisizione, diversa dalle rappresentazioni apologetiche che ne datavano l'inizio provvidenziale dal giardino dell'Eden, si ebbe a Venezia con un consulto giurisdizionale di Sarpi fondato su documenti veneziani, stampato dopo la sua morte come storia (SARPI 1958) a cui ribatté il cardinale Francesco Albizzi attingendo alle fonti a lui accessibili come membro del Sant'Uffizio. Seguirono tra Settecento e Ottocento ricerche su documenti dei tribunali locali, fra cui notevole quella di Luigi Amabile relativa a Napoli. La storiografia liberale filoprotestante additò nell'Inquisizione la responsabile della sconfitta delle idee di Riforma in Italia e la causa dell'arretratezza civile del paese. La polemica di età liberale in materia di libertà di coscienza vide la pubblicazione di nuove fonti, come l'edizione del processo contro Fulgenzio Manfredi a cura del reverendo Richard Gibbins e la lunga polemica sul processo contro Galileo Galilei e sulla esecuzione capitale di Giordano Bruno. Il segreto che copriva l'opera dell'Inquisizione e ne occultava le fonti controllate dalla Chiesa alimentava speculazioni malevole e ricostruzioni di fantasia. Nemmeno gli storici cattolici intenzionati a difendere l'istituzione ottennero il permesso di accedere alla documentazione archivistica. Un tentativo dello storico cattolico bavarese Ludwig Pastor di farsi aprire l'archivio centrale della Congregazione del Sant'Uffizio non ebbe successo. Allo stato attuale delle conoscenze molte zone di questa storia restano da illuminare con ricerche adeguate sulla base delle fonti già studiate e sulla base di quelle che si sono rese disponibili a partire dal 1998, quando è stato aperto agli studio-

si l'ACDF. Il censimento dei fondi archivistici relativi alla storia dell'Inquisizione giacenti in biblioteche e archivi ecclesiastici e statali di tutta l'Italia avviato per iniziativa di un comitato storico internazionale dovrebbe completare l'opera di ricognizione delle fonti disponibili e arricchire la conoscenza dell'attività giudiziaria svolta a livelli diversi dai commissari e dai vicari dell'Inquisizione. L'ACDF è ricco di fonti relative al funzionamento dell'istituzione e alle dottrine e libri perseguiti, mentre ben poco vi è rimasto della originaria documentazione dell'attività giudiziaria vera e propria, essendo stati distrutti in massima parte i fascicoli processuali. Per l'aspetto delle storie di singoli processi si può ricorrere ai fondi inquisitoriali che spesso sono conservati negli archivi diocesani o sono stati versati in quelli di Stato in conseguenza delle soppressioni attuate dai governi riformatori del Settecento, da quelli dell'età della Rivoluzione francese o da quello dello Stato unitario. Il quadro delle conoscenze storiche è disuguale: gli studi più ricchi e dettagliati riguardano l'età della Riforma e della Controriforma, grazie alle ricerche sviluppatesi in conseguenza delle controversie religiose e della polemica dei movimenti e Chiese della Riforma nei confronti del ricorso cattolico alla forza in materia di fede. La conoscenza della storia dell'Inquisizione romana è legata ancora oggi all'esplorazione dei documenti della sua attività. Il segreto che li ha coperti a lungo, giustificato ufficialmente dal carattere del processo e legittimato dalle analogie tra confessione sacramentale e denunce e confessioni inquisitoriali, ha alimentato molte leggende e ha fatto la fortuna di ricostruzioni romanzesche. Che fosse opportuno aprire gli archivi ecclesiastici – in modo particolare quello della Congregazione romana del Sant'Uffizio – è stato sostenuto in diverse occasioni.

Tra Sette e Ottocento le polemiche illuministiche, le abolizioni dei tribunali inquisitoriali in diversi Stati e in seguito le conseguenze della Rivoluzione francese e delle campagne napoleoniche fecero apparire ingombrante agli stessi responsabili romani l'eredità di carte e di memorie. Mentre gli archivi locali venivano o distrutti o trasferiti alle curie vescovili, quello centrale fu trasferito a Parigi dove si progettava di collocare il fascicolo del processo contro Galileo tra i cimeli del tempio alla Dea Ragione. Alla caduta di Napoleone si pose il problema del recupero delle carte. Una dettagliata relazione inviata al prefetto degli archivi vaticani, monsignor Marino Marini, descrisse l'intero fondo archivistico distinguendo al suo interno cinque classi: «materie dottrinali, giurisdizionali, criminali, civili ed economiche» (in PAGANO 2009: CCXX-CCXXII). La relazione proponeva di conservare «le cause più clamorose» lasciando a un secondo tempo il recupero di questa parte dell'archivio che era allora «la più voluminosa». Monsignor Marini decise l'invio al macero della quasi totalità dei processi, alcuni dei quali furono recuperati e finirono al Trinity College di Dublino. Così una parte della documentazione ritornò a Roma nella sede antica. In seguito i moti liberali italiani e l'insicurezza politica dello Stato della Chiesa esposero l'archivio romano a incursioni come quella fatta nel 1849 da Giacomo Manzoni, ministro delle finanze della Repubblica romana, che se ne fece aprire le porte e ne prelevò alcuni documenti (come l'originale del processo contro Lorenzo Davidico e la copia difensiva del processo a Morone, ambedue trasmessi poi per eredità alla famiglia Ansidei di Perugia e depositati infine nell'Archivio di Stato di Perugia dove oggi si trovano). In questo contesto si pose all'interno del mondo ecclesiastico l'alternativa tra la rinuncia al segreto e la distruzione dei documenti, con episodi dell'uno e dell'altro genere. Anche se non mancarono difensori dell'Inquisizione, si diffuse la percezione di quei documenti come un pesante fardello, se non addirittura come una prova a carico della Chiesa di Roma di cui potevano servirsi i nemici. In anni più recenti la questione assunse caratteri di urgenza sotto il pontificato di Giovanni Paolo II. Una lettera di Carlo Ginzburg del 1978 con la quale lo storico invitava il nuovo pontefice ad aprire l'Archivio del Sant'Uffizio agli studiosi sembra avere offerto l'occasione prossima all'avvio delle riflessioni

che condussero alla decisione di aprire effettivamente quel deposito archivistico. Una traccia di questo si ha nell'avvio in seno al Pontificio comitato di Scienze storiche di una discussione su come affrontare «il caso Galilei». La proposta avanzata allora dal suo presidente monsignor Michele Maccarrone fu quella di non circoscrivere la discussione a quel solo caso ma di assumere una iniziativa che avrebbe suscitato interesse e approvazione nel mondo degli studi: quella di aprire gli archivi della Congregazione del Sant'Uffizio e dell'Indice. Maccarrone fece presente «come né per l'uno né per l'altro vi siano documenti che rivelino il segreto sacramentale (ed in tali casi, se vi fossero, la consultazione dovrebbe rimanere interdotta), bensì segreti di ufficio, che dopo secoli hanno perduto il loro valore» (lettera del 3 dicembre 1980 al cardinale Gabriel-Marie Garrone). L'apertura, parziale, avvenne poi nel 1998 in preparazione del giubileo del 2000.

(A. PROSPERI)

Vedi anche

Abolizione dei tribunali, Italia; Abuso di sacramenti e sacramentali; Alberti, Leandro; Albizzi, Francesco; Aleandro, Girolamo; Amabile, Luigi; Antitrinitarismo; Archivi e serie documentarie: Dublino; Archivi e serie documentarie: Italia; Archivi e serie documentarie: Vaticano; Assessore; Badia, Tommaso; Belo, Pietro; Benedetto XIV, papa; Benedetto XVI, papa; *Beneficio di Cristo*; Bioetica; Bolle e documenti papali; *Breve informazione* [...]; Bruno, Giordano; Buzio, Giovanni; Campeggi, Camillo; Canonizzazione dei santi; Carlo Borromeo, santo; Carnesecchi, Pietro; Censura libraria; Clero; Colonna, Vittoria; Commissario del Sant'Uffizio, Italia; Comunismo; Concilio di Trento; Concilio Vaticano II; Confessione: gli intrecci; Congregazione dell'Indice; Congregazione del Sant'Uffizio; Congregazione per la Dottrina della Fede; Contarini, Gasparo; Correzione fraterna; Davidico, Lorenzo; Diritto canonico; Diritto comune e *inquisitio ex officio*; Ebrei in Italia; Familiari, Italia; Fanini, Fanino; Finzione di santità; Francia, età moderna; Galilei, Galileo; Gambara, Giovan Francesco; Gesuiti, Italia; Giovanni Paolo II, papa; Giulio III, papa; Guidiccioni, Bartolomeo; Illuminismo; *In Coena Domini*; Inquisitore; Inquisizione portoghese; Inquisizione spagnola; *Instructio pro formandis processibus* [...]; Lassismo; Lettere degli inquisitori; *Licet ab initio*; Limborch, Philippus van; Livornina; Locati, Umberto; Maestro del Sacro Palazzo; Malta; Manuali per inquisitori; Marcello II, papa; Masini, Eliseo; Modena, Accademia; Modernismo; Morone, Giovanni; Napoleone I, imperatore; Napoli; Nazismo; Nunziature apostoliche; Ordini religiosi; Paolo III, papa; Paolo IV, papa; Parisio, Pier Paolo; Peña, Francisco; Pio V, papa; Pole, Reginald; Porcelli, Giovan Battista; Rebiba, Scipione; Renata di Francia, duchessa di Ferrara; Riti cinesi; Riti malabarici; Santoro, Giulio Antonio; Sarpi, Paolo; Scaglia, Desiderio; Scienze della natura; Scotti, Bernardino; Seripando, Girolamo; Sisto V, papa; Sollecitazione in confessionale; Storiografia: Inquisizione romana; Stranieri, Italia; Stregoneria, Italia; Teologia della liberazione; Tribunali secolari; Usura; Valdés, Fernando de; Valdesianesimo; Venezia; Vescovi, Italia; Vicariati; Vittime

Bibliografia

ALBERTI 2006, BLACK 2009, BONORA 2008, BORROMEO 2003, BRAMBILLA 2006, CIC, CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI 2006, CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI 2001, *DECRETA* 1660, DEL COL 2006, DE MARCO 1988, EYMERICH-PÉÑA 1587, FIRPO 2005, GIBBINGS 1852, GODMAN 2004, HENNER 1890, MANZONI 1870, MASINI 1621, MENTZER 1984, PAGANO 2009, PASTOR 1912, PROSPERI 1996, PROSPERI 2000(a), PROSPERI 2003, ROMEO 2002, SARPI 1958, TAVUZZI 2007, TEDESCHI 1991, TEDESCHI 2000, VISMARA 2004

Inquisizione spagnola - Di tutte le Inquisizioni esistite, la spagnola fu quella che si estese sul territorio più grande. La sua attività

riguardò l'insieme dei domini legati al Regno di Castiglia (incluso le terre americane, dal Messico sino alla Terra del Fuoco, con l'evidente eccezione del Brasile) e gli Stati peninsulari della Corona d'Aragona, oltre alla Sicilia e alla Sardegna. Nessun'altra Inquisizione aveva avuto, né avrebbe mai avuto, un controllo così esteso. I suoi quasi trecentoquarant'anni di vita, dai primi passi nel 1480 fino all'abolizione nel 1820, la fanno essere una delle istituzioni più longeve della storia. Se qualcosa l'Inquisizione spagnola dimostrò fu la sua notevole solidità istituzionale, la sua grande capacità di adattamento e una certa versatilità nel combattere le eresie, senza mai perdere di vista le loro 'sette' di riferimento, nonché i 'falsi' convertiti dal giudaismo e dall'Islam. L'enorme estensione su cui espletò la sua attività e la lunga durata conferirono al Sant'Uffizio spagnolo una grande eterogeneità interna. Non fu la stessa cosa, per esempio, il funzionamento del tribunale di Toledo alla fine del XV secolo e agli inizi del XIX, e non lo fu nemmeno l'azione dei tribunali di Sicilia, Córdoba, Messico o Lima in diversi momenti storici. Nel corso della sua esistenza, tuttavia, il tribunale acquisì marcati tratti identitari, definiti dalle stesse istruzioni che emanò e dall'insieme dei privilegi, essenzialmente papali, che diedero corpo alla sua giurisdizione.

Come tante volte è stato detto, l'Inquisizione spagnola fu un'istituzione centralizzata che applicò una medesima politica secondo le circostanze in ciascuno dei territori in cui agì. La giurisdizione del Sant'Uffizio spagnolo fu molto centralizzata nella figura dell'inquisitore generale e accanto a questi operò un Consiglio composto generalmente di inquisitori di larga esperienza, coscienti delle peculiarità dei singoli tribunali e dei loro 'usi' perché nei distretti avevano compiuto i passi della loro carriera. I suoi membri erano anche coscienti dei distinti contesti e delle leggi dei regni in cui i tribunali si muovevano e facevano in modo di adattare le decisioni tenendo conto dei singoli problemi. Uno dei tratti peculiari del vertice inquisitoriale, dunque, fu il saper adottare decisioni adeguate seguendo i contesti. Capire le circostanze geografiche in cui agì il Sant'Uffizio spagnolo è di grande importanza e aiuto per capire perché in alcuni casi, come in America prima della *Junta Magna* del 1568, si escogitarono altri modelli di organizzazione per la lotta contro l'eresia. In ogni caso per comprendere l'evoluzione del tribunale è fondamentale seguirne le distinte tappe e i cambiamenti che si produssero nella sua politica.

Il periodo fondativo (1478-1523)

Con la bolla *Exigit* emanata nel 1478 Sisto IV autorizzò i Re Cattolici a istituire l'Inquisizione di Castiglia, anche se il tribunale iniziò veramente a funzionare solo nel 1480, a Siviglia. Poco dopo venne estesa ai Regni d'Aragona, diventando l'unica istituzione dell'epoca che si radicava in tutti i regni della monarchia. La sua origine non risiede nella presenza nella Penisola dell'Inquisizione medievale; tale presenza è certa nella Corona d'Aragona, dove i giudici della fede, per privilegio della Sede Apostolica, venivano nominati dal maestro generale dell'Ordine domenicano. Alla fine del XV secolo, tuttavia, l'Inquisizione medievale aragonese aveva scarsa importanza. Quando in Castiglia si iniziò a discutere della necessità di creare un tribunale della fede, non si pensò all'esempio aragonese, sebbene tra i più convinti sostenitori di tale opzione ci fossero eminenti domenicani. La necessità di creare il Sant'Uffizio da parte del papato durante il medioevo non fu il risultato di conflitti religiosi nella Penisola iberica, sebbene alcune eresie di forte impatto in Francia avessero avuto una certa diffusione nei regni della Corona di Aragona. Il contesto religioso peninsulare fu molto peculiare e fu profondamente segnato dagli effetti dell'espansione musulmana del secolo VIII e dall'avanzata dei regni cristiani verso Sud, la *reconquista*, che terminò con la presa di Granada da parte dei Re Cattolici nel 1492. Insieme a ciò occorre valutare il peso dell'importante minoranza ebraica. Di conseguenza, la nascita di quella che sarà nota come Inquisizione spagnola non è collegata a eresie nate dal tronco cristiano bensì ai neoconvertiti dal

giudaismo e al controllo di una conflittualità urbana, particolarmente intensa nel caso della Castiglia, da parte di una monarchia che aveva bisogno di imporre la sua autorità e di pacificare i regni.

Gli ebrei costituivano un'importante minoranza nella Penisola iberica contro la quale, dopo la caduta dell'Impero Romano, erano già state adottate importanti misure restrittive nell'età dei Concili visigotici. Le notizie su di essa attraversano il medioevo e provengono anche dai territori sotto dominazione araba. Nel corso di quel lungo periodo gli ebrei rappresentarono un gruppo essenzialmente urbano, con scarsi rapporti con il mondo rurale; quella iberica fu la comunità ebraica più importante d'Europa. Molto è stato scritto sulla convivenza fra le tre culture – araba, ebraica e cristiana – nel corso del medioevo iberico, di cui la migliore espressione fu la Scuola dei Traduttori di Toledo patrocinata da Alfonso X il Saggio. Tale presunta convivenza, tuttavia, fu abbastanza limitata in quanto le distinte comunità vissero ripiegate su se stesse – gli ebrei nelle *aljamas*, i quartieri ebraici – con vincoli e contatti ridotti in ambiti limitati e in un clima di sfiducia, quando non di ostilità aperta. Nella crisi del basso medioevo si moltiplicarono le tensioni sociali nelle città e nel XIV secolo si andarono intensificando gli atti di violenza contro le comunità ebraiche; tensioni che esplosero al volgere del secolo.

Le persecuzioni del 1391, iniziate a Siviglia e che si estesero all'insieme della Penisola, cambiarono la fisionomia della convivenza nelle città tra la maggioranza cristiana e la minoranza ebraica. Gli assalti, i saccheggi e la violenza generalizzata nei quartieri ebraici di quasi tutti i nuclei urbani importanti provocarono la conversione, generalmente forzata, di cospicui gruppi ebraici, che a partire da quel momento divennero cristiani. Una dinamica che continuò con la Disputa di Tortosa nel 1413-1414, che ebbe notevoli ripercussioni nella Corona d'Aragona, dove rimasero gruppi ebraici abbastanza limitati e sostanzialmente radicati nel Regno d'Aragona. Fuggendo dalle persecuzioni nel resto dei regni della Corona ci fu una certa tendenza a stabilirsi o a creare *aljamas* nelle città più piccole, dando luogo ad una certa 'ruralizzazione' delle comunità. In Castiglia, invece, dopo la grande mattanza dovuta alle conversioni, si verificò un forte recupero, soprattutto a partire dagli Accordi di Valladolid del 1432, che toccò anche l'ambito intellettuale, per quanto non si tornò mai ai livelli precedenti (SUÁREZ FERNÁNDEZ 1991). In Castiglia la tendenza fu anche quella di stabilirsi nelle *aljamas* di città medie o piccole. Tra le comunità ebraiche si era affermato anche un averroismo razionalista che sul piano religioso smussava gli aspetti più legati alla fede nella *Torah* e metteva maggiormente in risalto l'importanza della legge naturale e della morale. Tale averroismo produsse gravi dissensi tra gli ebrei, riducendo la loro capacità di resistere o di far fronte alla pressione del cristianesimo e facilitando tra i *conversos* un atteggiamento meno fermo in difesa della loro antica religione e delle loro tradizioni (BAER 1929-1936). A partire dalle conversioni di massa della fine del XIV e degli inizi del XV secolo il fenomeno *converso* acquisì dimensioni che non avevano eguali in Europa. Diversi fattori, tra i quali la pressione costante delle autorità o le sommosse popolari, contribuirono nei primi decenni del XV secolo a incrementare notevolmente il numero dei giudeo-*conversi*; in seguito il flusso delle conversioni diminuì, anche se non cessò, con alti e bassi, fino al 1492. Più avanti nel corso del Quattrocento divennero evidenti le figure di origine ebraica che avevano occupato cariche importanti, e i loro matrimoni con la nobiltà castigliana. Le cariche nei *concejos* urbani furono tra le più appetite dai *conversos* (MÁRQUEZ VILLANUEVA 1957). Si trattava di un'integrazione che si era realizzata con relativa facilità negli anni successivi alle conversioni della fine del XIV secolo e degli inizi del XV. A partire dal 1440, tuttavia, il clima nei confronti dei *conversos* mutò rapidamente e si fecero evidenti i segnali di una crescente ostilità nata da cause diverse, tra le quali bisogna ricordare la rivalità tra gli artigiani e i mercanti *conversos* e *cristianos viejos*.

Nel pieno della crisi del basso medioevo, in un contesto di grande instabilità nei governi urbani, di scontro tra le fazioni nobiliari, molto legate alle oligarchie e al re, trovarono facile sfogo le tensioni sociali sulla scia di quanto era accaduto nel 1391. Distruggere o neutralizzare gli avversari nella lotta per il potere con accuse riguardanti le origini o le pratiche giudaiche apparve un utile mezzo. Altre volte il conflitto sorse dal popolo minuto indirizzato contro i ricchi *conversos*. Non ci fu una matrice comune. La conflittualità con i *conversos* fu maggiore nelle regioni meridionali della Castiglia, in special modo in Andalusia. Una svolta si ebbe con la promulgazione, nel 1449, della *Sentencia Estatuto* di Toledo mediante la quale i *conversos* venivano esclusi dalle cariche della città. Fu una decisione adottata nel mezzo di una rivolta da cui trassero beneficio settori della locale oligarchia e il primo passo che portò alla diffusione degli statuti di *limpieza de sangre*. La monarchia cedette alla pressione e permise l'esclusione che comportava la *Sentencia*. La società di Toledo, una delle città più importanti della Castiglia, fu da quel momento segnata dagli effetti della *limpieza*. In tal modo la monarchia perdette un'autorità sul mondo urbano che non avrebbe più recuperato fino all'epoca dei Re Cattolici. Poco dopo Niccolò V promulgò la bolla *Humani generi inimicus* (BENITO RUANO 1976) che prendeva le distanze dalla discriminazione e faceva notare che, una volta battezzato, un cristiano e i suoi discendenti non potevano essere esclusi da benefici spirituali e materiali per avere in precedenza praticato un'altra religione.

A partire dalla metà del XV secolo alcuni religiosi si diedero a un'attiva predicazione, spesso di tipo millenaristico, contro i neoconvertiti. Dicevano che si erano battezzati per poter accedere alle cariche, per far sposare i loro discendenti con i rampolli delle casate nobiliari e anche per essere integrati nella gerarchia ecclesiastica. In tal modo avrebbero potuto continuare a praticare i loro abusi e a opprimere meglio i cristiani, mentre godevano di tutti gli onori e i privilegi. E ciò veniva fatto dai discendenti del popolo che aveva ucciso Cristo, che continuava a praticare clandestinamente la legge mosaica, imbevuto di un odio inesauribile nei confronti dei cristiani che lo portava a tentare di danneggiarli in ogni modo. In altre parole, per i predicatori i *conversos* erano apostati del cristianesimo e dovevano essere castigati come eretici. La diffusione di questi e di altri argomenti fu molto intensa nel corso del XV secolo e fu promossa da personaggi di spicco come Alonso de Espina, autore del *Fortalitium Fidei*. Le voci e le denunce sulle pratiche giudaiche dei *conversos* si diffusero insieme con una serie di dettagli macabri sui loro presunti eccessi: nell'ultimo terzo del secolo, in particolare, prese piede l'accusa delle crocifissioni rituali di bambini cristiani o di avvelenamento delle acque; un insieme di voci che si diffusero nel popolo minuto, creando la richiesta di un castigo degli 'ebrei eretici' come unica forma di redenzione del popolo cristiano. Fu un conflitto sociale di formidabile virulenza che si espresse in termini religiosi e aveva forti implicazioni politiche e culturali, investendo il governo e la pace nelle città e nella monarchia. Calmare questa fonte inesauribile di tensioni e di rivolte apparve imprescindibile per stabilizzare il governo della monarchia. Negli anni Sessanta del XV secolo vennero inoltrati diversi memoriali che chiedevano al re di Castiglia, Enrico IV, una politica più severa nei confronti dei *conversos* e la creazione di un'Inquisizione. La Guerra di Successione aggravò le tensioni e rivelò la necessità di adottare soluzioni radicali. La vittoria di Isabella insieme con l'incoronazione del marito Ferdinando come re d'Aragona permise l'integrazione delle Corone all'interno della stessa monarchia. Una unione che preservava l'identità, le istituzioni e le leggi di ciascuno dei due regni, anche se era evidente la supremazia politica della Castiglia. Gli importanti sforzi finalizzati a ridurre le fazioni nobiliari nel contesto della nuova monarchia e a pacificare i regni condusse i sovrani ad adottare importanti misure; tra queste vi fu l'ottenimento della bolla del 1478 per l'istituzione della nuova Inquisizione in Castiglia. Il suo obiettivo

dichiarato era di perseguire la presunta 'eresia' dei falsi cristiani che, nella clandestinità, continuavano a essere 'ebrei'.

Alla fine del XV secolo la popolazione *conversa* in Spagna si aggirava tra le 250.000 e le 300.000 unità (DOMÍNGUEZ ORTIZ 1955). Si trattava di un gruppo socialmente eterogeneo vincolato da forti legami di lignaggio e clientela condivisi in molti casi con la comunità ebraica, con la quale i *conversos* continuavano a mantenere stretti legami familiari ed economici. La storiografia ha dimostrato che la comunità *conversa* non era composta solo da esponenti facoltosi, e che questi non erano neppure la maggioranza, come allora si diceva. Gran parte dei *conversos* si collocava nelle fasce medie urbane: si trattava per lo più di artigiani, ma seguivano i notai e altri ufficiali legati al governo della città, i medici e le persone dedite alle attività agricole. Prevalsa l'endogamia tradizionale accresciuta dalla difficoltà via via maggiore a integrarsi con i vecchi cristiani; e il fenomeno contribuì a creare una coscienza, più o meno intensa, di appartenere a una stessa comunità. I legami di clientela e di parentela caratterizzavano una comunità molto frammentata, piena di contraddizioni e divisa tra la fedeltà ai propri vincoli familiari, alle proprie tradizioni culturali – per non parlare di quelle religiose, le più evidenti – e la necessità di integrarsi rinunciando a qualsiasi costume o comportamento che potesse richiamare alle sue origini, si trattasse dei riti, degli abiti, del cibo, del mangiare e macellare la carne. Tra i convertiti vi erano i giudaizzanti, ossia coloro che continuavano a essere fedeli all'ebraismo; ma vi era anche un gruppo importante, sicuramente maggioritario, che si considerava cristiano o cercava di integrarsi nella società cristiana. Tra i più disposti a integrarsi ci furono molte difficoltà a cancellare le credenze, i riti o le pratiche culturali a cui erano stati educati e che erano parte fondamentale di una sociabilità a cui partecipavano di frequente i loro familiari ebrei. Le pratiche ebraiche furono mantenute vive, ma si andarono perdendo con la seconda o la terza generazione, sempre a seconda del processo di integrazione nella società cristiana e di rottura dei vincoli con il mondo ebraico. Le tensioni che percorrevano tale universo tendevano a frazionarlo e a indebolire la sua capacità di risposta alla pressione sociale di volta in volta sempre più ostile.

A Siviglia nel 1480 le prime iniziative degli inquisitori furono di grande durezza: si giunse a condannare al rogo centinaia di presunti 'ebrei' al termine di processi rapidi e sommari. Settori della nobiltà e degli stessi giudeo-*conversos* si mobilitarono rivolgendosi ai sovrani e, soprattutto, a Roma, ma più che contro la creazione di un tribunale della fede protestarono contro i suoi 'eccessi' e la mancanza di garanzie legali. C'era una coscienza abbastanza generalizzata della necessità di trovare dei sistemi in grado di ridurre i conflitti nelle città e nel rapporto della monarchia con i *conversos*. Si sapeva del forte appoggio di cui godeva il fatto che fosse stata istituita l'Inquisizione in alcuni settori della nobiltà, delle gerarchie ecclesiastiche e degli Ordini religiosi, e del grande appoggio popolare che aveva ottenuto la predicazione dei domenicani e dei francescani in favore del castigo di quella 'setta'. Inoltre, ampi settori delle élites urbane reputavano imprescindibile l'esistenza di un tribunale ecclesiastico che vigilasse su un problema così spinoso. Nei gruppi di governo, i settori contrari a istituire un tribunale con quelle caratteristiche furono minoritari e la loro influenza decadde rapidamente dal momento in cui iniziò a funzionare. Diversi fattori, insomma, si combinarono dopo la Guerra di Successione per fare dell'Inquisizione una realtà desiderata o inevitabile, che si poteva solo tentare di limitare riducendo le sue possibilità di azione e incrementando le garanzie dell'imputato. Su quel terreno, più che su quello della soppressione del tribunale, si ebbe la maggior parte delle discussioni intorno a ciò che avrebbe dovuto essere.

Inoltre, sin dal primo momento Ferdinando mostrò di volere estendere la nuova Inquisizione di Castiglia ai Regni d'Aragona ai danni di quella già esistente (che era nelle mani dei domenicani). A tal fine, tra il 1481 e il 1483, diede inizio a un complesso gioco di manovre e di pressioni sul papato. Nell'ottobre del 1483 Sisto

IV concesse la figura di un inquisitore generale, senza designare una persona, per i Regni di Aragona e Valencia e per il Principato di Catalogna con le stesse facoltà di cui godeva il recentemente nominato inquisitore generale di Castiglia Tomás de Torquemada (HUERGA CRIADO 1987). Di fatto ciò comportò la nomina di quest'ultimo a inquisitore generale di tutto il Sant'Uffizio iberico. Subito le città della Corona d'Aragona iniziarono una dura resistenza per impedire l'istituzione del nuovo tribunale, adducendo il timore che potesse pregiudicare i privilegi dei loro regni. Alla fine l'abilità e la ferma pressione di Ferdinando riuscirono a imporre la nuova Inquisizione, sebbene in un clima di notevole sfiducia e ostilità.

Le tensioni intorno alla natura della nuova istituzione investirono la cerchia vicina agli stessi sovrani e le gerarchie ecclesiastiche, che videro crescere un tribunale che sfuggiva al loro controllo. Allo stesso modo l'Ordine francescano e altre famiglie religiose, che tanto lo avevano appoggiato, con grande inquietudine dovettero constatare come i domenicani fossero privilegiati per le cariche del tribunale (i due primi inquisitori generali, Torquemada e Diego Deza Tavera, appartenevano a quell'Ordine), e provarono a fare in modo che in caso di accuse riguardanti questioni di fede i loro membri non fossero giudicati dall'Inquisizione. Ma a opporsi più di tutti, naturalmente, furono i giudeo-*conversos*, che vollero neutralizzare il tribunale tentando di fare in modo, tra l'altro, che contro le sue sentenze ci si potesse appellare a Roma. Anche lo stesso papato dovette constatare con grande preoccupazione gli eccessi degli inquisitori spagnoli e la crescita di un'istituzione che in principio non controllò e sulla quale si accumulavano accuse e reticenze. Ciò permette di comprendere le cause degli scontri continui che si verificarono in quel periodo tra il papato e i sovrani riguardo al Sant'Uffizio. Poco si conosce dei dibattiti che sorsero sulla natura del tribunale, ma è certo che ci furono, e furono importanti. Si sa che dal momento in cui si pose alla testa dell'istituzione, Torquemada esercitò grande influenza sui re, frenando qualsiasi tentativo di riduzione dei privilegi e delle competenze del tribunale. È certo che ci furono correnti spirituali e singoli prelati che volevano incrementare la pressione sui giudeo-*conversos* attraverso l'arma della persuasione, progettando campagne di evangelizzazione piuttosto che di repressione. Questa era stata la via scelta della stessa Isabella nei primi anni della Guerra di Successione, prima dello sviluppo dell'attività inquisitoriale. Tuttavia dovette trattarsi di una posizione sempre più minoritaria all'interno delle gerarchie ecclesiastiche. Dopo l'istituzione del Sant'Uffizio Hernando de Talavera, confessore della regina e persona a lei molto vicina, perseverò in quella posizione e scrisse sulla questione. Subito il tribunale si incaricò di aprire un processo contro i suoi diretti familiari e di creargli problemi, che si conclusero anni dopo con l'inclusione di alcune sue opere negli Indici dei libri proibiti. L'azione contro Talavera dovette servire da monito. In un modo o nell'altro essa mostrò sin dall'inizio la tendenza a trasformare le critiche rivolte al tribunale o i progetti di ridurne i privilegi in un crimine contro l'istituzione che avrebbe dovuto essere perseguito come tale. Senza dubbio è questo un fattore che vale la pena di tenere in mente se si vuole comprendere il motivo dello scarso rilievo delle critiche che l'Inquisizione ricevette nel corso della sua esistenza. In questi primi anni si ebbero forti tensioni, progetti diversi e, talvolta, critiche neppure tanto velate all'azione dei giudici. Lo sfondo di scontri tra la monarchia e il papato diede come risultato un accelerato processo di maturazione dei profili giurisdizionali e istituzionali del tribunale.

La figura dell'inquisitore generale delimitò l'ambito giurisdizionale del nuovo Sant'Uffizio, in quanto nella sua persona si concentrarono tutte le facoltà delegate dalla Sede Apostolica. In ciascun breve di nomina era rinnovata la giurisdizione che il tribunale spagnolo riceveva da Roma e che gli conferiva la sua forte personalità. Nella figura dell'inquisitore generale si concentravano le facoltà stabilite dal diritto canonico inquisitoriale per la caccia

agli eretici – senza distinzione di stato – e per il perseguimento di quanti non prestassero la dovuta collaborazione ai suoi mandati e che si opponessero alla sua azione, godendo della facoltà di dettare le sentenze corrispondenti. Allo stesso modo l'inquisitore generale era colui che doveva nominare gli inquisitori, gli ufficiali e l'insieme dei membri dell'Inquisizione. Egli riceveva anche la facoltà di emettere sentenze di ultima istanza in tutte le cause di fede, senza necessità di ricorrere a Roma. Per fare in modo che non si potesse fare appello al papa, fu necessaria una dura negoziazione di Ferdinando il Cattolico con Roma, che diede come risultato l'emanazione di una bolla (25 maggio 1483) con cui il pontefice permise all'arcivescovo di Siviglia, Íñigo Manrique de Lara, di giudicare i ricorsi presentati dai condannati dall'Inquisizione. Nel 1487 tale facoltà si sommò a quelle già possedute da Torquemada e, sebbene non passasse automaticamente ai suoi coadiutori, né a colui che venne designato come suo successore, Diego Deza, fu recepita e più tardi andò a sommarsi ai privilegi stabiliti nei brevi di nomina degli inquisitori generali. In tal modo nella sua figura si concentrarono le facoltà che diedero vita all'Inquisizione spagnola (LÓPEZ VELA 1993).

Nel 1483 Torquemada convocò anche una congregazione composta dai rappresentanti dei tribunali esistenti: Siviglia, Córdoba, Jaén e Ciudad Real. Da quel momento e fino al 1498, in una serie di congregazioni, si diede corpo a quelle che sono conosciute come *Instrucciones de Torquemada*, anche se alcune vennero pubblicate dopo la sua morte. Attraverso di esse vennero stabilite le procedure della nuova Inquisizione e gli elementi caratteristici della struttura che avrebbero dovuto avere i tribunali di distretto (MESEGUER FERNÁNDEZ 1984). Nelle *Instrucciones* vennero recepiti molti elementi del diritto canonico inquisitoriale medievale, ma furono anche messe sulla carta le particolarità del procedimento dell'Inquisizione spagnola, specie per ciò che concerneva il segreto. In tali *Instrucciones* si definì inoltre l'ambito di azione dei singoli giudici e il loro rapporto con l'inquisitore generale, che anche attraverso di esse si impegnava a esercitare le sue ampie facoltà all'interno delle regole dell'istituzione che in questo modo prendeva forma. Tali *Instrucciones*, insieme con quelle non meno fondamentali di Fernando de Valdés (1561), definirono le linee guida del *modus procedendi* del Sant'Uffizio spagnolo. Ripubblicato in più occasioni, l'insieme delle *Instrucciones* non cambiò lungo il corso della vita dell'istituzione e costituì il vero e proprio manuale al quale gli inquisitori si sarebbero dovuti attenere nei loro procedimenti. Certo, l'azione del Sant'Uffizio subì variazioni nel tempo e nello spazio; ma nell'ambito di questa relativa diversità ci fu una sostanziale omogeneità derivata dalla continuità delle linee guida tracciate nei brevi di nomina dei successivi inquisitori generali, nei privilegi concessi attraverso le bolle e i brevi papali, nelle *Instrucciones* del Sant'Uffizio – quelle di Torquemada e quelle di Valdés – così come nelle *cédulas* reali attraverso le quali si disegnava l'ambito dei privilegi del Sant'Uffizio e dei suoi servitori, che non subirono neanche cambiamenti di rilievo fino a epoche molto tarde.

Nei primi anni di vita del tribunale ci fu una grande mobilità nell'azione degli inquisitori che, innanzitutto, volevano fare in modo che l'operato del Sant'Uffizio fosse ben visibile nelle città dei loro rispettivi distretti, a cominciare dai nuclei di popolazione con una maggiore concentrazione di *conversos*. A Ciudad Real, uno dei casi meglio studiati, gli inquisitori diedero inizio ai processi contro le persone più influenti e probabilmente più vicine alla religione ebraica, per poi scendere nella loro attività di disarticolazione fino ad arrivare alla base della comunità *conversa* (BEINART 1983). L'attività processuale del tribunale negli ultimi venti anni del XV secolo e nei primi del XVI fu intensa anche altrove. Quando gli inquisitori arrivavano nella città la prassi prevedeva anzitutto di convocare i suoi abitanti in una delle chiese più importanti e di leggere l'*Edicto de Fe* nel quale si definivano i tratti dell'eresia giudaizzante e il modo in cui potevano essere riconoscibili gli 'eretici'. In tal modo delle pratiche culturali si trasformavano in

prove evidenti di eresia, in qualcosa di più di credenze religiose di difficile individuazione. Nell'*Edicto* si stabiliva un periodo di grazia, generalmente di trenta o quaranta giorni, durante il quale coloro che avessero testimoniato contro di sé o contro dei sospetti non sarebbero stati giudicati come eretici né avrebbero subito la confisca dei beni. Trascorso quel periodo chi non si fosse autoincolpato e risultasse denunciato da altri sarebbe stato considerato come un eretico. Per molti *conversos* l'autoaccusa e la denuncia di familiari o vicini divenne il modo migliore di sfuggire ai rigori del Sant'Uffizio al prezzo di condannare altri con la propria testimonianza. Di solito gli inquisitori cercavano dapprima di colpire i rabbini o i personaggi eminenti della comunità di giudaizzanti, per procedere poi contro il resto del gruppo. I procedimenti furono rapidi e sommari, senza grande rispetto delle regole, e in tal modo si comprende l'elevato numero di processati e di condannati al rogo.

In questa fase iniziale il delitto perseguito fu quasi esclusivamente quello di giudaismo. A causa delle scarse notizie che ci sono pervenute, specie per ciò che concerne Toledo e Valencia, si sa che il numero delle condanne al rogo fu maggiore rispetto a qualsiasi altro momento della storia dell'istituzione e che in alcuni tribunali esso si avvicinò o superò il 50% dei processati per complicità. Così a Siviglia, nel 1481, il numero dei condannati al rogo fu di circa 2.000, nel tribunale di Toledo, nei primi venti anni di funzionamento, all'incirca di 12.000 (DEDIEU 1989), e a Valencia di 2.500 (GARCÍA CÁRCCEL 1976). In questi anni l'azione repressiva degli inquisitori si concentrò sul mondo urbano, specialmente sui nuclei con maggiore presenza di *conversos*.

A partire dal 1480 gli inquisitori insistettero sulla impossibilità di estirpare l'eresia dei giudaizzanti in presenza di una consistente minoranza ebraica con la quale i *conversos* intrattenevano legami di ogni tipo. Fu questo uno dei motivi per cui i re nel 1482 decretarono l'espulsione degli ebrei dell'arcidiocesi di Siviglia e delle diocesi di Córdoba e Cadice, reiterando il provvedimento nel 1486 per quelli dell'arcidiocesi di Zaragoza, Teruel e Albarracín. Furono espulsioni parziali e successivamente sospese, ma segnarono la strada da percorrere. Parallelamente, nel 1484, i sovrani avevano ottenuto che il papato confermasse tutte le misure di esclusione previste nel diritto canonico contro ebrei e musulmani, revocando tutti i privilegi concessi in precedenza. A pochi mesi di distanza dalla conquista del Regno di Granada, l'ultimo regno musulmano della Penisola, nel gennaio del 1492, spinti da Torquemada il 31 marzo i sovrani decretarono l'espulsione generale degli ebrei. È il decreto stesso a spiegare le motivazioni di tale misura: l'azione degli inquisitori, si legge, ha dimostrato che gli ebrei si sforzano di «allontanare dalla nostra santa fede cattolica i fedeli cristiani [...] istruendoli nelle cerimonie ed osservanze della loro legge, facendo riunioni dove si legge e si insegna ciò che devono credere e osservare secondo la loro legge». Nella logica di acculturazione forzata e violenta dei *conversos* che l'Inquisizione sosteneva, l'espulsione degli ebrei risultava quasi inevitabile. Di fatto una misura così dura fu accettata senza rilevanti resistenze da parte della nobiltà, delle gerarchie ecclesiastiche e delle città. Sappiamo tuttavia che molti ebrei si convertirono prima che il termine per l'espulsione fosse scaduto. In alcune città le comunità ebraiche si convertirono quasi interamente e una percentuale per nulla trascurabile di coloro che lasciarono la Penisola nel 1492 vi fece ritorno negli anni successivi per varie vie, molti facendo credere nella loro conversione. Le cifre che circolano sono ancora abbastanza diverse e approssimative, e oscillano tra i 200.000 e i 70.000/80.000 espulsi, sebbene la maggioranza degli storici negli ultimi anni inclini per cifre che oscillano tra i 110.000 e i 70.000. Sottraendo il numero di coloro che tornarono in Spagna negli anni successivi, dopo il battesimo, alcuni riducono persino questa cifra a 40.000 o 50.000 unità (LADERO QUESADA 1995). In ogni caso il decreto del 1492 trasformò in modo considerevole i termini del problema *converso*. Si trattò di espellere gli irriducibili (che furono molti), di far scomparire gli ebrei dalla Penisola, ma tentando di costringere la maggioranza de-

gli ebrei alla conversione. Il contesto di questa conversione di massa fu, tuttavia, ben rigido: i nuovi *conversos* ebbero piena coscienza del duro ambiente inquisitoriale nel quale venivano condannati a integrarsi. Era finita l'epoca delle ambiguità: ora qualsiasi resistenza, fosse essa religiosa, culturale o di altro tipo, avrebbe dovuto essere clandestina e sarebbe stato difficile sostenerla senza dei forti principi comunitari.

La conquista di Granada fece piazza pulita di ciò che rimaneva dei regni musulmani, ma non della presenza di una importante minoranza islamica. Fino a quel momento i nuclei *mudéjares* (i musulmani in territori cristiani) rimasti nel Regno di Castiglia avevano avuto una scarsa importanza in rapporto alla popolazione cristiana del regno. Nella Corona d'Aragona, invece, specialmente nei Regni di Aragona e, soprattutto, a Valencia, il loro numero era di gran lunga maggiore, costituendo una presenza assai significativa e di grande importanza economica. L'incorporazione della popolazione dell'antico Regno di Granada introdusse un importante elemento che modificò nella Penisola i rapporti tra *mudéjares* e cristiani, fino a quel momento relativamente equilibrati. Prima della resa della città di Granada i rapporti con la comunità islamica venivano regolati attraverso le *Capitulaciones de Santa Fe*. In esse si permetteva ai musulmani di continuare a praticare la loro religione in un ambito regolamentato. Dopo la sua nomina come arcivescovo di Granada Hernando de Talavera diede inizio a una politica di evangelizzazione nei confronti dei *mudéjares*. Essa portò scarsi risultati, inaugurando una svolta repressiva di cui fu protagonista il cardinale Francisco Jiménez de Cisneros: in sostanza si pretese la loro conversione al cristianesimo e il loro adeguamento ai costumi dei *conquistadores*. La politica di Cisneros fu molto dura e diede origine ad alcuni screzi con Talavera e con i sovrani, più sui metodi utilizzati che non sull'orientamento generale. Dopo varie sommosse da parte dei *mudéjares* si giunse nel 1502 all'espulsione di coloro che non si erano convertiti. Quelli che rimasero, i nuovi convertiti, furono detti *moriscos*. Nel giro di dieci anni i *conversos* dell'una e dell'altra minoranza religiosa si erano così moltiplicati in modo esponenziale. Nel 1502 infine si impose il cattolicesimo come unica religione permessa nella Corona di Castiglia. A partire da quel momento rimasero solo le comunità *mudéjares* della Corona d'Aragona, specie nel Regno di Valencia, occupate in attività agricole sotto la protezione dei signori locali. Con i cristiani nuovi di Granada, i *moriscos*, la politica seguita in quegli anni fu diversa rispetto a quella adottata con i *conversos* ebrei. Attraverso diverse misure si tentò infatti di costringerli a rinunciare ai loro costumi e modi di vestire, obbligandoli a vivere e a comportarsi come cristiani, ma cercando anche di evitare un intervento del Sant'Uffizio analogo a quello in corso contro i giudeo-*conversi*, visto che gli arabi non avevano avuto tempo per essere istruiti nella nuova fede.

Si sa poco del funzionamento del Sant'Uffizio e dei suoi tribunali nei primi decenni di esistenza, ma risultano evidenti le difficoltà incontrate nell'istituire una direzione stabile e collegiale al di là dell'azione dell'inquisitore generale. Il breve di nomina dell'inquisitore generale rendeva la sua figura l'unico potere all'interno dell'istituzione, il che creò seri problemi nel sopperire alle necessità di tribunali in fase di costituzione, ostacolando la formazione di una forte burocrazia, oltre a determinare vuoti procedurali che dovettero essere colmati con le *Instrucciones*, mentre si trovava una soluzione agli appelli contro le sentenze degli inquisitori. A partire dalla fine degli anni Ottanta i Re Cattolici chiesero con insistenza al papa la nomina di uno o due coadiutori dell'inquisitore generale, con facoltà uguali alle sue, adducendo le molte occupazioni e l'età avanzata di Torquemada (MESEGUER FERNÁNDEZ 1984). Ma c'era di più. La dura azione dell'inquisitore generale aveva provocato gravi scontri con la gerarchia ecclesiastica, in particolare con i francescani e con altri Ordini religiosi che ricusavano le facoltà dell'inquisitore generale accusandolo di parzialità e chiedendo al papato di essere esentati dalla sua giurisdizione. La loro pressione a Roma dovette risultare efficace, in quanto le critiche mettevano

in evidenza gli scarsi poteri rimasti al papa per controllare l'Inquisizione spagnola. L'ampiezza della 'eresia' che si volle combattere, le ramificazioni dei *conversos* in tutti gli spazi della vita pubblica, economica e sociale, fecero in modo che sin dall'inizio l'Inquisizione conseguisse un forte potere e una autonomia simboleggiata nell'inquisitore generale: le sue facoltà fecero in modo che il tribunale fosse difficilmente controllabile nel corso della sua storia. E tuttavia nel 1494 il papato nominò quattro vescovi con facoltà uguali a quelle di Torquemada, anche se con qualche lieve differenza che conservava a quest'ultimo la sua preminenza.

Torquemada morì nel 1498, e automaticamente presero a governare il tribunale i due inquisitori generali ancora in vita, in modo che mai si produsse un vuoto di potere. Su sua iniziativa, inoltre, erano state redatte le *Instrucciones* del 1498, che furono rese pubbliche in una cerimonia presieduta da Torquemada nel suo eremo di Santo Tomás di Ávila. Nel 1499 venne anche creato un tribunale inquisitoriale a Granada, sebbene non in modo definitivo. Nelle bolle e nei brevi papali non si parlava di un Consiglio dell'Inquisizione, e quando questo fu creato, anni dopo, il papato non lo riconobbe (LÓPEZ-VELA 1993). La giurisdizione del Sant'Uffizio spagnolo restava una giurisdizione 'apostolica', e così la definiva la trattativa inquisitoriale, esterna alla monarchia. Era questa la fonte di legittimità che dava forma al tribunale e con la quale trattava tutte le materie che avessero attinenza con la fede. L'inquisitore generale, insomma, non era il presidente di un Consiglio del sistema polisnodale spagnolo, né il Consiglio dell'Inquisizione fu uno dei tanti Consigli reali, in quanto il papato non lo riconobbe. E tuttavia in alcuni campi, come in quello delle finanze, tenendo conto del fatto che tutto ciò che si riferiva alla gestione delle confische era delegato al re in base al diritto canonico, questi concedeva ai *receptores* e ai *contadores* la loro facoltà di agire. Su questi terreni specifici la giurisdizione dell'Inquisizione spagnola non fu apostolica, ma al contrario mista.

In quegli anni di fondazione il numero degli ufficiali e dei servitori che accompagnavano gli inquisitori era relativamente ridotto e, naturalmente, molto inferiore a quello raggiunto dall'apparato dei tribunali in epoche successive. In poco tempo quasi tutta la Penisola fu disseminata di tribunali che nel giro di qualche anno si sarebbero andati concentrando, fissando i propri luoghi di residenza e i propri distretti. La loro localizzazione cambiò tuttavia radicalmente nei decenni successivi man mano che l'istituzione si andò consolidando e che si andarono moltiplicando i suoi meccanismi di controllo del territorio. Sarebbe sufficiente comparare la mappa dei tribunali nella Penisola iberica nel 1494 e nel 1570 (CONTRERAS-DEDIEU 1993). L'Inquisizione spagnola, tuttavia, si estese in buona parte della Monarchia Cattolica man mano che questa acquisiva nuovi territori, specialmente in America. Tra la fine degli anni Ottanta e gli inizi degli anni Novanta del XV secolo vennero fondati i tribunali di Sicilia e di Sardegna. Nel 1574 venne creato il tribunale di Galizia. Quelli del Messico e del Perù in America vennero fondati tra il 1569 e il 1571. A questi bisogna aggiungere quello di Cartagena de Indias, nel 1610. L'istituzione del *Despacho de Corte* a Madrid si ebbe alla metà del XVII secolo.

Diego Deza fu nominato inquisitore generale nel 1500, e in un primo tempo fu affiancato da altri due inquisitori, anche se poco dopo restò l'unico. Conosciuto come brillante teologo, Deza è associato a quella che senza dubbio fu la peggiore crisi del Sant'Uffizio nella sua storia: quella innescata dal giudice Diego Rodríguez Lucero, che mise in pericolo l'esistenza stessa del Sant'Uffizio così come si era configurato fino a quel momento. Inquisitore corrotto e sanguinario del tribunale di Córdoba, Lucero scatenò una feroce campagna contro le élites della città con l'accusa di giudaizzare, violando i principi procedurali stabiliti poco prima nelle *Instrucciones*. Con processi sommari e confische irregolari che si spartiva con i suoi amici e collaboratori condusse al rogo diverse centinaia di imputati, tra i quali spiccavano personaggi di grande importanza: membri del *concejo* della città, del *cabildo* della cattedrale, espon-

tenti di spicco della nobiltà. Non aveva neppure finito di bruciare sul rogo un buon numero di 'eretici' giudaizzanti in un *auto de fe* che subito tornava a riempire le carceri per preparare il successivo. La regina Isabella era appena morta, nel 1504, e dall'azione e dalle informazioni ottenute da Lucero sembrava che tutto il Regno di Castiglia fosse sull'orlo del baratro causato da una grande cospirazione alla quale partecipavano personaggi di primo piano della vita politica e religiosa del Regno. Di tutti gli interventi portati a termine da Lucero quello che acquistò maggiore clamore fu diretto contro la famiglia di Hernando de Talavera, arcivescovo di Granada, ex confessore della regina Isabella e uomo in odore di santità. Nei procedimenti non si accusava di cripto-giudaismo direttamente Talavera, bensì sua sorella e i suoi nipoti che vivevano in casa dell'arcivescovo, il che significava, quanto meno, farlo apparire come un favoreggiatore. Sulla base delle indagini compiute dal tribunale covevano nel 1507 vennero pure arrestati a corte alcuni ex collaboratori diretti della regina. I procedimenti di Lucero servivano anche per disarticolare il gruppo delle persone con le quali la regina aveva governato. Le proteste dei parenti degli imputati di fronte all'inquisitore generale e a Ferdinando il Cattolico non sortirono effetto alcuno, e in seguito vennero rivolte al papa. Nel frattempo si risolse il problema della successione alla Corona di Castiglia in favore della figlia della regina Isabella, la principessa Juana. Quest'ultima fu incoronata come regina ma incaricò del governo il marito Filippo, che morì a distanza di pochi mesi. Dopo la sua scomparsa il tribunale di Córdoba riattivò i processi e la città esplose in una sommossa popolare che diede l'assalto alle carceri inquisitoriali ottenendo in tal modo la liberazione di quattrocento prigionieri. In quella situazione insostenibile il *Consejo de Castilla* chiese a Deza di delegargli le sue facoltà e Deza, cosciente di avere contro gran parte delle fazioni nobiliari e delle gerarchie ecclesiastiche, nel gennaio del 1507 delegò i propri poteri a otto membri del *Consejo*. Nel corso dei primi sei mesi di quell'anno l'Inquisizione fu governata di fatto dal *Consejo*, una situazione che non si sarebbe più verificata nella lunga storia del tribunale. Lo stesso Ferdinando, che in quel periodo assunse le funzioni di governatore del Regno di Castiglia, dovette togliere la fiducia a Deza al fine di ottenere l'appoggio di importantissimi gruppi nobiliari.

Nei limiti fissati da bolle e brevi, in poco più di due decenni si era costruito dal nulla un gran numero di tribunali dipendenti da una giurisdizione centralizzata all'interno della monarchia. I tribunali inquisitoriali erano sorti a imitazione delle Cancellerie di Valladolid e Granada. Queste ultime continuavano a essere due, mentre i tribunali erano proliferati, e nel 1492 erano venti: alcuni di essi erano anche sottoposti a frequenti cambi di sede. Questo risultato era stato raggiunto attraendo, in un buon numero di casi, inquisitori e ufficiali che non spiccavano per la loro probità. Il 'rumore' che si generò attorno a ciò che gli inquisitori fecero a Córdoba catalizzò una critica generalizzata contro la corruzione che dominava nei tribunali e che era diventata incontrollabile dopo l'arrivo di Deza. Il Sant'Uffizio sprofondò nel discredito, e con esso l'inquisitore generale, tanto che si giunse a mettere in dubbio la stessa esistenza dell'istituzione nata appena venti anni prima.

Con gli eventi di Córdoba si chiuse nello 'scandalo' il ciclo repressivo con il quale era nato il Sant'Uffizio; un periodo caratterizzato da un modo di procedere estremamente duro, dallo scarso rigore processuale e da cospicue confische. Anche i gruppi maggioritari della nobiltà e la gerarchia ecclesiastica pretesero la fine di questa linea politica. Dopo circa venticinque anni di implacabile azione repressiva contro i *conversos* e quindici anni dopo l'espulsione degli ebrei non era ammissibile un'azione repressiva incontrollata che cancellava chiaramente le distinzioni tra cristiani nuovi, giudaizzanti e cristiani vecchi, e le cui motivazioni si situavano a cavallo tra gli interessi politici e il saccheggio dei più pingui patrimoni della città. Tra il 1506 e il 1507 buona parte della trama di appoggi con i quali il Sant'Uffizio era riuscito a costruirsi e a sviluppare la sua frenetica attività si stava disfacen-

do. Lungi dall'apparire come una soluzione i suoi grandi poteri e gli interessi spuri con cui li metteva in pratica iniziarono a farlo apparire come un problema in grado di rompere i delicati equilibri di potere con i quali si era stabilizzata la monarchia dei Re Cattolici e che ora Ferdinando pretendeva di recuperare. Lucero divenne la peggiore incarnazione di ciò che avrebbero potuto fare gli inquisitori in un tessuto sociale molto composito e nel quale era difficile non trovare antenati *conversos* nei lignaggi più elevati dell'*élite* di governo e della nobiltà, come si incaricarono di mostrare i *Libros Verdes*. I dubbi sulla continuità stessa dell'unione dei Regni di Castiglia e Aragona spinsero Ferdinando, nuovamente al governo della Castiglia, a chiedere la nomina di un inquisitore generale per il Regno di Castiglia e di un altro per i regni della Corona d'Aragona. Tale divisione segnò un momento critico nella storia dell'istituzione. In pochi anni si accumularono i tentativi di eliminare un buon numero di elementi che contraddistinguevano l'Inquisizione spagnola rispetto a quella medievale. In tale contesto risultò decisiva l'azione di Ferdinando e di colui che venne nominato inquisitore generale di Castiglia, il cardinale Cisneros, che già conosceva bene il tribunale. Le decisioni dei due tuttavia, si scontrarono spesso, in quanto Cisneros e Ferdinando avevano due diversi progetti circa il ruolo del Sant'Uffizio nella compagine della monarchia. Per i regni della Corona d'Aragona comunque fu nominato un altro inquisitore generale (Juan Enguera, 1507-1513, e Luis de Mercader, 1513-1516) che dovette fare fronte alle rimozioni delle *Cortes* aragonesi, assai simili a quelle che avevano presentato le città quando si era estesa la nuova Inquisizione ai regni della Corona. Fu necessaria tutta l'abilità di Ferdinando e tutto l'appoggio del papa per impedire che i tagli pretesi dalle *Cortes* di Aragona cambiassero la natura del tribunale in aspetti nodali, dando luogo a un ibrido a metà tra la nuova e la vecchia Inquisizione medievale. In buona sostanza, se l'Inquisizione superò senza grandi ostacoli i tentativi di riforma portati avanti dopo la morte di Cisneros e l'arrivo di Carlo V nel 1517, o i conflitti delle *Comunidades* e delle *Germanías*, ciò si dovette al profilo efficace che Cisneros aveva conferito all'istituzione. In quel momento, diversi anni prima della crisi luterana, apparve chiaro che la maggior parte della nobiltà, la gerarchia ecclesiastica e le *élites* urbane, incluse quelle dei regni aragonesi, condividevano il desiderio di disporre di un tribunale della fede per lottare contro l'eresia. Di fatto, dopo la morte di Isabella e il matrimonio di Ferdinando con Germana de Foix, quando sembrava incerto il futuro dell'unione dei regni nella Monarchia Cattolica, non vi furono tentativi seri di sopprimere il Sant'Uffizio, almeno in Aragona. Il campo in cui invece vi furono importanti divergenze fu quello delle procedure, dei privilegi di cui godevano l'istituzione e i suoi membri o delle caratteristiche che avrebbero dovuto avere gli inquisitori e gli ufficiali incaricati. In questo campo le discussioni e i problemi furono molti. Il consenso di fondo circa la necessità che esistesse un tribunale della fede si mantenne per tutta l'età moderna, così come le divergenze sui punti menzionati, per lo meno nel corso del XVI e del XVII secolo.

L'arrivo di Carlo I aprì una breve fase di instabilità che si chiuse con la sconfitta delle *Comunidades* di Castiglia nel 1521 e delle *Germanías* di Valencia nel 1522, insieme con il ritorno del re, incoronato imperatore con il nome di Carlo V, e con la nomina a inquisitore generale di Alonso Manrique de Lara nel 1523. Nel momento in cui Carlo aveva condiviso l'eredità di tutti i regni della Monarchia Cattolica con la madre, la regina Juana, egli aveva chiesto al papa la nomina del cardinale Adriano di Utrecht come inquisitore generale dei Regni di Castiglia e di Aragona (Adriano era capo dell'Inquisizione d'Aragona dal 1516). Con la sua nomina i Regni di Castiglia e di Aragona tornarono sotto la giurisdizione di uno stesso inquisitore generale, una situazione che non cambiò fino all'abolizione dell'istituzione. Occupato in quegli anni turbolenti anzitutto a gestire le questioni politiche (ebbe diversi incarichi di governo), ad Adriano quasi non rimase tempo per reggere l'Inquisizione; tuttavia il suo ruolo al vertice della monarchia non

permise che le pressioni dei *conversos* per riformare l'Inquisizione avessero forza. La sua designazione da parte di Carlo come reggente (1520), mentre egli si accingeva a ricevere lo scettro imperiale, senza dubbio fece in modo che l'istituzione attraversasse quegli anni difficili senza che si producesse alcun cambiamento. Significativamente, tra le molte questioni che vennero sollevate dalle *Comunidades* o dalle *Germanías* non ci fu un organico progetto di riforma o di soppressione del Sant'Uffizio, che in quel momento, a dispetto dei pareri diversi sui suoi privilegi e sulle procedure, sembrava aver raggiunto una solida e rispettata posizione. Anzi, il battesimo forzato di un buon numero di *mudéjares* valenciani da parte degli *agermanados* (i partecipanti alla rivolta) comportò un cambiamento importante nello *status* di questa minoranza all'interno del regno; uno *status* sancito definitivamente in una *Junta* del 1525 in cui quei battesimi vennero dichiarati validi; da allora, e non senza una forte resistenza, coloro che fino a quel momento erano stati considerati *mudéjares* divennero *moriscos*. A partire dalla decisione adottata dalla *Junta*, con l'espulsione degli ebrei nel 1492 e quella dei *mudéjares* che rifiutarono il battesimo nel 1502, tutta la popolazione della Penisola fu formalmente cattolica e, quindi, teoricamente soggetta alla giurisdizione del Sant'Uffizio. In questo modo furono individuate con precisione le due comunità *converse* sulle quali il Sant'Uffizio rivolse principalmente la sua azione: la 'setta degli ebrei', la preoccupazione strategica più importante, e la 'setta di Maometto', che a seconda dei tribunali e delle contingenze, fino alla espulsione dei *moriscos* nel 1609, divenne l'altro grande filone repressivo. Insieme ai due gruppi, a partire dagli anni Venti del Cinquecento il Sant'Uffizio prese a occuparsi di altre sette, ugualmente o più pericolose, e di altri delitti propri dei *crisianos viejos*.

Il periodo confessionale (1523-1746)

Secondo un processo lento ma efficace nel corso degli anni l'Inquisizione spagnola adeguò i propri strumenti organizzativi e procedurali al fine di lottare contro le eresie sorte dal tronco cristiano, già dopo la pubblicazione delle 95 tesi di Lutero. Sul piano teorico tale adeguamento non comportava grandi problemi per i tribunali, visto che si basava sul diritto canonico inquisitoriale, che era polivalente per la sua stessa natura ed era già adeguato per lottare contro ogni forma di deviazione religiosa. E tuttavia l'Inquisizione spagnola non si accontentò di ciò e portò a termine una poderosa ristrutturazione che rafforzò la sua capacità operativa nella lotta contro l'eresia, irrobustendo il suo peso sociale, politico e religioso; inoltre estese la sua giurisdizione in America.

Sin dagli anni Venti del Cinquecento e con una progressiva accelerazione nel corso del regno di Carlo V e nei primi anni di governo di suo figlio Filippo II, il Sant'Uffizio agì appoggiato dalla monarchia e dal papato. Si trattò di un'azione quasi pionieristica, che anticipò i progetti della Controriforma che trovarono maturazione nel Concilio di Trento. Di fatto, prima della fine dei lavori dell'assise e dell'insediamento di Filippo, il Sant'Uffizio aveva già portato a compimento gran parte della propria ristrutturazione interna. Ciò permise al tribunale di diventare il principale motore della politica confessionale nell'ambito della monarchia spagnola, almeno nel periodo compreso tra i primi anni del regno di Filippo II e la metà del XVIII secolo. La sua capacità di iniziativa permise all'Inquisizione di guadagnare un maggiore peso politico nella monarchia, specie nei confronti del corpo ecclesiastico, dilatando in modo significativo il suo potenziale di azione e di giurisdizionale su terreni sempre più ampi rispetto al ristretto campo della repressione dell'eresia o dell'eterodossia delle minoranze. Il modello di organizzazione costruito in quegli anni fu quello che meglio identifica ciò che abitualmente viene considerato come proprio dell'Inquisizione spagnola. È con tale modello e in quel periodo, specie tra la metà del secolo XVI e la metà del secolo XVII, che il Sant'Uffizio raggiunse il suo maggior grado di influenza e di potere.

Quando Manrique, arcivescovo di Siviglia, fu designato inquisi-

titore generale (1523: rimase in carica fino al 1538) Carlo I era già diventato l'imperatore Carlo V e Lutero aveva già rotto con la Chiesa di Roma a Worms, spezzando l'unità della cristianità medievale. Tale crisi toccava molto da vicino il governo imperiale e, naturalmente, anche i regni iberici. In quei primi anni Carlo V elaborò un discorso ideologico secondo il quale il suo ruolo di imperatore costituiva un elemento di integrazione per l'eterogeneità dei poteri e dei sentimenti religiosi all'interno di una nuova unità cristiana in grado di dirimere pacificamente le sue divergenze grazie alla sua funzione di arbitro. Si trattava di un ideale di grande versatilità, con il quale l'imperatore intese rendere omogenea la politica nei suoi vari possedimenti nel momento stesso in cui tentava una politica di negoziazione con le correnti riformate e di neutralizzazione della potenza francese. Nella costruzione di tale discorso l'erasmismo risultò di grande utilità. Erano tempi in cui l'imperatore nominava Mercurino da Gattinara come cancelliere e designava eminenti erasmiani per le cariche importanti della sua corte. In un arco di tempo in cui i confini tra ortodossia ed eterodossia non erano ancora definiti, Carlo ritenne opportuno nominare inquisitore generale proprio Manrique, membro dell'alta nobiltà castigliana ed erasmiano legato alle correnti spirituali più innovative.

A partire dalla fine del XV secolo in Castiglia si era diffusa una spiritualità intimistica legata più alle figure della regina Isabella e di Cisneros che non a Ferdinando (MARTÍNEZ MILLÁN 2007). Il Sant'Uffizio, tuttavia, nel periodo fondativo, ossessionato com'era dai cripto-giudei, aveva fatto ben poco per reprimere o controllare tali movimenti, che davano vita a deviazioni dottrinali, tranne in qualche caso eccezionale, come quello della *beata* di Piedrahita (María de Santo Domingo), che venne assolta nel 1510 nonostante le gravi informazioni che contro di lei avevano fornito i superiori del suo Ordine, i domenicani. A partire dagli anni Venti non fu più così: a causare il cambio di registro fu non solo l'impatto del luteranesimo, ma anche la stessa evoluzione di queste correnti spirituali castigliane. Adriano di Utrecht, prima di essere nominato papa nel gennaio del 1522, aveva proibito le opere di Lutero. A partire dal 1523, senza mai abbandonare la scelta strategica di colpire i *conversos*, specie quelli di origine ebraica, l'Inquisizione iniziò a riorientarsi per controllare le deviazioni dei 'cristiani di nascita' che già cominciavano a chiamarsi 'cristiani vecchi'. La prova si ebbe con la scoperta di nuclei *alumbrados* a Toledo (1525).

La maggior parte dei processati per *alumbradismo* proveniva significativamente da famiglie di *conversos* che, sebbene pienamente cristiani, avevano una visione propria della tradizione su questioni come gli atti esteriori, il rapporto diretto con Dio attraverso l'amore o, ciò che era lo stesso, l'abbandonarsi a Dio attraverso l'esperienza dell'amore mistico. I processi del 1525 (a Pedro Ruiz de Alcaraz, a Isabel de la Cruz e a María Cazalla) portarono alla luce una dottrina intimista che cercava l'immediatezza dell'unione con Dio con alcuni principi chiari, operativi e sostanzialmente comuni al gruppo. Anche se nella loro sentenza qualificarono la dottrina come eretica, gli inquisitori furono favorevoli all'erogazione di pene più miti di quelle previste per gli eretici formali (il rogo), dal momento che i colpevoli non erano caduti in pratiche giudaiche o islamiche; e ciò consapevoli del fatto che le loro proposte riguardavano il libero arbitrio, aspetti del culto e della disciplina ecclesiastica. In quella congiuntura, infatti, non si era ancora insprito il conflitto confessionale, e le posizioni non erano ancora polarizzate. La dottrina degli *alumbrados* era diversa da quella che predicava Lutero ma aveva con quest'ultima interessanti paralleli (MÁRQUEZ 1980). Gli *alumbrados* non conobbero le dottrine luterane: l'origine e la definizione del loro orientamento dottrinale vanno situate qualche anno prima del 1517. E tuttavia nelle qualificazioni delle testimonianze, le dottrine esposte vennero a volte valutate come *alumbradismo*, altre come luteranesimo. I processi furono portati a termine a Toledo e a Valladolid, ma il Consiglio dell'Inquisizione li seguì da vicino e influì sui processi, un fenomeno

no che a partire da quel momento rappresentò una prassi costante dell'attività dell'istituzione. L'*alumbradismo* divenne da allora l'eresia più intrinsecamente ispanica dell'età moderna e restò una preoccupazione ricorrente degli inquisitori fino ai primi anni del Settecento. Inoltre esso aprì una stagione di riflessioni teologico-giuridiche intorno all'eresia.

Nel 1525 fu convocata una congregazione sul problema degli *alumbrados*; nel 1526 un'altra giunta speciale venne riunita per decidere come regolarsi con le accuse di stregoneria (diede il via a una linea di condotta cauta e scettica che il tribunale adottò fino alla sua soppressione). E tuttavia la giunta più decisiva fu quella che venne convocata per decidere se fosse valido il battesimo forzato dei *mudéjares* valenciani compiuto dagli *agermanados*. Il dubbio, come si è detto, fu risolto in senso positivo e Carlo V lanciò un *ultimatum* intimando la conversione. La risposta fu diseguale: mentre i settori più agiati ebbero la tendenza ad accettare la conversione, i ceti più umili si ribellarono nella Sierra del Espadan e furono sconfitti. Agli inizi del 1526 i rappresentanti dell'antica comunità *mudéjar* valenciana negoziarono con la corte un accordo in base al quale per dieci anni quanti erano stati forzati ad essere *moriscos* avrebbero potuto continuare a usare la loro lingua e i loro abiti e a pagare gli *alfaques* (i capi spirituali delle comunità) in apparenza convertiti. In cambio dovevano sovvenzionare il re con un donativo di 50.000 ducati. Per tutto quel periodo l'Inquisizione non avrebbe potuto intervenire contro di loro, sebbene la clausola risultasse molto ambigua e con una lettera circolare l'inquisitore generale ne fissasse le direttrici di applicazione: gli inquisitori non avrebbero dovuto procedere per motivi lievi (l'osservanza di particolari costumi), ma avrebbero potuto intervenire senz'altro in presenza di pratiche islamiche (BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO 2001). Nel dicembre del 1526 misure simili vennero adottate per i *moriscos* di Granada e fu stabilito definitivamente un tribunale inquisitoriale in quella città. Inoltre Carlo V diede soddisfazione ai signori del Regno di Valencia impedendo l'emigrazione araba e l'uguaglianza giuridica che sarebbe loro spettata dopo la conversione, nell'atto stesso in cui cercò di attrarre verso di sé i *leaders* della locale comunità moresca.

Nei trent'anni successivi la politica adottata con i *moriscos* oscillò: gli sforzi di acculturazione e di predicazione finalizzati alla loro assimilazione prevalsero, ma si alternarono alla repressione violenta. La Chiesa si riorganizzò e per conseguire una catechesi più efficace ed evitare abusi vennero nominati arcivescovi sensibili alla questione dei convertiti, come Antonio Guevara o Martín Pérez de Ayala. Ma i risultati furono assai limitati. Anche i frati francescani e i padri gesuiti svolsero un'importante attività missionaria, e tuttavia la sua diffusione, i suoi effetti furono limitati. Lo scontro tra le comunità era troppo grande: non era facile vincere la resistenza dei *moriscos* ad abbandonare la loro religione e la loro cultura, e d'altra parte i *cristianos viejos* non mancarono di usare il loro potere per sottoporli a vessazioni. Inoltre, la predicazione fu realizzata da un clero di norma mal preparato e corrotto, che raramente conosceva la lingua e i costumi dei *moriscos*.

Tra tutte le *juntas* convocate in questi anni quella che ebbe maggiore risonanza fu la conferenza di Valladolid del 1527, che riunì un nutrito gruppo di teologi per esprimere un giudizio sull'ortodossia delle opere di Erasmo. Non si arrivò ad alcuna decisione importante, ma la conferenza segnò un punto di svolta rendendo pubblica la denuncia contro gli scritti di Erasmo agitata soprattutto dai domenicani e dai francescani in nome della loro presunta prossimità con il luteranesimo. In tutte queste giunte o congregazioni, più che l'inquisitore generale, fu Carlo V a influire in modo significativo sulla loro composizione e sui risultati, ricorrendo a eminenti teologi, a ecclesiastici di grande influenza a corte e a persone legate alle fazioni dominanti (AVILÉS FERNÁNDEZ 1984b). Certo, vi parteciparono attivamente anche i membri del Consiglio dell'Inquisizione, ma le decisioni vennero adottate in una cerchia più ampia che garantì un alto grado di consenso tra i gruppi di cor-

te e nella gerarchia ecclesiastica. A partire da allora divenne una prassi abituale che, in circostanze di grave crisi, i vertici inquisitoriali esercitassero pressioni per convocare una giunta di 'teologi' per trattare una questione, e che in essa, in linea generale, trovarono posto eminenti teologi degli Ordini religiosi e illustri canonisti, a volte a fianco di alcuni membri di altri Consigli e a persone di fiducia del re o del suo favorito. Le questioni trattate nelle giunte della seconda metà degli anni Venti furono, come si è detto, della massima importanza e comportarono una ridefinizione delle priorità del Sant'Uffizio per tenere conto delle nuove eresie provenienti dall'Europa e alle nuove forme di eterodossia. Sebbene lo stesso Manrique fosse identificato con l'erasmismo, la maggior parte dei membri di queste giunte e congregazioni appartenevano a settori antierasmiani legati alle correnti dottrinali più tradizionali della Castiglia. Qualcosa di simile accadde con il Consiglio dell'Inquisizione che, per la prima volta dalla fondazione del tribunale, iniziò a governare e a decidere l'orientamento generale dell'istituzione a scapito dell'inquisitore generale.

A partire dal 1530 il clima religioso e intellettuale nei territori della Monarchia Cattolica iniziò a farsi teso. Tra i teologi e nella trattatistica più legata alla scolastica si fece netta la tendenza a cancellare ogni differenza tra *alumbrados*, erasmiani e luterani, trattandoli come se fossero una sola congrega di pericolosi dissidenti in marcia verso l'eresia, se non già eretici *tout court*. In effetti vi erano intense relazioni tra erasmiani, *alumbrados*, *recogidos* e altre correnti spirituali presenti in Castiglia, che gli inquisitori conoscevano abbastanza bene. Così in quegli anni i sostenitori di Erasmo scomparvero lentamente dalla corte, mentre le opere dell'umanista iniziarono a essere ritenute vicine agli esiti della Riforma o addirittura precorritrici del luteranesimo. Parallelamente si intensificò la vigilanza e la persecuzione delle correnti spirituali meno tradizionali. Nel 1546, infine, fu nominato inquisitore generale Fernando de Valdés, che rimase in carica fino al 1566. Valdés fu un personaggio centrale nella riorganizzazione del Sant'Uffizio e la sua opera fu continuata dall'inquisitore generale Diego de Espinosa (1567-1572). La generale ristrutturazione che si produsse nel Sant'Uffizio in questi anni fu la più importante tra quelle che seguirono il processo di fondazione e non ve ne furono di simile portata fino al momento dell'abolizione. Gran parte dell'impulso a riorganizzare il tribunale avvenne durante il regno di Carlo V, ma in larga misura si trattò di un processo che giunse a maturazione sotto la reggenza di Filippo e che proseguì quando il principe ricevette la corona. In tale congiuntura i brevi e le bolle papali ebbero un peso molto minore rispetto al periodo fondativo. Decisiva per le finanze del Sant'Uffizio fu comunque la concessione del privilegio pontificio di godere dei benefici del primo canonico che rimanesse vacante nei distretti e la facoltà concessa all'inquisitore generale di procedere anche contro i vescovi, entrambi ottenuti nel 1559. La riorganizzazione del Sant'Uffizio tra la fine degli anni Quaranta e gli anni Settanta del secolo fu un autentico e radicale rinnovamento che gli permise di farsi carico di nuovi campi di azione giudiziaria in materia di fede. A tal fine non c'era bisogno di nuove bolle e brevi in quanto in quelli concessi durante la fase fondativa e nei brevi di nomina degli inquisitori generali era già compresa tutta la giurisdizione necessaria per combattere qualunque forma di eresia e dotare il Sant'Uffizio degli strumenti necessari. Ora si trattava di riorganizzare un apparato costruito per perseguire i 'rinnegati' *conversos* affinché fosse in grado anche di perseguire 'cristiani' che fossero incappati nell'eresia o avessero formulato idee o parole eterodosse violando la disciplina o i principi morali della Chiesa riformulati nel Concilio di Trento.

Tutto ciò fu possibile grazie all'appoggio che la monarchia accordò in questo frangente ai vertici inquisitoriali, tanto nei negoziati con Roma quanto nella concessione di esenzioni fiscali e privilegi giudiziari, favorendo l'uso delle prove di *limpieza de sangre* o l'estensione dei tribunali inquisitoriali nelle Indie. Ciò significa che più che il papato furono i re, Carlo V e soprattutto Filippo

Il, coloro che esercitarono il loro potere per facilitare quei cambiamenti. L'evoluzione di questi anni spinse a rafforzare sempre di più la centralità del Sant'Uffizio nella politica confessionale della monarchia, il che fornì al tribunale un ampio margine di manovra. Ciò non si spiega bene senza comprendere il peso rilevante che gli inquisitori generali assunsero in questi anni nel governo dei regni. Le principali misure vennero adottate tra la fine degli anni Quaranta e il 1570-1572, talvolta in un processo contraddittorio che si riadattò lungo il corso del tempo sempre con l'obiettivo di rafforzare l'istituzione e la sua capacità operativa.

1) *La definizione dell'ortodossia.* La definizione delle frontiere dell'ortodossia da parte dell'Inquisizione fu un fenomeno molto legato alla congiuntura europea e ai suoi effetti diretti sulla Monarchia Cattolica, alla dinamica del papato e del Concilio di Trento, a cui i teologi spagnoli presero parte in gran numero e con posizioni influenti. A ciò contribuì l'evoluzione sempre più preoccupante delle correnti spirituali castigliane. I processi contro i nuclei protestanti di Valladolid e di Siviglia (1558-1559) dimostrarono che un settore non marginale delle correnti spirituali castigliane aveva conosciuto i principi del protestantesimo e li aveva abbracciati, e ciò nonostante gli sforzi compiuti per impedire che la convergenza si verificasse. Inoltre alcuni imputati del gruppo di Valladolid erano collegati con la corte e avevano frequenti contatti con il teologo domenicano Bartolomé Carranza. L'inizio del processo contro l'arcivescovo di Toledo, nel 1559, è strettamente legato alle polemiche e ai conflitti interni all'Ordine domenicano e alla rivalità tra Melchor Cano e Carranza (TELLECHEA IDÍGORAS 2003-2007). Al di fuori dei nuclei sgominati nel 1558-1559, l'influenza del protestantesimo nordeuropeo in Spagna fu comunque minima e si limitò essenzialmente ai viaggiatori e ai commercianti stranieri (THOMAS 2001).

Nel trionfo delle posizioni scolastiche più rigide all'interno dell'Ordine di San Domenico ebbe una grande importanza l'alleanza tra il suo settore più chiuso alle novità, guidato da Cano, e il Sant'Uffizio. Nell'Università di Salamanca il domenicano Francisco de Vitoria aveva iniziato un intenso processo di rinnovamento all'interno della scolastica, perfettamente visibile già negli anni Trenta del Cinquecento; e intorno al suo magistero si era sviluppato quel modo di fare teologia noto come Scuola di Salamanca. Teologi e giuristi del calibro di Cano o Domingo de Soto, entrambi domenicani, furono i suoi discepoli o collaboratori diretti; ma con il tempo sorsero conflitti e divergenze di opinioni. Il Sant'Uffizio seppe ricorrere ai più zelanti teologi scolastici per fissare i limiti dell'ortodossia, generando considerevoli tensioni tra i discepoli di Vitoria.

Domenicano fu anche León de Castro, che negli anni Settanta del XVI secolo denunciò all'Inquisizione *fray* Luis de León e gli altri ebraisti dell'Università di Salamanca, ottenendo la loro incriminazione. Nello stesso periodo si stava pubblicando la Bibbia poliglotta di Anversa sotto la direzione di Benito Arias Montano, una grande impresa che godeva del patrocinio di Filippo II e che venne anch'essa denunciata al Sant'Uffizio da León de Castro, sebbene in quest'ultimo caso la denuncia non avesse ripercussioni gravi. Al di là della facile polemica sulla 'giustizia' del Sant'Uffizio nell'imposizione di pene ai maestri ebraisti, a partire da questi processi si instaurò un clima di paura nei confronti della denuncia che bloccò in Spagna lo sviluppo degli studi biblici e delle correnti teologiche più creative, e che costituì una importante vittoria della scolastica più ingessata. Muovendosi nei confini della più stretta ortodossia, nell'ultimo terzo del Cinquecento i gesuiti rafforzarono le linee maestre della scuola tomista dei padri domenicani con l'opera di Luis de Molina, Francisco Suárez o Gabriel Vázquez. A partire da allora ci fu uno stretto rapporto tra gli scolastici e l'Inquisizione.

Alla fine del XVI secolo la forte offensiva del Sant'Uffizio aveva debellato i nuclei di umanisti e le correnti spirituali più innovative. Il doppio processo contro Francisco Sánchez de las Brozas,

detto il Brocense (1584 e 1600), fu l'ultimo di una serie di episodi. A quel tempo il tribunale era già riuscito a imporre una spiritualità 'ortodossa' anche tra le correnti mistiche. A partire dalla comparsa dei focolai *alumbrados* infatti una delle grandi preoccupazioni degli inquisitori fu il controllo del mondo vicino alla mistica, dando luogo a importanti processi. Il minuzioso controllo che il tribunale esercitò su Teresa d'Ávila e sulla sua opera dimostra il costante sforzo di controllare e di arginare quell'universo religioso. Alla fine del XVI e agli inizi del XVII secolo l'Inquisizione spagnola era riuscita sostanzialmente a controllare il mondo delle correnti mistiche e spirituali. Naturalmente anche dopo continuarono le denunce e i processi, ma i presunti momenti di grave pericolo erano alle spalle e l'ortodossia era stata garantita al prezzo di avere ridotto al silenzio o di avere isolato le correnti religiose più vivaci.

Una delle grandi preoccupazioni del Sant'Uffizio nel corso della seconda metà del XVI e nei primi decenni del XVII secolo fu l'imposizione dei principi morali derivanti dai risultati del Concilio di Trento perseguendo, come embrioni di eresia, tutte le espressioni o i comportamenti devianti. Tale azione riguardò l'insieme della società, specie i *cristianos viejos*, quelli che subirono di più questa intensa campagna di disciplinamento. In tal modo coloro che parlavano della carnalità della Vergine, che si facevano beffe dell'eucarestia, che irridevano i ministri della Chiesa o l'Inquisizione, coloro che bestemiavano, che non ritenevano un peccato fornicare prima del matrimonio e la fedeltà un dovere dopo le nozze, tutti costoro passarono per persone pericolose, senza timore di Dio, che vivevano negando i comandamenti della Chiesa. Nella seconda metà del XVI secolo e agli inizi del XVII tali delitti, molti dei quali denominati 'proposizioni', furono quelli che generarono il maggior numero di condanne. Persino la bigamia fu perseguita come un delitto inquisitoriale, anche se ciò provocò forti polemiche e, a seconda dei contesti, aspre tensioni con i tribunali ecclesiastici o civili. La persecuzione di questo tipo di delitti fu molto intensa fino agli anni Venti del Seicento, momento a partire dal quale iniziò progressivamente a calare il numero dei processati, sebbene la loro persecuzione sia rimasta uno dei tratti più rilevanti dell'attività giudiziaria dell'istituzione fino alla sua abolizione.

2) *Gli Indici dei libri proibiti.* A partire dagli anni Quaranta del XVI secolo l'Inquisizione spagnola fu cosciente della necessità di disporre di Indici di libri proibiti ed espurgatori che stabilissero in forma precisa ciò che si poteva leggere e ciò che non si poteva leggere, ossia la dottrina ortodossa e quella eterodossa. A tal fine si ricorse ai migliori teologi, generalmente domenicani, della scolastica, che si stava allora rinnovando soprattutto nella sede di Salamanca. Così Soto ebbe un ruolo importante nell'elaborazione dell'Indice espurgatorio della Bibbia del 1551, mentre Cano fu il protagonista dell'elaborazione dell'Indice decisivo, quello del 1559. Si trattò di un'intensa collaborazione tra l'Inquisizione e le correnti teologiche più intransigenti che rafforzò entrambi i fronti, inaugurando in tal modo una duratura alleanza strategica. A partire da quel momento l'Inquisizione spagnola elaborò e pubblicò autonomi Indici dei libri proibiti ed espurgati con criteri talvolta non coincidenti con quelli degli Indici romani. Tali Indici ebbero grande effetto (MÁRQUEZ 1980a). Parallelamente, nel 1559 Filippo II mediante una prammatica proibì che si potesse studiare al di fuori della Penisola, persino in università di altri territori appartenenti alla monarchia. Tale politica di controllo e di chiusura fu abbastanza efficace, ebbe un grande impatto sulla produzione letteraria e di fatto paralizzò l'evoluzione della 'scienza' nella Spagna moderna (PARDO TOMÁS 1991).

3) *La subordinazione dei corpi e delle istituzioni ecclesiastiche al Sant'Uffizio.* Negli anni Quaranta del XVI secolo la dottrina di Lutero iniziò a essere conosciuta in ristretti circoli spirituali e universitari grazie a persone che ne erano venute a conoscenza all'estero o a causa dell'importazione di alcuni libri. Uno degli obiettivi prioritari dell'Inquisizione fu dunque quello di impedire che le inquiete correnti spirituali nate in Castiglia, e su cui si eser-

citava un controllo crescente sin dagli anni Venti, conoscessero o avessero occasione di evolvere verso il luteranesimo. A tal fine risultò prioritario sottomettere alla giurisdizione del tribunale, senza restrizioni, tutti i corpi e tutte le istituzioni ecclesiastiche nelle quali si annidavano i capi di queste correnti. Di fronte allo sforzo degli Ordini religiosi di sottrarsi alla giurisdizione inquisitoriale si impose che i loro membri fossero sottoposti all'autorità dell'Inquisizione. Il provvedimento scaturì anche dalla rivalutazione del sacramento della confessione operata dal Concilio di Trento e dalla persecuzione dei confessori sollecitanti. Insieme a ciò, poco prima di procedere contro Carranza e in previsione del passo che si stava per compiere, nel 1559 l'inquisitore generale Valdés ottenne da Roma un breve grazie al quale si permetteva al Sant'Uffizio spagnolo di processare i vescovi (GONZÁLEZ NOVALÍN 1968-1971). A partire da quegli anni l'Inquisizione riuscì nell'obiettivo lungamente accarezzato di sottomettere tutti i corpi, gli Ordini e le istituzioni ecclesiastiche alla sua giurisdizione. Come dimostrarono i processi aperti contro Carranza, contro Luis de León e contro altri, tale successo ebbe rilievo strategico e fu decisivo per conseguire il primato dell'Inquisizione e della sua dura politica nel variegato universo religioso iberico.

4) *Le Instrucciones di Valdés.* Anche le regole si adeguarono e vennero stilate nuove istruzioni. Quelle di Torquemada erano state elaborate nel periodo della massiccia repressione del giudaismo, nel tentativo di omogeneizzare i processi. La campagna contro i nuclei protestanti di Valladolid e di Siviglia, insieme con l'incarcerazione di Carranza (1559), accusato tra le altre cose di avere stretti contatti spirituali con alcuni luterani di Valladolid, collocò le esigenze processuali dell'Inquisizione in un'altra dimensione, ben diversa da quella degli anni seguiti alla fondazione e alla persecuzione contro la 'setta degli ebrei'. Ora si procedeva contro eminenti predicatori che avevano goduto del favore a corte e, naturalmente, contro Carranza, l'arcivescovo di Toledo, la sede primaziale di Spagna. Si rese pertanto necessaria l'elaborazione di nuove *Instrucciones* che regolassero i procedimenti con maggiore precisione per ottenere la 'verità'. Esse vennero pubblicate nel 1561 e sono conosciute come le *Instrucciones* di Valdés (furono applicate già nella fase iniziale del processo a Carranza). Dalla loro lettura già si coglie l'importanza assunta della figura del qualificatore, il perito incaricato di 'qualificare' le proposizioni e gli scritti degli imputati. Se gli inquisitori erano tutti canonisti, i qualificatori dovevano essere teologi di più di quarantacinque anni di età, con ampia esperienza e conoscenza in materia, in grado di emettere pareri.

5) *L'incremento costante delle risorse finanziarie.* Il consolidamento dell'istituzione e l'incremento delle sue attività implicarono necessariamente l'aumento delle spese ordinarie di gestione. Così Valdés, burocrate efficiente, nel 1559 ottenne dal papato la concessione permanente dei frutti del primo canonicato vacante nelle chiese cattedrali o collegiate per il sostentamento economico del tribunale. La misura ebbe grande importanza e diede la possibilità di dotare le finanze inquisitoriali di una fonte stabile di entrate che, con gli investimenti in censi, garantì la sopravvivenza finanziaria dell'istituzione, nonostante i lunghi periodi di ristrettezze che si ebbero nella seconda metà del XVI secolo e agli inizi del XVII. In tal modo da quel momento il Sant'Uffizio spagnolo dipese sempre meno dalle confische e dalle multe, anche se in alcuni momenti quelle pene continuarono a essere importanti. Nello stesso tempo si stabilì anche un modello per rendicontare e affrontare le questioni finanziarie nei singoli tribunali locali (MARTÍNEZ MILÁN 1993).

6) *Il rafforzamento del controllo sui tribunali e sui distretti.* In quegli stessi anni il Consiglio dell'Inquisizione (la *Suprema*) aumentò il numero dei consiglieri fino ad arrivare a sette membri. In alcuni tribunali di distretto vi fu anche un aumento del numero di inquisitori e ufficiali. Insieme al rafforzamento nella capacità di direzione dell'istituzione, i tribunali di distretto furono tenuti a inviare alla *Suprema* con cadenza mensile una relazione delle cause

pendenti, specificando la persona, il delitto e lo stato dei procedimenti, nonché l'eventuale presenza di pareri discordanti a livello locale; inoltre non si poté più imporre la pena capitale senza informare il Consiglio. A partire da quel momento l'attività processuale dei tribunali locali fu sempre più controllata da Madrid. Vennero anche regolarizzate le visite ispettive ai tribunali di distretto per controllare in profondità la loro azione. La rete dei tribunali subì mutazioni significative anche dopo la metà del Cinquecento: vennero cambiate le sedi di alcune corti (il tribunale di Calahorra fu spostato a Logroño) e, dopo qualche tentativo, vennero creati i tribunali delle Canarie (1567) e della Galizia (1574), allo scopo di evitare la penetrazione del protestantesimo. Man mano che i tribunali divennero stabili i giudici presero a muoversi sempre più raramente fuori dal distretto per promulgare l'editto di fede e 'fare Inquisizione'. Anche in questo campo tuttavia qualcosa cambiò alla metà del XVI secolo. In date diverse varie lettere circolari pretesero che gli inquisitori uscissero periodicamente in visita al distretto per perseguire i sospetti di eresia.

7) *La creazione dei tribunali dell'Inquisizione in America.* La scoperta dell'America coincise con la conquista di Granada e con l'espulsione degli ebrei. I timori della contaminazione religiosa, che nella Penisola iberica portarono in quegli anni a numerosi processi contro i *conversos*, si estesero al Nuovo Mondo. Fu proibito ai *conversos* di passare nelle Indie, ma in un primo tempo non parve necessario introdurre i tribunali dell'Inquisizione anche in America (non lo si era fatto neppure nelle Canarie). Tuttavia si avvertì la necessità di una qualche forma di controllo e il terreno di sperimentazione fu la Nuova Spagna, un'area poi inquadrata sotto il distretto dell'Inquisizione di Messico. Le armi erano quelle episcopali e degli Ordini religiosi e il papato intervenne poco o nulla in quei primi disegni di controllo, anche se alcuni interventi, come la bolla *Omnimoda*, furono importanti. Dopo la morte di Isabella, Cisneros e Ferdinando continuarono a occuparsi delle Indie e fra quanti chiesero per primi l'introduzione di un tribunale si segnalò Bartolomé de Las Casas, autore di un memoriale che denunciava a Cisneros i rischi che derivavano dall'emigrazione di eretici nel Nuovo Mondo e dalla credulità delle popolazioni native (HUERGA 1978-1994). Così il 21 luglio 1517 Cisneros nominò come 'inquisitori apostolici' i vescovi di Darién (Panama) e di Santo Domingo per procedere nelle loro diocesi contro le eresie e le «sectas de Moysén y Mahoma». Ciò significò che l'Inquisizione spagnola non veniva estesa in America.

Con la morte di Cisneros, Carlo V e i suoi ministri cambiarono politica. Nel 1519 l'inquisitore generale Adriano di Utrecht nominò il vescovo di San Juan di Puerto Rico e il viceprovinciale dei domenicani inquisitori apostolici con giurisdizione su tutte le Indie, che allora venivano conquistate, ma non si conosce alcuna azione giudiziaria. Nel 1524 l'inquisitore generale Alonso Manrique de Lara e il Consiglio emanarono un decreto che stabiliva un tribunale di distretto nelle Indie, ma il progetto rimase sulla carta. Solo il vescovo di Puerto Rico Alonso Manso agì come inquisitore di tutte le Indie tra 1520 e il 1539, ma senza seguire le istruzioni di Torquemada. Nello stesso tempo gli Ordini religiosi, ebbero facoltà di esercitare le funzioni episcopali (incluse quelle inquisitoriali) (GREENLEAF 1962). La loro attività ha un certo rilievo nella Nuova Spagna, dove aprirono cause per bestemmia contro alcuni coloni, indagando anche sulle origini dei sospetti *conversos*. Accanto a Manso agirono anche alcuni chierici come commissari del Sant'Uffizio dotati di grande autonomia. Alcune delle cause aperte per bestemmia o giudaismo portarono a ricorsi davanti al Consiglio dell'Inquisizione, che moderò alcune pene. Che si sappia, Manso non agì tuttavia contro gli *indios*. Molti lamentarono con il re che le cause venivano aperte senza rispetto delle regole e del segreto. Dopo la morte, avvenuta nel 1539, Manso non fu sostituito e il nuovo vescovo di Puerto Rico non agì più come inquisitore nelle isole di Cuba, Giamaica, Cubagua, Española e nella costa del Venezuela.

Dalla metà degli anni Trenta si apre un periodo noto come quello dell'Inquisizione episcopale, perché allora i vescovi, insieme ai domenicani e ai francescani, si presero carico di controllare l'ortodossia in America. I processi più noti sono quelli aperti dal primo arcivescovo di México, *fray Juan de Zumárraga* (1536-1543): 152 cause, alcune delle quali chiuse con la pena di morte (se ne contano 156 per bestemmia, 19 per giudaismo, 5 per luteranesimo, 14 per idolatria, 23 per magia e superstizione, 8 per proposizioni ereticali, 20 per bigamia; 19 gli *indios* implicati – GREENLEAF 1962). Molte furono le critiche contro il rigore dei processi, specie per quelli aperti contro gli *indios* convertiti di recente e non soggetti alla giurisdizione inquisitoriale. Anche il Sant'Uffizio criticò i procedimenti dell'arcivescovo e diede incarico a Tello Sandoval di prendere informazioni e inviarle agli inquisitori di Siviglia per la revisione dei processi e delle confische inflitte da Zumárraga. Il suo successore aprì a sua volta altri processi, agendo anch'egli contro gli *indios*. Non furono da meno gli Ordini religiosi: a Oaxaca i domenicani imbastirono non meno di 63 processi. In Yucatán i francescani ne aprirono a loro volta. A Toluca invece furono le autorità civili ad aprire una causa contro un giudeo-*converso*. Fu comminata anche la pena di morte e si ricorse alla tortura, che spinse alcuni *indios*, incapaci di sopportarla, al suicidio. Tali meccanismi di controllo suscitarono critiche e perplessità; l'Inquisizione episcopale e quella degli Ordini religiosi avevano avuto effetti perversi. Occorreva un controllo centralizzato che evitasse gli errori del passato e la debolezza delle istituzioni verso un'estesa popolazione indigena suscettibile di essere accusata di eresia. Così, mentre nei primi anni dalla conquista la maggioranza della gerarchia ecclesiastica ed episcopale aveva ritenuto non necessario introdurre il tribunale dell'Inquisizione, dopo si ebbe un cambiamento di posizione.

Come si è visto nelle colonie americane sin dal 1517 l'Inquisizione, sia pure a distanza, aveva esercitato una certa vigilanza, concentrata soprattutto nell'area dove poi sorse il tribunale del Messico (novembre del 1571). In quei primi anni non vi fu una strategia chiara, sul piano giudiziario, ma si cercò di mantenersi al corrente di ciò che le autorità ecclesiastiche locali decidevano sulle questioni di fede. Quando durante il regno di Filippo II le circostanze velocemente mutarono, si rese necessario estendere l'Inquisizione anche nelle Indie. Fu questo un punto chiave della politica filippina per frenare il protestantesimo. Nel 1567, dopo vari tentativi, fu istituito il tribunale delle Canarie. Nel 1568 la monarchia riunì una *Junta Magna* presieduta dal cardinale Gaspar de Quiroga, inquisitore generale, e una delle disposizioni più significative che venne adottata fu la creazione di due tribunali in Messico e Perù.

Ma in quel lasso di tempo la monarchia era sempre più preoccupata anche da ciò che accadeva nei Paesi Bassi e in Inghilterra, nonché dall'arrivo di protestanti in Brasile e in Florida: tutto ciò creava molto allarme. La fase di conquista poteva dirsi conclusa e la popolazione spagnola in America cresceva, generando conflitti difficili da controllare. Si sapeva che molti *conversos* erano passati nei nuovi territori, che la corruzione delle autorità, il 'rilassamento' dei costumi e la mescolanza con la popolazione indigena aveva dato luogo a una società molto più permeabile nella quale poteva risultare più agevole la penetrazione di persone e di idee contrarie al cattolicesimo e alla monarchia. C'era insomma chiara coscienza dei pericoli derivanti da un rigurgito dell'eterodossia in territori vastissimi in cui la monarchia aveva già sperimentato quanto fosse difficile soffocare le dissidenze. In tale contesto la *Junta* reputò fondamentale istituire la macchina inquisitoriale, ponendo termine alle esperienze di controllo adottate nella fase precedente. Il protagonismo che il tribunale aveva dimostrato nel controllo dei *cristianos nuevos* e *viejos* l'aveva trasformato in un'istituzione strategicamente centrale per stabilizzare il territorio. Lo stesso equilibrio di poteri e funzioni tra le istituzioni castigliane che in larga misura si stavano replicando in America rese necessario

introdurre il Sant'Uffizio per esercitare le funzioni di controllo sociale e religioso.

L'istituzione dei tribunali in America non fu tuttavia un mero trapianto di norme già esistenti. L'inizio effettivo delle loro attività a Città del Messico e a Lima tra la fine del 1570 e il 1571 fu iniziativa della monarchia e dei suoi organi di governo. Nel caso americano, infatti, la Corona gestì l'estensione dei tribunali usando i privilegi del Patronato Regio senza l'intervento del papato. I vertici inquisitoriali, inoltre, dettarono *Instrucciones* specifiche per i tribunali americani che riproducevano le linee di quelle precedenti, adattandole al caso americano. In quelle *Instrucciones* si recepi l'esperienza accumulata durante il funzionamento di quella sorta di Inquisizione episcopale che aveva in precedenza funzionato in America, il che fece sì che la strategia inquisitoriale venisse formulata con un certo grado di maturità prima della costituzione effettiva dei tribunali e che essa si mantenesse in buona sostanza inalterata fino all'abolizione. Facendo un confronto con la densità dei tribunali esistenti nella Penisola sorprende che in questa fase in America si istituissero solo due tribunali. Uno, quello messicano, pose sotto il controllo degli inquisitori circa tre milioni di chilometri quadrati, includendo le Filippine, dall'altra parte dell'Oceano Pacifico. L'altro, il tribunale peruviano, si estendeva da Panama fino alla Terra del Fuoco, un territorio sconfinato, anche se poi l'installazione di un terzo tribunale a Cartagena de Indias nel 1610 ridusse tale dimensione (ESCANDELL BONET 1984). Non erano mai esistiti tribunali inquisitoriali con distretti così vasti. Valladolid, il più grande della Penisola, si avvicinava ai 90.000 chilometri quadrati e altri non superavano i 5.000. E questo senza tenere conto delle terribili difficoltà di comunicazione che esistevano tra i diversi punti del continente, specie per accedere alle zone interne. In non poche occasioni la corrispondenza con una determinata area del distretto ebbe bisogno di più tempo per arrivare alla sede del tribunale che una lettera degli inquisitori del Messico o del Perù spedita a Madrid. A ciò bisogna aggiungere la distribuzione abitativa degli spagnoli, abitualmente concentrati in nuclei urbani, mentre enormi estensioni di territorio ospitavano una popolazione spagnola molto scarsa. Fu questa la ragione per la quale all'inizio vennero creati solo due tribunali. Anche l'organizzazione interna del distretto fu meno 'densa' di quella costruita in Spagna. I commissari, la vera rete operativa del Sant'Uffizio, si stabilirono nelle città sedi di *Audiencias* e di diocesi; la loro presenza tuttavia fu imposta anche nei porti di mare per effettuare la visita delle navi. Nemmeno la rete di familiari poté essere fitta, visto che se ne assegnava uno per ogni nucleo abitativo spagnolo (circa 61 in Nuova Spagna e circa 104 in Perù), e se ne potevano nominare quattro nelle città sede di diocesi e dodici nelle città nelle quali sorgevano i tribunali inquisitoriali. L'organizzazione che ne risultò ebbe un profilo marcatamente urbano e chiaramente ristretto al fine di evitare un numero eccessivo di nomine. Inoltre, in linea con ciò che fino a quel momento avevano sostenuto i vertici inquisitoriali di fronte all'arcivescovo messicano Juan de Zumárraga, nelle *Instrucciones* si avvertivano chiaramente gli inquisitori a non procedere contro gli *indios* del distretto, ma solo contro i *cristianos viejos* e i loro discendenti. Fu una decisione fondamentale grazie alla quale i gruppi indigeni – il grosso della popolazione – rimasero fuori dall'orbita d'azione degli inquisitori. La sua applicazione tuttavia risultò difficile man mano che crebbero il meticciato e il sincretismo. Viste le distanze e i tempi necessari per comunicare con i vertici le *Instrucciones* concessero agli inquisitori maggiore autonomia nella designazione degli ufficiali (anche se la loro nomina e la concessione delle prove di *limpieza de sangre* restarono riservate all'inquisitore generale) e una maggiore discrezionalità nell'esercizio delle loro competenze, sebbene nei casi più importanti le scelte dovessero essere comunicate o concordate con i vertici. Consci del margine di discrezionalità imposto dalla distanza, nelle *Instrucciones* si insistette affinché gli inquisitori si comportassero «con mitezza e dolcezza e con molta considerazione, perché

così conviene che si faccia, in modo che l'Inquisizione sia molto temuta e rispettata e non si dia occasione a che a ragione possa essere odiata». In caso di discrepanza nei procedimenti o nella sentenza gli inquisitori avrebbero dovuto risolvere la questione tra loro per non recare danno agli imputati con i tempi di attesa che la consultazione del Consiglio avrebbe comportato, anche se per la condanna al rogo era obbligatorio consultare l'inquisitore generale e il Consiglio.

Al di là delle buone intenzioni espresse nelle *Instrucciones*, tuttavia, la realtà dimostrò ben presto le grandi possibilità di azione arbitraria lasciate in mano ai giudici, un fenomeno a cui non si poté dare mai rimedio. Era la norma che buona parte degli ufficiali non fornissero prove di *limpieza*, che i commissari si arrogassero le facoltà degli inquisitori imponendo pene, che questi vivessero al di fuori di ogni norma ed emanassero sentenze senza rispettare le procedure lecite e che tutti gli ufficiali e servitori del Sant'Uffizio, inclusi gli inquisitori, usassero la loro carica e i loro privilegi per coprire 'eccessi' e procedere contro i loro nemici. In America la disciplina dunque era notevolmente più rilassata che in Spagna, ma tutto sommato l'Inquisizione mantenne una indiscutibile presenza nella vita coloniale che risultò sufficiente per smantellare i nuclei giudeo-conversi nel XVII secolo, per impedire la penetrazione dell'eresia luterana o per evitare che la maggiore 'rilassatezza dei costumi' degenerasse in eterodossia dottrinalmente qualificata. Tutti compiti per nulla facili da svolgere in quell'universo così complesso. Teoricamente gli inquisitori e gli ufficiali dei tribunali americani dovevano soddisfare requisiti identici ai loro colleghi spagnoli, ma in pratica si criticarono sempre la loro mancanza di preparazione e la loro indolenza, sebbene in alcuni periodi la loro attività fosse abbastanza intensa. È stato detto che i tribunali vennero impiantati in un momento di paura nei confronti della penetrazione protestante, ma nell'attività del tribunale del Messico nei secoli XVI e XVII dei circa 400 processati per eresia 380 furono accusati di giudaismo, e la maggior parte di loro furono processati in due periodi ben precisi: la fine del XVI secolo e il decennio 1640-1650. Il resto degli 'eretici', in gran parte, furono pirati inglesi, francesi e olandesi catturati e condannati per luteranesimo (ALBERRO 1988). Lo studio dei processi di quel tribunale, abbastanza rappresentativo del resto del continente, dimostra che furono più frequenti che in Spagna i delitti contro il matrimonio, come la bigamia, e in generale contro la morale sessuale, tanto da parte del clero come da parte dei secolari. La maggiore mobilità geografica trasformò il problema della bigamia in un delitto comune, e la stessa cosa avvenne con il reato di sollecitazione in confessione da parte del clero regolare o secolare. Come nella Penisola, e forse anche di più, vi fu un numero assai alto di processati per proposizioni o blasfemie che riguardò più gli uomini che le donne. Tra le donne invece furono frequenti i delitti legati alla stregoneria. Nei 2.000 processi iniziati dal tribunale tra il 1571 e il 1700 34-37 persone furono rilasciate al braccio secolare, l'1,7%, e 96-107, il 5,1%, furono rilasciate in effigie.

8) Il *potenziamento dell'organizzazione di distretto*. Le visite del distretto da parte degli inquisitori furono un meccanismo a cui fu data grande importanza e che portò gli inquisitori in villaggi e in città lontani dalle sedi dei tribunali. Ciò, tuttavia, non fu ritenuto sufficiente per esercitare una politica di controllo dell'ortodossia. Si trattò allora di estendere e di potenziare l'organizzazione del distretto che era stata costruita sin dalla fondazione del tribunale con funzioni che erano andate modificandosi per rafforzare il controllo sul territorio, specie in città, sulle coste e alle frontiere, senza trascurare le zone rurali.

L'organizzazione del distretto si componeva essenzialmente dei familiari, i quali mettevano in pratica i mandati degli inquisitori e al contempo li proteggevano. Durante il regno di Carlo V il loro numero iniziò a crescere provocando non pochi conflitti nelle città, il che comportò la soppressione del loro privilegio di foro in Castiglia per alcuni anni. Nella Corona d'Aragona l'organiz-

zazione del distretto fu assai più problematica. Tutto ciò cambiò a partire dagli anni Cinquanta del Cinquecento. Mediante la *cédula real* del 1553 il principe Filippo negò ai giudici secolari la facoltà di procedere contro membri dell'Inquisizione o di ammettere ricorsi nelle *Audiencias* o nelle Cancellerie. In altre parole la Corona negò ai suoi giudici la capacità di presentare *recursos de fuerza* di fronte all'Inquisizione, contravvenendo ai principi regalistici che con tanto impegno difendeva di fronte ai tribunali ecclesiastici ordinari. Le *concordias* tra la giurisdizione regia e il Sant'Uffizio di Castiglia, sottoscritte nel 1553, quelle che vennero adottate in America e in seguito in ciascuno dei regni della Corona d'Aragona, stabilirono un gran numero di familiari in ogni città o villaggio e fornirono importanti privilegi giudiziari, diversi da regno a regno. Senza dubbio tali *concordias* furono una delle maggiori vittorie strategiche del Sant'Uffizio nella sua storia. Per mezzo di esse il Sant'Uffizio poté perdere un certo numero di familiari in alcune città, ma in cambio riuscì a radicare la sua organizzazione in tutti gli angoli di ciascun regno in forma legale, conservando molti o alcuni privilegi giudiziari tra quelli che in precedenza erano stati attribuiti ai familiari in modo discutibile. L'organizzazione che in tal modo venne messa in piedi si basava sui commissari, figura centrale che agiva da *alter ego* degli inquisitori nel distretto, e i familiari. I commissari furono incaricati di attuare i mandati degli inquisitori nelle loro rispettive zone, di effettuare la visita delle navi e di controllare l'ingresso dei libri nel paese, di ricevere le denunce e di procedere alla cattura quando ci fosse un rischio di fuga, di partecipare attivamente alla realizzazione delle prove di *limpieza de sangre*. La funzione dei familiari, più che quella di 'poliziotti' o di 'spie' dei loro vicini, come tante volte è stato ripetuto, ebbe piuttosto come effetto quello di integrare nella compagine inquisitoriale settori sociali che in tal modo ottennero onori, privilegi ed esenzioni. Le esenzioni concesse ai membri dell'organizzazione di distretto infatti furono molto variegate ma possono essere sintetizzate in una sorta di programma che l'Inquisizione perseguì con convinzione: ottenere per via di consuetudine l'equiparazione dei familiari con i *regidores* urbani, visto che non si poteva ottenerla per esplicita concessione reale. Una via di fatto, non di diritto, nella quale il tribunale riscosse successi considerevoli soprattutto nelle zone rurali e nelle piccole città della Castiglia, ma non nelle città importanti, più refrattarie ad ammettere simili intenzioni. Per quanto possa sembrare sorprendente le prove di *limpieza* furono ritenute un requisito necessario per i membri dell'Inquisizione tardivamente. Sin dal principio nel 1513 le *Instrucciones* del Sant'Uffizio crearono una specie di statuto che esigeva che i funzionari del tribunale fossero di sangue 'pulito', ma non vi furono procedimenti concreti di verifica della *limpieza* fino agli anni Sessanta del Cinquecento, e in forma più istituzionalizzata i controlli partirono solo nel 1572.

Gli statuti di *limpieza* erano una specie di prolungamento della lotta contro l'eresia, proiettata in termini sociali. Nella dottrina sviluppata in quel periodo si accusavano i giudeo-conversi (tutti i discendenti di ebrei, indipendentemente dal fatto che fossero stati processati dall'Inquisizione) di essere persone ostili alla monarchia e al cristianesimo, di essere degli ipocriti e dei falsari nati, inquieti e amanti dei cambiamenti. In altre parole gli ebrei apparivano la fucina di qualsiasi 'mutamento' in grado di distruggere la stabilità sociale e di provocare una 'rivoluzione' come quella di Lutero. Dal punto di vista del diritto canonico era impossibile privarli di certi benefici spirituali derivati dal battesimo cristiano, ma attraverso gli statuti li si privò comunque dei benefici temporali. Mediante questa precauzione si intendeva garantire che chi otteneva una mercede o una carica avesse un lignaggio identificato con il cattolicesimo. Chi fosse sospetto nella fede, chi discendeva da 'traditori' o persone male affette alla fede cattolica e al re, era lontano dai fondamenti politici sui quali la Monarchia Cattolica era stata istituita e non era lecito che beneficiasse di cariche e onori. In tal modo l'identificazione ancestrale del lignaggio con la fede cattoli-

ca agì come fattore di inclusione ed esclusione nella società cetuale ispanica e nei corpi politici con cui si governava.

L'identificazione antiebraismo-difesa della purezza della fede non si cristallizzò intorno al Sant'Uffizio con la stessa intensità nei Regni d'Aragona e in quelli di Castiglia (in questo secondo caso ebbe un peso rilevante). Inoltre la comunità dei *moriscos* fu meno incline all'integrazione e questo è un fattore che aiuta a comprendere il motivo per cui sul terreno dottrinale o nelle singole indagini la componente di origine 'mora' ebbe un peso in genere assai limitato. Nella Corona d'Aragona tuttavia il Sant'Uffizio acquisì certamente un ruolo di primo piano nella distribuzione di privilegi giudiziari assai più importanti che in Castiglia, specie nelle zone rurali dei distretti di Catalogna e di Aragona. Le grandi città, per lo meno nel Principato di Catalogna, seppero invece impedire che i privilegi inquisitoriali diventassero esorbitanti. Il tribunale di Valencia ebbe un profilo più urbano grazie al peso che giocava la stessa città di Valencia e alla nutrita rappresentanza di familiari presente in città. In questi regni l'applicazione della politica confessionale che potenziava l'organizzazione del distretto inquisitoriale comportò uno scontro con i cavalieri. La difesa dei privilegi giudiziari dei servitori del Sant'Uffizio provocò inoltre proteste delle *Cortes* e uno scontro permanente con gli organi di giustizia secolare, che alla lunga furono capaci di erodere drasticamente l'organizzazione di distretto nei Regni di Aragona e di Valencia e nel Principato di Catalogna. Più in generale il potenziamento dei distretti si orientò verso l'assorbimento dei settori sociali più facoltosi della città e della campagna al fine di integrarli a un livello apprezzabile della gerarchia della società cetuale, aprendo loro le porte a godere di notevoli privilegi. In questo modo il Sant'Uffizio diede la possibilità a settori che non si vedevano riconosciuti onori e privilegi di accedervi e, soprattutto, di farli valere nel complesso e conflittuale universo di giurisdizioni di Antico Regime con le potenti armi della giurisdizione inquisitoriale. Si creò in tal modo un 'corpo', un'autentica rete di servitori, con un forte radicamento sociale, che doveva la sua posizione alla fedeltà al Sant'Uffizio. Una vera e propria barriera sociale contro l'eresia. Il tribunale dunque ebbe sempre più una doppia funzione: repressiva da una parte, ma insieme integrativa come fonte di concessione di onore e privilegio all'interno della società cetuale. La prima fu la funzione strategica fondamentale che si cristallizzò intorno alla spina dorsale del tribunale: inquisitore generale-Consiglio-tribunali di distretto. La seconda fu più circostanziale, propria del periodo confessionale, e riguardò maggiormente l'organizzazione di distretto (LÓPEZ-VELA 1997). Captare settori della campagna e, soprattutto, della città fu una questione a cui venne accordata grande importanza nei regni della monarchia. Inoltre era in città che si trovavano i focolai più consistenti di giudaizzanti, cosa che gli inquisitori sapevano molto bene.

I cambiamenti che si verificarono tra la fine degli anni Quaranta e gli inizi degli anni Cinquanta del XVI secolo modificarono in profondità la presenza sociale e il potere dell'Inquisizione, incrementandoli notevolmente. Ciò si realizzò senza che fosse modificata la giurisdizione 'apostolica' propria dell'Inquisizione nel periodo di fondazione, né la sua struttura fondamentale. Le modifiche più significative si dovettero essenzialmente a deleghe della monarchia. Molto presto, comunque, gli inquisitori iniziarono a teorizzare che la giurisdizione concessa dal re aveva «seguito la maggiore», ossia quella concessa dal papato, diventando anch'essa «apostolica». In tal modo usarono ripetutamente le scomuniche e le censure 'apostoliche' per difendere, di fronte ai tribunali regi o ecclesiastici, le competenze delegate dal re. I conflitti di competenza subirono un incremento significativo nel corso della seconda metà del XVI secolo, e divennero costanti nel secolo XVII. Si trattava di una conseguenza della difesa da parte degli inquisitori di commissari e familiari in questioni che non avevano nulla a che vedere con ciò che era stato disposto dalle *concordias*. Ciò permise di moltiplicare i funzionari addetti all'organizzazione di distretto, e alla metà del

Seicento si giunse a una cifra complessiva di familiari compresa tra i 12.000 e i 15.000; il loro numero addirittura aumentò negli anni Quaranta del XVII secolo. Sin dalla seconda metà del Cinquecento presero anche a fioccare contro di loro le denunce delle autorità civili o ecclesiastiche e delle *Cortes* d'Aragona. Si lamentavano gli 'eccessi' commessi da familiari e commissari e la protezione ricevuta dagli inquisitori. Di fronte alle proposte che intendevano limitare le esenzioni e i privilegi che erano stati concessi, Filippo II inaugurò la politica di dare istruzioni agli inquisitori generali con le quali costringere questi ultimi a condividere con la *Suprema* le facoltà privative che i brevi di nomina gli concedevano. Tali istruzioni vennero date per la prima volta all'inquisitore generale Jerónimo Manrique nel 1594 e vennero ripetute con poche variazioni durante i regni di Filippo III e di Filippo IV (LÓPEZ-VELA 1993). Così, attraverso una maggiore partecipazione dei consiglieri nel governo dell'istituzione, si tentava di ridurre il margine di autonomia con il quale funzionava il tribunale, e anche di ottenere una sua maggiore subordinazione alla volontà della monarchia. Lo sforzo si risolse in un fallimento. Le facoltà degli inquisitori generali rimasero intatte e il Consiglio continuò ad avere piena competenza nelle questioni la cui giurisdizione fosse stata delegata dal re, ma non riuscì mai ad assumere una competenza in materia di grazie e privilegi e non fu riconosciuto come organo di governo dalla Santa Sede.

Nel frattempo prese ad assumere grande rilievo l'idea di una sorta di complotto dei *moriscos* come *longa manus* dei turchi e dei pirati barbareschi. Via via che le razzie dei pirati si facevano più frequenti sulle coste del Levante e che i turchi si facevano più minacciosi, tale paura acquisì sempre maggiore forza. Il Sinodo provinciale di Granada del 1565 ruppe con la politica di predicazione e di lenta acculturazione per sollecitare misure repressive che estirpassero alla radice i segni della loro cultura. A corte quegli argomenti ebbero ascolto e stavolta le decisioni adottate furono dure. L'applicazione di queste misure fu alla base della ribellione del 24 dicembre 1568. La guerra delle Alpujarras, in Andalusia, fu di notevole crudeltà e come conseguenza nel novembre del 1570 i *moriscos* vennero espulsi dal Regno di Granada e disseminati per il Regno di Castiglia. Nonostante i timori i *moriscos* valenciani non appoggiarono attivamente la ribellione dei loro fratelli granadini in quanto la politica che si seguì con loro fu assai diversa. A Valencia non vennero rotti i ponti del dialogo e Filippo II definì personalmente una politica missionaria mentre allo stesso tempo riattivava moderatamente l'Inquisizione.

Il fallimento della ribellione di Granada e la deportazione dei *moriscos* ebbero gravi conseguenze. Non solo vennero espulsi coloro che avevano partecipato alla sollevazione, ma anche i 'moriscos di pace' subirono la stessa sorte. Si stima che in totale furono circa 80.000 le persone espulse e disseminate in Castiglia (DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 1979). Alcuni riuscirono a restare a Granada, ma da quel momento furono una netta minoranza. Da quel momento coloro che parteggiavano per la predicazione e per la lenta assimilazione furono in netta minoranza. L'ostilità tra cristiani e arabi montò e gruppi di *moriscos* entrarono in contatto con l'Algeria o con il principe del Bearne cercando aiuto. I loro tentativi in tal senso generarono la completa sfiducia delle autorità e alimentarono voci incontrollate, sebbene le loro possibilità di creare un reale pericolo fossero abbastanza scarse. I timori del *Consejo de Estado* nei confronti della collaborazione dei *moriscos* con i pirati o con il 're di Francia' andarono aumentando con il tempo. C'era una chiara coscienza delle difficoltà dell'assimilazione, mentre si intravedeva la necessità di cercare una soluzione definitiva; tuttavia a quel punto i pareri divergevano. L'unica comunità maomettana compatta restò quella del Regno di Valencia. Non è certo che vi fosse un clamore popolare che ne chiedeva l'espulsione. Né nelle *Cortes* di Castiglia né in quelle di Valencia del 1604 vi furono petizioni a tale riguardo. Si trattava piuttosto di una misura ventilata da alcuni gruppi e dall'arcivescovo di Valencia, Juan de Ribera,

che era stato anche viceré tra il 1602 e il 1604; la sua influenza in favore della decisione di espellere i *moriscos* risultò decisiva. Il *Consejo de Estado* aveva cominciato a pendere in favore dell'espulsione agli inizi del 1602, sull'onda del fallimento della presa di Algeri, ma non fu portata a termine alcuna misura in tal senso. Negli anni successivi i pareri provenienti da organi di governo e *juntas* si dichiararono inclini a intensificare la predicazione, ma allo stesso tempo chiesero di disperdere i *moriscos* valenciani. L'espulsione era una possibilità che aveva parecchi e importanti sostenitori, ma l'orientamento generale sembrava indirizzato a incrementare la pressione per riuscire a cancellare i segni dell'identità moresca. Nel gennaio del 1608, infine, il *Consejo de Estado* si pronunciò in favore dell'espulsione dei gruppi valenciani accogliendo gli argomenti politici di Ribera; ma non decretò la stessa cosa per i *moriscos* di Castiglia, Aragona o Catalogna. Nemmeno in quell'occasione si fece nulla, e nella corte il dibattito restò aperto. La decisione finale sull'espulsione, che giunse nel 1609, appare pertanto legata più alla necessità di compensare con una misura politica il malessere provocato a Corte dalle concessioni fatte agli olandesi nella tregua del 1609 piuttosto che a una precisa scelta di politica religiosa (BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO 2001). Come che sia, il 15 settembre 1609 il *Consejo de Estado* in presenza del re prese la decisione definitiva dell'espulsione dai Regni di Castiglia e di Aragona, la cui formulazione fu ben studiata al fine di evitare sollevazioni, specie nel Regno di Valencia. In tutta la Penisola il processo di espulsione proseguì fino al 1614. Le cifre parlano di 272.000 persone che lasciarono la Spagna (LAPEYRE 1959); considerando anche i vuoti documentari, il numero finale raggiunse quasi certamente le 300.000 unità. In un contesto di crisi demografica e di diminuzione della popolazione, questa diaspora toccò all'incirca il 4% della popolazione spagnola. Se questa stima fosse ristretta alla sola popolazione attiva, la proporzione del disastro sarebbe ancora maggiore, in quanto tra gli espulsi non vi erano, almeno in quantità apprezzabile, *hidalgos*, chierici, soldati, vagabondi. In larga parte si trattava di manodopera qualificata, come nel caso dei *moriscos* del Regno d'Aragona (l'espulsione ne colpì circa 70.000) specializzati nella coltivazione delle terre irrigue, funzione che li rendeva difficilmente sostituibili. Gli effetti demografici e sociali investirono in forma molto diseguale la Spagna a seconda delle zone e in funzione dell'importanza della popolazione espulsa. Il Regno di Valencia (dove i *moriscos* rappresentavano all'incirca un terzo della popolazione) fu il più colpito: vennero infatti espulse più di 117.000 persone. Gli effetti sulle rendite signorili e della Chiesa furono importanti in un contesto già di per sé difficile, anche se le categorie più colpite furono i piccoli e medi *rentiers*. In Castiglia le ripercussioni furono più limitate, e più sensibili nel Sud del regno. Alcune manifatture artigianali o singoli compiti esercitati dai *moriscos*, come l'attività di lavorazione della seta o la gestione delle mulattiere, ebbero gravi riflessi. Infine il ripopolamento delle terre più danneggiate dall'espulsione risultò difficile in un contesto di calo demografico. In alcune zone ci vollero parecchi decenni per recuperare livelli di produzione simili a quelli precedenti al 1609.

L'incorporazione del Portogallo alla Monarchia Cattolica nel 1580 – altro fatto di rilievo – non comportò l'unificazione delle Inquisizioni portoghese e spagnola ma rese possibile una emigrazione crescente di giudeo-conversi portoghesi verso la Castiglia. Alla fine del XVI secolo la documentazione inquisitoriale mostra chiaramente l'esistenza di nuclei giudeo-conversi, per lo meno in Castiglia, provenienti da lignaggi ebrei anteriori all'espulsione. Erano di solito gruppi assai ridotti in cui il ricordo delle pratiche religiose ebraiche era già molto labile ma accuratamente trasmesso di generazione in generazione, soprattutto dalle donne della famiglia. La pressione inquisitoriale, tuttavia, continuò a portare alla luce pretese complicità. Fu allora che il perdono generale dei gruppi *conversos* portoghesi, molti dei quali fuggiti dalla Spagna alla fine del XV secolo, permise loro di emigrare in Castiglia. A partire dal 1604, in forma prima lenta e poi più veloce negli anni

Venti del Seicento (CARO BAROJA 1978), molti dei giudeo-conversi 'portoghesi' si stabilirono a corte e in altre città del regno, acquistando un'importanza centrale per le finanze della monarchia. Non tutti i giudeo-conversi erano ricchi, ma una parte di loro, le figure di spicco della comunità, esercitavano importanti attività finanziarie e commerciali che li legava direttamente agli ebrei di Amsterdam e di altre parti dell'Europa e del Mediterraneo. Dopo la bancarotta nel 1627 i giudeo-conversi sostituirono i finanzieri genovesi e a partire dalla corte estesero la loro presenza in altre città castigliane attraverso una fitta rete di parentele e di fedeltà. La rete degli *asentistas* 'portoghesi' venne così in soccorso delle finanze della Monarchia Cattolica in un momento difficile della Guerra dei Trent'anni (HUERGA 1993; LÓPEZ BELINCHÓN 2001; SCHREIBER 1994). Negli anni Trenta del Seicento la pressione inquisitoriale su questi nuclei diminuì, specie nel periodo in cui occupò la carica di inquisitore generale Antonio de Sotomayor, confessore di Filippo IV e uomo legato al suo favorito, il conte-duca di Olivares (PÉREZ VILLANUEVA 1984). Man mano che crebbe l'opposizione al *valido*, tuttavia, aumentarono anche le proteste e le denunce contro gli ebrei portoghesi. Sotomayor si mostrò troppo vicino alla politica di Olivares e la sua linea di tolleranza (nonché lo spregiudicato uso di grazie e privilegi) portò il Sant'Uffizio a una gravissima crisi. Essa investì alcuni tribunali di distretto saturi di inquisitori e di ufficiali, generando molte critiche contro gli abusi dell'inquisitore generale e la sua connivenza con i 'portoghesi' (LÓPEZ-VELA 1993). Quando nel 1643, con la caduta di Olivares, Sotomayor presentò le dimissioni egli difese strenuamente le sue facoltà ma annullò il cammino percorso facendo in modo che il nuovo inquisitore generale, Diego Arce Reinoso, avesse le mani libere per scatenare una dura repressione contro i giudeo-conversi e riorganizzare da cima a fondo i quadri burocratici dell'istituzione. A partire dal 1645 i tribunali dell'Inquisizione lanciarono un'offensiva contro i nuclei 'portoghesi' che in quel momento si erano già mischiati con le piccole comunità dei *conversos* spagnoli (HUERGA CRIADO 1994). La severa repressione durò fino agli anni Quaranta del Settecento e smantellò la rete di finanzieri che con tanta fatica Olivares aveva potenziato, distruggendo le comunità *converse* che si erano sviluppate a partire dagli inizi del XVII secolo.

Più tardi, negli ultimi anni del regno di Carlo II, alla fine del XVII secolo, l'Inquisizione si trovò in una situazione delicata. I ripetuti conflitti con le autorità civili ed ecclesiastiche per problemi derivati dal foro degli ufficiali e, in modo particolare, dei familiari, avevano provocato uno scontro acuto tra la *Suprema* e quasi tutti i Consigli della Monarchia. Gli 'abusi' degli inquisitori commessi nel proteggere familiari e commissari per motivi non contemplati nelle *concordias* o nell'esigere esenzioni fiscali eccessive, spinsero a chiedere la riduzione di questo foro. Si convocò perciò una *Junta Magna* che nel 1696 presentò un'articolata proposta al re per ridurre drasticamente il foro privilegiato del Sant'Uffizio, ma la proposta non fu portata a compimento. I costanti conflitti di competenza sollevati dalle autorità civili, tuttavia, contribuirono ad avviare una drastica diminuzione nel numero di familiari e commissari, indotta dalla messa in discussione dei loro privilegi. Inoltre la scelta filoasburgica dell'inquisitore generale Baltasar de Mendoza y Sandoval portò a un aspro scontro tra la *Suprema* e l'inquisitore generale e tra quest'ultimo e il primo sovrano della dinastia borbonica, Filippo V.

La Guerra di Successione e la politica regalista del nuovo sovrano finirono per generare un grave conflitto quando il neominato *Fiscal del Consejo de Castilla* Melchor Macanaz elaborò nel 1713 il documento noto come *Pedimento de los Cincuenta y Cinco Puntos*, in cui formulò la proposta di nuova regolamentazione dei rapporti con Roma. Il documento elaborato per il dibattito interno agli organi di governo fu intercettato dall'Inquisizione, che intervenne per proibirlo (ÉGIDO 1984b). Il conflitto fu di estrema gravità: vari consiglieri dell'Inquisizione vennero sospesi unilateralmente dal re mentre l'inquisitore generale era in missione alla

corte di Luigi XIV. Macanaz presentò allora una proposta radicale di riforma del Sant'Uffizio. Il suo contenuto schiettamente regalista trasformava il tribunale in una giurisdizione sottoposta al re e ai suoi magistrati. Sempre più isolato Macanaz e la squadra di governo legata a Maria Anna La Trémoille, principessa Orsini, caddero in disgrazia tra la fine del 1714 e gli inizi del 1715. Macanaz finì per rifugiarsi in Francia e fu processato dall'Inquisizione. Fu un momento difficile e carico di insidie, ma mettendosi alla guida dei settori più conservatori della società il tribunale riuscì a superarlo contribuendo in modo decisivo a smantellare il gruppo riformatore che gravitava intorno al re. In tal modo riuscì a sopravvivere senza subire modifiche né nelle sue facoltà né nel modo di esercitarle, mentre l'attività dei tribunali non registrò cambiamenti significativi rispetto alla fine del XVII secolo (TORRES ARCE 2001). Tuttavia una mutazione si ebbe a livello territoriale: tra il 1713 e il 1714, infatti, in virtù dei trattati di Utrecht e Rastadt, la Monarchia Cattolica perse i possedimenti europei che aveva acquisito sin dal regno di Carlo V, e tra questi i vicereami italiani, includendo il Regno di Napoli annesso al Regno di Aragona dall'epoca dei Re Cattolici. Ciò comportò il fatto che l'inquisitore generale perse (non tanto sulla carta ma in pratica) le sue competenze sui tribunali di Sardegna e di Sicilia. Dalla fondazione del Sant'Uffizio era la prima volta che si perdevano territori e tribunali, a eccezione del periodo in cui il Principato di Catalogna fu sotto il dominio francese a causa della rivolta del 1640. Quando la Spagna tornò a conquistare la Sicilia e Napoli, nel 1734, quei territori finirono comunque nelle mani del re Carlo, il figlio di Filippo V, la cui sovranità venne sancita con il Trattato di Vienna del 1738. Nonostante in Sicilia fosse ancora attivo un tribunale dell'Inquisizione, lontano discendente di quello che era stato creato nella fase di fondazione, esso non tornò sottoposto alla disciplina dell'inquisitore generale. Non si istituì nemmeno una particolare forma di collaborazione tra quel tribunale e l'Inquisizione spagnola. Di fatto il tribunale di Sicilia venne abolito quarant'anni prima di quello spagnolo. Ciò dimostra che in quell'arco di tempo le questioni relative all'Inquisizione non costituivano una priorità per i Borboni. Nel frattempo, dopo la morte di Carlo II, la Guerra di Successione aveva interrotto l'ondata repressiva contro i 'portoghesi'; e tuttavia poco prima del 1720 i tribunali ripresero la loro attività con rinnovato vigore fino agli anni Quaranta del XVIII secolo, imponendo numerose pene di rilascio al braccio secolare. Dalla metà del Seicento ci fu una costante emigrazione di giudeo-conversi di origine portoghese, che sfuggivano alle persecuzioni inquisitoriali, in direzione di Amsterdam, di altri porti del Nord Europa e in misura minore d'Italia. Mentre veniva portata a termine l'ultima grande persecuzione contro la minoranza ebraica, nel tribunale di Granada venne scoperta un grande complotto della 'setta di Maometto' che venne severamente castigata. Furono gli ultimi bagliori delle persecuzioni che avevano costituito la principale ragion d'essere dell'Inquisizione spagnola fino a quel momento.

L'epoca dei Lumi e della Rivoluzione (1746-1820)

La caduta e il processo ai danni di Macanaz avevano cancellato i suoi progetti di riforma e fino alla morte di Filippo V nel 1746 non si ebbero altri tentativi di cambiamento, mentre neppure l'Inquisizione poté migliorare la sua situazione. Con la salita al trono di Ferdinando VI (1746-1759) e la nomina come inquisitore generale di Francisco de Prado y Cuesta (1744-1755) iniziarono a modificarsi con rapidità gli assi portanti della politica confessionale che avevano sostanziato la strategia inquisitoriale a partire dalla metà del XVI secolo. Con gli ultimi grandi processi contro 'ebrei' e 'mori' vennero rapidamente cancellate le tracce e la memoria delle 'sette' nemiche, la cui presunta infezione era stata motivo di preoccupazione centrale per l'Inquisizione e aveva segnato la continuità della sua attività repressiva sin dal momento della sua fondazione. In poco tempo tutto ciò entrò a fare parte di un remoto passato e

in cambio apparvero all'orizzonte nuovi nemici, come il 'filosofo'. Eretici 'luterani' erano solo alcuni viaggiatori o mercanti stranieri che si spostavano in un contesto particolare senza generare grandi conflitti. In poco tempo dunque cambiarono il linguaggio e le preoccupazioni sociali e religiose in Europa come in Spagna.

Alla metà del Settecento l'influenza dei gesuiti sul Sant'Uffizio si era fatta consistente, come si evince dall'orientamento anti-giansenista dell'Indice dei libri proibiti del 1747; e tale influenza si protrasse fino all'espulsione della Compagnia nel 1767. Nel 1747 il Sant'Uffizio spagnolo proibì il *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle, condannato dalla Congregazione romana del Sant'Uffizio nel 1705, e che fino a quel momento aveva avuto libera circolazione in Spagna, essendo una delle fonti di ispirazione di Benito Feijoo e del suo *Teatro crítico*, una delle opere più lette nel Settecento. A questa data fu proibito anche la *Ligue, ou Henri le Grand* di Voltaire. In precedenza il tribunale aveva emanato un insieme di proibizioni che avevano colpito opere rilevanti del diritto naturale. Il tribunale finiva così per porsi come guida dell'opposizione di settori della Chiesa alla diffusione di nuove conoscenze storiche che riguardassero le tradizioni riconosciute dal cattolicesimo. Sull'altro fronte, le preoccupazioni e le polemiche contro la scolastica e un antico modo di vedere la religione finirono per essere fatte proprie da alcuni esponenti e ministri del governo spagnolo. Tutto ciò mentre nel 1756 il Sant'Uffizio spagnolo proibiva buona parte delle opere di Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Jean-Jacques Burlamaqui e altri ancora (MESTRE SANCHIS 1984).

L'asse strategico tra la monarchia francese e quella spagnola nel corso di buona parte del XVIII secolo, tranne che per un breve periodo, si mantenne anche dopo la Rivoluzione francese: le spedizioni scientifiche in America, cariche di interessi militari ed economici, o la stessa politica militare ed economica della monarchia spagnola, esigevano che la censura inquisitoriale non costituisse un ostacolo per la conoscenza degli sviluppi scientifici, delle nuove idee che si stavano diffondendo in Europa e, soprattutto, che non frenasse la politica moderatamente riformista che i tempi esigevano. A partire dalla metà del XVIII secolo il governo tentò di fare in modo che l'istituzione nel suo insieme non ostacolasse le tendenze regaliste, ma anche che non si permettesse che le discussioni o le novità dell'*élite* illuminata si diffondessero generando 'scandalo' nel resto della popolazione. La monarchia e l'Inquisizione non intesero isolare la Spagna e i territori americani dalle nuove correnti scientifiche e intellettuali, bensì filtrarle al fine di evitare che passassero opere oppure idee che mettessero in crisi il cattolicesimo (dopo lo scoppio della Rivoluzione francese il contesto cambiò notevolmente). Trascorsi i primi momenti di stupore, l'abbattimento dei Borboni francesi spaventò terribilmente i Borboni spagnoli, e spinse il governo di José Moñino y Redondo, conte di Floridablanca, a una politica di chiusura delle frontiere che restituì protagonismo al tribunale. La rete di commissari e l'insieme dei mezzi inquisitoriali si concentrarono subito per impedire l'ingresso della nuova eresia: la 'rivoluzione'. Questa era il 'mostro' e i settori più conservatori ne vedevano gli embrioni nelle idee illuminate partorite dal secolo. Una intensa campagna di propaganda ebbe la tendenza a identificare coloro che mettevano in dubbio la scolastica e la tradizione con coloro che avevano spinto la Francia fino alla 'rivoluzione'. In tale contesto l'apparato inquisitoriale prese l'iniziativa, anche se non riuscì a recuperare il rispetto e il peso politico che aveva avuto in un lontano passato.

Dopo la guerra con la Convenzione giacobina, a partire dal 1796 si ebbe una subordinazione dei governi spagnoli alle principali linee politiche del Direttorio e, in seguito, di Napoleone Bonaparte, con le conseguenti guerre con l'Inghilterra. È questo un elemento fondamentale per comprendere il processo che condusse alla crisi della monarchia assoluta nella prima metà del 1808 e il contesto nel quale si verificarono i dibattiti sull'Inquisizione di quegli anni. Non fu facile per i governi di Manuel Godoy

conciliare in Spagna l'alleanza con i 'rivoluzionari' francesi e la difesa dell'assolutismo. Era molto difficile per la gerarchia ecclesiastica spagnola o per gli stessi vertici inquisitoriali sottomettere alle misure dei governi quando questi apparivano sottomessi agli interessi e all'iniziativa internazionale di Napoleone il quale, tra le altre cose, riorganizzando gli assetti politici dell'Italia, aveva espulso il papa da Roma e soppresso la Congregazione del Sant'Uffizio. In quel complicato groviglio l'Inquisizione spagnola mostrò notevole protagonismo e in diverse occasioni, per lo meno fino alla fine del secolo, assunse una posizione contraria a quella del favorito. La sua attività continuò a indirizzarsi a impedire la penetrazione o lo sviluppo di ogni idea contraria alla 'fede', cioè all'ortodossia cattolica, e alla monarchia assoluta. Nel 1797 poi il Direttorio tentò di forzare la Spagna ad adottare una politica riformatrice che contemplava la necessità prioritaria di sopprimere il Sant'Uffizio. In tale prospettiva bisogna interpretare la lettera di Henri-Baptiste Grégoire (1798) che invocava l'abolizione del tribunale (SCIUTI RUSSI 2005); un testo che fu ampiamente diffuso in Spagna attraverso una campagna orchestrata dalla Francia, generando una forte reazione contraria. Le proposte o i tentativi di riformare o di ridurre le possibilità di azione del tribunale furono un'aspirazione nella prima fase del governo di Godoy, ma in realtà la sua politica fu segnata da interessi politici di breve termine. Carlo IV, d'altra parte, si mostrò assai prudente al momento di introdurre cambiamenti in materia religiosa, consapevole degli umori della gerarchia ecclesiastica e del clero in generale, così come della fama di cui godeva l'Inquisizione spagnola nella maggior parte della popolazione.

Abitualmente, quando si parla dell'Inquisizione nel XVIII secolo, si tende invariabilmente a usare il concetto di 'decadenza', ricordando la diminuzione del numero dei processi e disegnando un'istituzione sottomessa agli indirizzi regalisti della monarchia borbonica. Si tratta in realtà di un periodo contraddittorio nel quale l'Inquisizione spagnola seguì un'evoluzione abbastanza diversa dal resto delle Inquisizioni cattoliche. In Europa iniziò allora la scomparsa dei tribunali dipendenti dalla Congregazione romana del Sant'Uffizio (Napoli 1746, Parma 1768, Milano 1775, Sicilia e Toscana 1782, Modena 1785). In Spagna, invece, lungi dall'essere nella fase di decadenza che molti gli hanno attribuito, e pur senza godere dell'influenza e del peso politico dei periodi precedenti, il tribunale ebbe una notevole capacità di sopravvivenza riadeguando la sua strategia e mettendo in evidenza fino a che punto l'Inquisizione spagnola fosse più di un semplice tribunale della fede.

1) *La prima fase.* In questo periodo non si verificarono cambiamenti nella struttura portante dell'istituzione. Le *Instrucciones de Torquemada y Valdés*, l'autentica 'costituzione' del Sant'Uffizio, rimasero pienamente in vigore senza subire modifiche. In questi anni, tuttavia, venne di fatto soppressa la pratica della tortura e si rese più rigido il controllo dell'attività processuale dei tribunali da parte dei vertici inquisitoriali, in modo che non vennero mai pronunciate sentenze o non vennero prese decisioni sulla diffusione di uno scritto senza previa conoscenza del Consiglio. L'Inquisizione spagnola giunse al momento della sua abolizione senza che si fosse prodotto alcun cambiamento fondamentale nelle bolle e brevi papali con i quali aveva preso forma nel periodo della fondazione, né nelle *Instrucciones* che avevano definito le sue procedure e il suo funzionamento interno.

2) *Gli intenti regalisti.* Vennero successivamente avanzate proposte per introdurre riforme regaliste nel Sant'Uffizio, ma almeno fino al 1808 nessuna di esse ipotizzò l'abolizione del tribunale. La lettera del vescovo di Blois del 1798 che chiedeva la soppressione dell'istituzione affinché fossero i vescovi ad assumere le competenze in materia di fede scatenò un importante dibattito in favore del mantenimento dell'istituzione. Mentre in Europa si diffondeva la causa dell'abolizione del tribunale attraverso i più disparati strumenti narrativi e di propaganda, in Spagna, tra gli illuministi, indipendentemente da quello che pensavano, si discusse della sua riforma.

Né nel governo, né tra la nobiltà o nella gerarchia ecclesiastica vi fu un reale desiderio di sopprimere il Sant'Uffizio; vi fu invece da parte di alcuni gruppi il desiderio di adattare ai tempi la sua organizzazione e le sue competenze, pretendendo di usare meglio la sua capacità di controllo per difendere l'assolutismo reale e la Chiesa.

Nell'ultimo decennio del XVIII secolo vennero presentati diversi progetti di riforma dell'Inquisizione nell'ambito dei gruppi di potere della monarchia, ma nessuno si concretizzò, neppure nei momenti in cui il controllo del Direttorio sull'Italia e l'espulsione del papa da Roma nel 1798 avrebbe potuto facilitare le cose. Ciò si può imputare all'estrema prudenza di Carlo IV nei rapporti con la Chiesa o ai giochi politici di Godoy; ma forse ebbe più importanza il sostegno accordato al tribunale dalla maggior parte della gerarchia ecclesiastica e della nobiltà, così come l'indiscutibile appoggio sociale di cui godeva e che si rafforzò notevolmente a partire dagli eventi del 1789 in Francia. Il risultato fu che i poteri dell'inquisitore generale, il funzionamento del Consiglio e dei tribunali, e le facoltà che questi esercitavano, non subirono alterazioni significative prima del 1808, al di là di alcuni provvedimenti restrittivi in materia di foro e di altri aspetti nei quali agivano per delega del re. Fu questo il periodo in cui venne promulgato dal papato un minor numero di bolle e brevi che modificarono le facoltà propriamente inquisitoriali. I re, invece, promulgarono importanti *cédulas* sui nodi della censura. Anche dalla metà del XVIII secolo in poi si ebbe una pressione forte e più efficace che nel passato da parte della monarchia e dei suoi ministri a non rispettare più le esenzioni e i privilegi di ufficiali e membri dei tribunali di distretto, ottenuti in gran parte nella seconda metà del XVI secolo.

3) *Il controllo del riformismo regalista e la Rivoluzione.* I vertici inquisitoriali cercarono di correggere o di evitare i possibili 'eccessi' dell'*élite* illuminata, in genere molto vincolata ai successivi governi e pienamente fedele alla Chiesa. Oltre a continuare a perseguire i delitti abituali, la *Suprema* rese più stringente la sua vigilanza sulla minoranza illuminata, ma moderando gli inquisitori di distretto, con una prudenza inusuale in altre epoche. È certo che l'Inquisizione diede inizio a indagini informative nei confronti di Gaspar Melchor de Jovellanos, Pedro Rodríguez Campomanes, Mariano Luis de Urquijo, Godoy e gran parte dei personaggi più importanti dei governi di questo periodo, ma furono meno i casi nei quali si iniziò il processo e ancora meno quelli in cui il processo si concluse con una condanna. Buona parte di loro, tuttavia, dovette sperimentare sulla propria pelle gli effetti della censura. A differenza che in altre epoche ci fu un deliberato interesse da parte dei vertici inquisitoriali a non trattare come 'eretici' formali alti ministri e personalità ben collegate alla corte, a carico dei quali in molte occasioni arrivarono denunce. Erano i più leali servitori della monarchia e, sebbene fossero considerati pericolosi 'regalisti' e 'giansenisti', erano ferventi difensori del Concilio di Trento e degli insegnamenti della Chiesa, mentre i loro comportamenti non offrivano dubbi circa la loro ortodossia. Risultò sempre più difficile condannare come deviazione religiosa quelli che erano programmi e ideali di tipo inequivocabilmente politico con implicazioni per il governo temporale della Chiesa. In questo periodo la monarchia interferì nell'attività processuale più che in ogni altro momento precedente, tentando in generale di evitare la messa sotto processo dei suoi ministri e collaboratori, permettendo, quando conveniva, di facilitare la caduta di qualcuno di loro o consentendolo in momenti di debolezza. La monarchia non sempre riuscì nei suoi obiettivi, ma ci provò, e la stessa Inquisizione permise ingerenze inimmaginabili in altri periodi. Il processo e la condanna di Pablo de Olavide (1776-1778) fu il più eclatante di quel periodo. Il suo impatto tra gli *ilustrados* spagnoli e in Europa fu enorme. L'Inquisizione divenne agli occhi dei filosofi e dei sovrani illuminati un mostro nemico della 'filosofia'. Dopo la rivoluzione, nel 1796, l'Inquisizione aprì un altro processo esemplare e condannò Ramón de Salas, docente dell'Università di Salamanca accusato di tenere posizioni simili a quelle dei filosofi francesi; ma in quel

caso Godoy riuscì a strappare la causa al tribunale e a rimetterla al consiglio di Castiglia. La monarchia non era disposta a passare dinuovo per l'incarnazione del fanatismo come era successo nella vicenda di Olavide. A partire da quel momento una delle più grandi preoccupazioni della politica regalista rispetto all'Inquisizione fu quella di evitare che la sua attività facesse della Spagna il simbolo dell'intolleranza in Europa.

4) *Il tentativo della monarchia di controllare le facoltà censorie.* Nel 1753 fu firmato un concordato con la Santa Sede considerato come un grande trionfo del regalismo borbonico. A differenza di ciò che era accaduto a partire dalla fine del regno di Filippo II e fino al 1643, cominciarono a essere meno importanti i tentativi di sottomettere le facoltà dell'inquisitore generale alla collegialità del Consiglio. Il regalismo di questi anni si dedicò essenzialmente ad assoggettare l'attività censoria agli interessi della Corona. Con diverse misure, specie con la *cédula real* del 1768, il governò tentò di restringere le possibilità della censura inquisitoriale sottomettendola al controllo delle autorità civili e dando agli autori il diritto di essere ascoltati prima della proibizione delle loro opere. Si cercava di impedire che l'autonomia con la quale funzionava l'Inquisizione in base alla giurisdizione affidata all'inquisitore generale fosse un ostacolo alla politica così moderatamente riformista di una monarchia pur sempre cattolica. All'epoca la *cédula* fu considerata come il grande successo del regalismo sull'Inquisizione. Nei primi anni sembra che i vertici inquisitoriali abbiano cercato di attenersi sul piano formale a quanto in essa veniva disposto, ma dopo lo scoppio della Rivoluzione francese il tribunale tornò alle sue pratiche precedenti. A partire da quel momento, appoggiata dalla monarchia e dalla maggior parte della gerarchia ecclesiastica, l'Inquisizione assunse con rinnovato vigore i compiti che le erano propri nel controllo dei libri, delle riviste e degli opuscoli rivoluzionari, considerati come 'eretici', tendendo a ignorare chiaramente la *cédula* del 1768 (DEFOURNEAUX 1963). I settori più intransigenti dell'Inquisizione non riuscirono tutto sommato a impedire in molte occasioni la pubblicazione delle traduzioni di autori come Adam Smith (1793) e la diffusione del loro pensiero, e ciò avvenne anche a costo di sopprimerne alcune parti. La monarchia e l'Inquisizione, insomma, attuarono le censure con intensità, ma furono incapaci di passare efficacemente al vaglio il grande numero di libri e di pubblicazioni che entravano in Spagna. È stata poi segnalata la mancanza di preparazione dei qualificatori e dei commissari, la lentezza dei meccanismi censori per seguire l'incremento della pubblicazione di libri o di riviste, il che è certo; ma più importanza ebbe l'ingente quantità di libri che entrarono attraverso i porti e le dogane. I meccanismi di controllo furono travolti dalla valanga. Alla fine del XVIII secolo e agli inizi del XIX fu possibile, sempre con alcuni limiti e compromessi, leggere numerosi autori proibiti in forma più o meno clandestina. In questo modo e attraverso i viaggiatori o il contatto con la nutrita colonia di francesi insediati nelle città spagnole si ebbero notizie delle idee della rivoluzione e dell'evoluzione degli eventi negli ambienti urbani intellettualmente più vivaci. Si trattava di un'esigua e influente minoranza che tuttavia, attraverso i libri e le pubblicazioni periodiche, costituì la fucina per la creazione di un'opinione pubblica.

5) *La diminuzione dell'attività processuale.* I tribunali si limitarono a portare a termine alcune cause per proposizioni e contro ecclesiastici colpevoli di sollecitazione. Si continuò a castigare i delitti abituali mantenendo la funzione tradizionale di controllo sociale propria dei tribunali, pienamente coscienti dello scarso pericolo costituito dalle eresie tradizionali. Né gli stessi qualificatori ricordavano più lo spauracchio delle dottrine luterane: ciò che preoccupava era la 'filosofia', la 'irreligione', la 'rivoluzione'. Normalmente le pene furono anche più leggere e furono eccezionali le condanne al braccio secolare. Gli *autos de fe* generali divennero una rarità, e si diffusero le condanne particolari, i cosiddetti *autoillos*, e, nel caso di persone eminenti, la lettura della sentenza di condanna si faceva in tribunale, in forma riservata e a volte

segreta. Le testimonianze di coloro che furono 'molestati' dal tribunale, per i loro scritti o per le loro parole, mettono tuttavia in evidenza il timore che l'istituzione continuava a incutere. La paura nei confronti di un ammonimento o di una condanna continuava a suscitare grande rispetto e si cercava di evitarli in tutti i modi; tuttavia se si producevano esse non comportavano, come nel passato, il rogo o l'esclusione sociale per se stessi e per i successori. In un processo che crebbe a partire dalla Rivoluzione francese, negli anni precedenti al 1808 i settori più dinamici della società urbana iniziarono a sottrarsi all'atavico timore nei confronti del tribunale e a ciò che significava la sua lotta contro l'eresia, sebbene sempre in modo poco visibile, al fine di evitare interventi del Sant'Uffizio ai propri danni. Ciò nonostante l'Inquisizione spagnola continuò a godere di un potere sufficiente per esercitare una forte influenza nella vita intellettuale e per porre un freno nella coscienza dei sostenitori delle novità.

6) *La crescente importanza dell'Inquisizione come simbolo.* Negli ultimi decenni del XVIII secolo si sviluppò una campagna formidabile, per mezzo dei più vari generi narrativi, contro l'Inquisizione spagnola come strumento del fanatismo, dell'ingiustizia o della tortura (MUÑOZ SEMPERE 2008). Fu una campagna che poco a poco calò in Spagna. Parallelamente al deteriorarsi dell'apparato istituzionale della monarchia e della sua capacità operativa durante il regno di Carlo IV, gli effetti della partecipazione spagnola nei conflitti internazionali, il concitato dibattito ideologico sempre più intenso, lo screditamento di Godoy e dei sovrani, le stesse divisioni in seno alla famiglia reale nel periodo precedente al 1808, contribuirono a rafforzare di nuovo il ruolo dell'Inquisizione come simbolo tradizionale della fedeltà degli spagnoli alla monarchia e alla Chiesa. Ciò contribuì in modo considerevole a frenare ogni tentativo di riforma del tribunale, rafforzò il suo prestigio tra i settori contrari all'introduzione di cambiamenti o alla 'rivoluzione' e trasformò le cariche e i posti del Sant'Uffizio in un valore nuovamente appetito. La crisi dell'assolutismo spagnolo negli ultimi anni del XVIII e nei primi del XIX secolo non rafforzò tanto il peso istituzionale del Sant'Uffizio quanto il suo ruolo di emblema della Chiesa iberica e della monarchia, cioè dell'ordine dell'antico regime.

7) *La riduzione dei privilegi.* Le disposizioni regie tendenti a diminuire i privilegi e le esenzioni dei membri della macchina inquisitoriale furono di maggiore portata negli ultimi anni del XVIII secolo e nei primi anni del XIX. E tuttavia fu quello uno dei periodi in cui vennero concesse più cariche da parte dell'inquisitore generale e posti di servitore da parte degli inquisitori. Proprio allora le richieste di familiarità e, soprattutto, di cariche onorifiche nei tribunali si moltiplicarono (TORRES ARCE 2006). Nuovi settori che stavano conoscendo un processo di ascesa sociale si preoccuparono di procurarsi un titolo dell'Inquisizione, un titolo che non comportava un'adesione ideologica. A differenza di coloro che chiesero una carica o una familiarità inquisitoriale nell'età confessionale, ciò che li attraeva non erano i privilegi giudiziari, le esenzioni fiscali che le autorità regie non rispettavano più, oppure le patenti di *limpieza de sangre*. Ora i titoli inquisitoriali facilitavano il riconoscimento sociale e ciò mette in evidenza tutto il prestigio di cui il tribunale continuava a godere.

Dopo una breve parentesi (1798-1800) il ritorno di Godoy impresso al governo un carattere più conservatore, visto che tra i suoi più stretti collaboratori figurava l'inquisitore generale Ramón José de Arce. Dal 1800 fino alla rivolta di Madrid contro le truppe francesi e l'inizio della Guerra d'Indipendenza (2 maggio 1808) la scena politica fu dominata dall'alleanza tra la Spagna e la Francia napoleonica. Una alleanza che si trasformò rapidamente in una completa dipendenza di Godoy e della famiglia reale dalla volontà di Bonaparte e dai suoi piani politici in Europa, portando la monarchia spagnola al collasso finanziario e a una crisi politica senza precedenti che finì per lacerare la dinastia regnante. Con un malessere popolare crescente e con le élites di governo sempre

più divise la corte divenne un universo di cospirazioni progressivamente sempre più ostili a un governo molto isolato, con un minore margine di manovra e meno spazio per il riformismo. Il dibattito intorno alla proposta di abolire l'Inquisizione fatta dal vescovo francese Grégoire mise in evidenza le diverse sfumature con le quali si interpretava la 'unità' della fede e l'esistenza dell'Inquisizione. Tutto ciò faceva parte di uno stato di cose impossibile da riformare in un contesto nel quale qualsiasi critica alla Chiesa o all'Inquisizione supponeva un esercizio di antipatriottismo e di irreligione inteso ad abolire la monarchia. Secondo una celebre frase di Leandro Fernández Moratín: «Se andiamo con la corrente e parliamo il linguaggio dei creduloni, si prendono gioco di noi gli stranieri, e persino dentro casa troveremo chi ci prenderà per scemi; e se proviamo a dissipare gli errori funesti e ad insegnare a chi non sa, la Santa Generale Inquisizione ci applicherà i rimedi che conosciamo».

Ogni dibattito sul cambiamento derivava inevitabilmente da un confronto diretto che partiva dalla monarchia assoluta, mutatasi ormai nel vertice di tutti i poteri, civili ed ecclesiastici. In tale contesto la natura apostolica del tribunale andò cancellandosi man mano che aumentò la sua identificazione con lo Stato e la natura politica dei delitti che perseguiva e del controllo ideologico che esercitava. L'abdicazione di Ferdinando VII e di Carlo IV in favore di Napoleone nel 1808 concesse la legittimazione a quello che poi si chiamò il governo 'invasore' e, pertanto, non sorprende che una buona parte dell'apparato inquisitoriale collaborasse con lui nei primi momenti, fino all'abolizione del tribunale a Chamartín, alla fine del 1808. L'America spagnola non fu toccata dalla presenza delle truppe francesi, ma sicuramente ne subì anch'essa gli effetti. In quelle vaste regioni i tribunali inquisitoriali rimasero operativi, ma le giunte che vi si impiantarono ebbero ben presto una forte tendenza a esercitare una sovranità che si scontrò con il Sant'Uffizio. Prima del decreto di abolizione del tribunale nel 1813 erano già più che evidenti le tendenze a sopprimere l'istituzione. Non solo le giunte si opponevano ad esso in quanto strumento di fanatismo, ma anche come una delle istituzioni maggiormente legate alla monarchia metropolitana (MEDINA 1987). In quegli anni in America ebbe inizio un processo che condusse all'indipendenza di gran parte dei possedimenti, e in quel contesto, a differenza che in Spagna, la causa del tribunale e ciò che rappresentava non riscosero l'appoggio della gran parte della Chiesa e delle forze più conservatrici. Il processo di indipendenza pose termine a ciò che l'Inquisizione spagnola rappresentava. Dopo la sua abolizione nel 1820, con il ritorno del governo spagnolo, nessuno rivendicò la sua reintroduzione, al contrario di quanto accadde nella 'madrepatria'.

Contrariamente a ciò che ha affermato la letteratura storiografica, la Guerra d'Indipendenza non solo fu una lotta contro un governo di 'intrusi' e un esercito di 'invasori'. Il gruppo noto con il termine spregiativo di *afrancesados* fu la parte più visibile di un ampio settore di collaboratori del regime di Giuseppe Bonaparte, nato con l'abdicazione dei Borboni (JIMÉNEZ MONTESERÍN 1984). Quella del 1808 fu la prima abolizione del tribunale ed ebbe l'appoggio di quel gruppo di funzionari, tra i quali figurava Juan Antonio Llorente, che poté usare gli archivi segreti del Consiglio dell'Inquisizione per scrivere la sua celebre *Memoria histórica sobre la opinión de los españoles ante la Inquisición*, che lesse alla Real Academia de la Historia e fu pubblicata nel 1812. Tra coloro che si autodefinivano 'patrioti', invece, non mancavano i contrasti tra chi voleva ripristinare il tribunale e quanti vi si opponevano. Tutto fu rimandato alle Cortes convocate a Cadice, dove, dopo che fu promulgata la Costituzione (1812), il tribunale inquisitoriale venne abolito (1813). In quell'arco di tempo la propaganda sugli orrori dell'Inquisizione aveva già fatto breccia; un ufficiale del tribunale del Messico, descrivendo il comportamento della folla che assistette alla consegna dell'edificio dell'Inquisizione nel giugno 1813, spiegò che la gente comune era accorsa aspettandosi di vedere «le

prigioni sotterranee, le cantine, le sedie di tortura e gli strumenti di tormento» di cui parlavano i nemici del tribunale. «Tale era l'opinione che si aveva del più giusto e caritatevole dei tribunali e in tali errori avevano sprofondato l'incauto popolo gli empi liberali», esclamava (cit. in MEDINA 1987). Nella lotta di propaganda l'Inquisizione occupò un posto di grande rilievo nel quadro di una crescente polarizzazione. Solo così si può spiegare il comportamento di quanti assaltarono le sedi e distrussero gli archivi inquisitoriali, la traccia della sua 'ignominia', con l'abolizione del 1820.

La Guerra di Indipendenza e i sei anni durante i quali i tribunali furono inattivi comportarono una frattura insanabile, un uragano che devastò il vecchio apparato della monarchia e dell'Inquisizione. Le truppe francesi avevano usato buona parte degli edifici dei tribunali, e la documentazione era stata dispersa o distrutta. In altri casi gli edifici avevano subito danni irreparabili (Zaragoza). Gli effetti della guerra sulle fonti di finanziamento dei distretti non furono minori. Il collasso dell'istituzione e la scomparsa degli strumenti che aveva per imporre la sua autorità aveva permesso la penetrazione di nuove idee che, combinate con le antiche, diedero come risultato un linguaggio politico nuovo. Il successo delle Cortes e la Costituzione di Cadice furono effimeri ma costituirono un punto di riferimento. Quale che fosse il punto di vista assunto, la conclusione alla quale erano giunti insieme i 'patrioti' e il governo 'intruso' era stata l'abolizione del Sant'Uffizio.

Le sconfitte degli eserciti napoleonici e il ritorno di Ferdinando VII nel 1814 portarono con sé l'abolizione della Costituzione di Cadice e la reintroduzione dell'Inquisizione, che rimase in attività fino al pronunciamento di Rafael del Riego a Siviglia agli inizi del 1820, che obbligò il re a giurare sulla Costituzione di Cadice e ad abolire di nuovo il tribunale. Nel 1814 venne nominato inquisitore generale il vescovo di Almería, Francisco Javier Mier y Campillo, riattivando il funzionamento della macchina giudiziaria, ma nulla tornò come prima. Pochi archivi dei tribunali erano operativi; in non pochi casi si era perduta memoria dei procedimenti e delle consuetudini burocratiche, le finanze si trovavano in rosso e si moltiplicarono le lamentele e le petizioni da parte degli inquisitori e degli ufficiali perché fossero pagati i loro salari. I funzionari regi non agivano nemmeno con rispetto, né prestavano la loro collaborazione ai mandati del tribunale (ASTORGANO ABAJO 2005). A differenza di altre epoche i tribunali non recuperarono più il loro posto nella trama istituzionale della monarchia, e lo stesso inquisitore generale e il Consiglio della *Suprema* persero gran parte del peso che avevano avuto prima della guerra.

In America il tribunale di Città del Messico diede inizio a processi contro i più importanti capi dell'insurrezione indipendentista, Miguel Hidalgo e José María Morelos, accentuando sempre di più il carattere squisitamente politico acquisito dal Sant'Uffizio spagnolo in quegli anni. In Spagna le cose non furono molto diverse. Le cause iniziate dai tribunali non avevano più molto a che vedere con la fede e sempre di più con la persecuzione dei sostenitori della Costituzione e delle nuove idee. Gli eretici erano Voltaire, Rousseau e gli enciclopedisti, mentre gli editi sui libri proibiti erano pieni di pubblicazioni che rivendicavano i nuovi ideali e la Costituzione. Nel 1815 l'inquisitore generale promulgò una specie di editto di grazia nel quale si ammettevano alla riconciliazione tutti coloro che entro un certo termine si fossero recati dagli inquisitori, dai commissari o persino dai parroci, previa comunicazione agli inquisitori, per confessare atti eretici compiuti in passato in favore della Costituzione. Non è strano che monsignor Giacomo Giustiniani, nunzio pontificio a Madrid nel 1820, quando fu abolita nuovamente l'Inquisizione, riferì a Roma: «io che ho avuto occasione di conoscere da vicino l'organizzazione e il sistema di questo tribunale di Spagna confesso schiettamente che [...] attualmente si era ridotto a essere una Inquisizione politica dello Stato, ben diversa da quella che avrebbe dovuto essere, in base ai suoi autentici principi e ai fini perseguiti al momento dell'istituzione» (cit. in ALONSO TEJADA 1969). Gli stessi vescovi che tanto risolutamente

avevano difeso il tribunale nei conflitti del passato, nel 1820 quasi non protestarono per la sua nuova abolizione.

Nel 1823 fu abolita la Costituzione, ma il tribunale non venne ricostituito e, nonostante le numerose pressioni e il grande dibattito che si produsse a tale riguardo, il Sant'Uffizio non tornò a esistere. Vennero create le cosiddette *Juntas de Fe*, ma non avevano nulla a che fare con ciò che era stato il Sant'Uffizio. I settori più conservatori chiesero insistentemente la sua ricostituzione, ma la monarchia, in modo volutamente ambiguo, non fece alcun passo per soddisfare tale richiesta. Il governo reale sapeva che per fare ciò era indispensabile la collaborazione del papato, e quest'ultimo non sembrava ben disposto al riguardo. Nemmeno le potenze europee, i cui eserciti erano entrati in Spagna nel 1823 per porre fine all'esperienza liberale e continuavano a dimostrarsi fondamentali per sostenere Ferdinando VII, erano disposte ad ammettere una simile restaurazione. I tempi dell'istituzione inquisitoriale erano definitivamente tramontati e iniziavano quelli dell'Inquisizione spagnola come simbolo politico e religioso. Per quasi tutti la Nazione si trovava in 'decadenza' dopo tempi di splendore ormai lontani nel tempo. Per alcuni ciò era il risultato dell'alleanza tra il Trono e l'Altare, la cui sintesi era stata l'esistenza stessa dell'Inquisizione, per imporre il 'silenzio' agli spagnoli e reprimere ogni afflato di libertà. Per altri la decadenza era il risultato della penetrazione di idee straniere che avevano infettato prima gli intellettuali e i gruppi di governo, per passare poi ai settori della popolazione comune che veniva allontanata dalla tradizione e dal cattolicesimo che il Sant'Uffizio simboleggiava.

Quando nel 1834 le corti del tribunale furono nuovamente abolite, dopo la morte di Ferdinando VII, non si stava cercando di porre fine a qualcosa che già da quattordici anni non esisteva, bensì di seppellire un fantasma ancora vivo, sempre più vivo. Il decreto del 1834 fu, in questo senso, un fallimento, perché lungi dal porre fine all'Inquisizione come simbolo di quella che allora veniva ritenuta la sacra alleanza tra Trono e Altare, la rafforzò e la polemica intorno ad essa si protrasse per tutto il XIX secolo. L'attualità dell'Inquisizione, dopo la sua abolizione, come bandiera ideologica fu peculiare del tribunale spagnolo e non di altri, come il portoghese, che furono aboliti nello stesso periodo. E nella fase finale del tribunale si combinò un insieme di elementi che contribuirono a metterlo al centro delle polemiche da cui si generarono la rivoluzione liberale e le elaborazioni culturali attraverso le quali si costruirono lo Stato nazionale e l'identità spagnola nella memoria storica. Sin dall'inizio del XIX secolo e fino alla transizione democratica che si verificò dopo la morte di Francisco Franco il dibattito intorno all'Inquisizione è stato una parte fondamentale delle polemiche sul fanatismo, sull'«essere» spagnolo, sull'identità del Paese o sui rapporti tra Stato e Chiesa. Un insieme di dibattiti, associati alle periodiche crisi istituzionali, che hanno contribuito prepotentemente a porre le vicende dell'Inquisizione in un'avvenuta polemica storica di ricorrente attualità.

(R. LÓPEZ-VELA)

Vedi anche

Abolizione del tribunale, Spagna; Adriano VI, papa; *Alumbra-dismo*; Aragona; Arce Reinoso, Diego; Arias Montano, Benito; *Beatas*, Spagna; Biblisti, processi ai, Spagna; Bigamia e poligamia, Spagna; Bolle e documenti papali; Cadice, *Cortes* di; Carlo V, imperatore e re di Spagna; Carranza, Bartolomé de; Cartagena de Indias; Castiglia; Cisneros, Francisco Jiménez de; Concilio di Trento; *Conversos*, Spagna; Deza Tavera, Diego; Domenicani, Spagna; Erasmismo, Spagna; Espina, Alonso de; Espinosa, Diego de; Familiari, Spagna; Ferdinando il Cattolico, re di Aragona; Filippo II, re di Spagna; Franchismo; Gesuiti, Spagna; Godoy, Manuel; Grégoire, Henri-Baptiste; Illuminismo, Spagna; Indici dei libri proibiti, Spagna; Inquisitori generali, Spagna; Inquisitori di distretto, Spagna; Isabella la Cattolica, regina di Castiglia; Istruzioni spagnole; Jovellanos, Baltasar Gaspar Melchor María de; Leggenda nera dell'In-

quisizione spagnola; León, Luis de; Letteratura spagnola; Lettere circolari; Lima; *Limpieza de sangre*, Spagna; Llorente, Juan Antonio; Macanaz, Melchor de; Manrique de Lara, Alonso; Messico; *Moriscos*, Spagna; Napoleone I, imperatore; Olavide y Jáuregui, Pablo de; Protestantesimo, Spagna; Quiroga, Gaspar de; *Relaciones de causas*; Rivoluzione francese; Rodríguez Lucero, Diego; Sardegna; Sicilia; Soto, Domingo de; Sotomayor, Antonio de; *Suprema*; Struttura economica; Inquisizione spagnola; Talavera, Hernando de; Teresa d'Ávila, santa; Torquemada, Tomás de; Università, Spagna; Valdés, Fernando de

Bibliografia

ALBERRO 1988, ALONSO TEJADA 1969, ASTORGANO ABAJO 2005, AVILÉS FERNÁNDEZ 1984(b), BAER 1929-1936, BEINART 1983, BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO 2001, BENITO RUANO 1976, CARO BAROJA 1963, CARO BAROJA 1978, CONTRERAS 1982, CONTRERAS-DEDIEU 1993, DE BUJANDA 2000, DEDIEU 1979(a), DEDIEU 1989, DEFOURNEAUX 1963, DOMÍNGUEZ ORTIZ 1955, DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 1979, DUFOUR 1982, ÉGIDO 1984(b), ESCANDELL BONET 1984, GARCÍA CÁRCCEL 1976, GARCÍA CÁRCCEL 1980, GONZÁLEZ NOVALÍN 1968-1971, GREENLEAF 1962, HUERGA 1978-1994, HUERGA CRIADO 1987, HUERGA CRIADO 1994, ILI, JIMÉNEZ MONTESERÍN 1984, LADERO QUESADA 1995, LAPEYRE 1959, LEA 1983-1984, LLORENTE 1980, LÓPEZ BELINCHÓN 2001, LÓPEZ-VELA 1993, LÓPEZ-VELA 1997, MÁRQUEZ 1980, MÁRQUEZ 1980(a), MÁRQUEZ VILLANUEVA 1957, MARTÍNEZ MILLÁN 1993, MARTÍNEZ MILLÁN 2007, MEDINA 1987, MESEGUER FERNÁNDEZ 1984, MESTRE SANCHIS 1984, MONTER 1990, MUÑOZ SEMPERE 2008, NETANYAHU 1995, NIETO 1997, PARDO TOMÁS 1991, PASTORE 2003, PASTORE 2004, PÉREZ VILLANUEVA 1984, PINTO CRESPO 1983, SCHREIBER 1994, SCIUTI RUSSI 2005, SUÁREZ FERNÁNDEZ 1980, SUÁREZ FERNÁNDEZ 1991, TELLECHEA IDÍGORAS 2003-2007, THOMAS 2001, TORRES ARCE 2001, TORRES ARCE 2006

Institor, Henricus v. *Kramer, Heinrich; Malleus maleficarum*

Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum - Per *Instructio* deve intendersi: a) un manoscritto in latino, b) redatto in ambienti romani in forma provvisoria all'incirca nelle due decadi a cavallo tra Cinque e Seicento, c) contenente istruzioni sulle procedure da seguire nei processi di stregoneria, d) che ebbe una circolazione erratica difficile da accertare nelle sedi locali dell'Inquisizione romana in Italia e in Europa, e) stampato in forma abbreviata in italiano nel 1621 nel *Sacro Arsenale* di Eliseo Masini e ancora da Giovanni Tommaso Castaldi nel 1651 e in appendice a una edizione cremone del *Tractatus* del giurista Cesare Carena, nel 1655, f) e infine pubblicato ufficialmente a Roma nel 1657 con *colophon* a timbro della Reverenda Camera Apostolica. Dell'importante documento sorprende in primo luogo che non esista un'edizione critica. Vari studiosi, da Tedeschi a Prosperi, ne segnalano copie manoscritte esistenti in archivi e biblioteche italiane ed europee. Manca inoltre una monografia analitica che, in aggiunta ai difficili accertamenti sulla cronologia e la paternità del testo, sistematizzi e risolva una volta per tutte le attuali incertezze degli studiosi per quel che riguarda la genesi, l'incidenza reale dell'*Instructio* nella prassi giudiziaria dei tribunali del tempo e, non ultimo, l'impatto complessivo esercitato da esso sulla demonologia europea del Seicento.

Paternità e cronologia

I tempi della redazione sono incerti. Secondo gli studi anticipatori di John Tedeschi (*The Roman Inquisition and Witchcraft*, «Revue de l'Histoire des Religions», 200, 1983, pp. 163-188, versione rivista in «Annuario dell'Istituto Storico Italiano per

l'Età Moderna e Contemporanea», 37-38, 1985-1986, pp. 219-241, e ora in TEDESCHI 1991) il primo accenno all'esistenza della *Instructio* risale al 1624, ed è contenuto in una lettera del 9 maggio inviata dal cardinale Garzia Millini al vescovo di Lodi: «Onde a quel che Vostra Signoria scrive intorno alle malefiche, d'ordine di questi miei Signori Illustrissimi devo dirgli, che considerino, e lei et il padre inquisitore, l'incluse Istruzioni, che le mando». Lo stesso Tedeschi, ricostruendo l'iter bibliografico del manoscritto riesce a formulare un'ipotesi sulla paternità del documento. La prima edizione del testo latino, pubblicata a cura di Castaldi (o Gastaldi), fu inclusa dal teologo domenicano nel secondo volume del suo *De potestate angelica* (1651). Castaldi vi chiede ai lettori di «accogliere con benevolenza la "instructio-nem brevissimam, sed nervosam" compilata anni prima da un suo caro amico, esperto di dottrina inquisitoriale e funzionario del Sant'Uffizio romano». Dietro le parole di Castaldi Tedeschi ha proposto di individuare Desiderio Scaglia, teologo domenicano, inquisitore a Pavia, Cremona e Milano, e creato cardinale da Paolo V nel 1621. Oltre agli accenni di Castaldi l'attribuzione di Tedeschi si basa su due ulteriori indizi. In una bio-bibliografia dell'Ordine domenicano, la *Bibliotheca chronologica* di Andrea Rovetta (Bologna, 1691), figura una *Instructionem de modo formandi* dello Scaglia. Il secondo indizio è contenuto in una *Relatione copiosa di tutte le materie spettanti al tribunale del Santo Offitio* stilata da Scaglia, il cui ottavo capitolo somiglia molto all'*Instructio*. Se Scaglia scrisse la *Relatione copiosa*, egli, sostiene Tedeschi, contribuì alla stesura dell'*Instructio*. Non v'è dubbio che l'ipotesi sia 'plausibile', ma si tratta di una congettura, anch'essa non risolvibile senza il ritrovamento di informazioni più cogenti.

Nuova cronologia e paternità

Secondo un'interpretazione recente di Rainer Decker il nucleo centrale del lungo documento «risale probabilmente ad un originale che Giulio Monterenzi redasse tra il 1593 e il 1604» (DECKER 2001). Dottore di Diritto canonico e civile, Monterenzi fu consul-tore e procuratore fiscale del Sant'Uffizio tra il 1591 e il 1603, e successivamente, dal 1610 al 1618, ricoprì la carica di governatore di Roma. Da un decreto della Congregazione del 14 settembre 1628 apprendiamo che nella riunione, alla presenza di Urbano VIII e del segretario cardinale Francesco Barberini, fu disapprovata un'iniziativa dell'inquisitore di Como, che aveva fatto circolare tra i propri vicari un'istruzione «circa modum fabricandi processus circa maleficas illamque imprimi fecisse». Nella solenne seduta fu stabilito che si sarebbe dovuta inviare ai vicari l'istruzione redatta da Monterenzi. Due giorni dopo, il 16 settembre, il cardinale Barberini scrisse anche al padre inquisitore di Lodi, ricordandogli che non mancavano «qui de' simili Instructioni, molto più aggiustate et considerate, come quella che si manderà a V. R.» (cit. in DECKER 2001). L'attribuzione a Monterenzi del ruolo di assembleatore originario delle direttive strategiche maturate all'interno della Congregazione seduce e trova plausibilità nella biografia del prelado. Sotto il profilo cronologico e della paternità del testo l'interpretazione dello studioso tedesco in sostanza tende a sostituirsi ai precedenti studi di Tedeschi. Ma siamo ancora nell'ambito di ipotesi e congetture difficilmente risolvibili in assenza di altre e più circostanziate informazioni.

Il testo: fantasma e circolazione

In effetti le nostre conoscenze al momento sembrano suggerire altro. Chiamata a pronunciarsi su difficili crisi innescate dal panico da streghe, lo stile della Congregazione sembra essere stato a lungo quello di evitare di legarsi le mani con riferimenti a rigidi testi normativi, preferendo al contrario agire con direttive singole, caso per caso. Ad esempio, il cardinale segretario Giulio Antonio Santoro nel 1596 intervenne in un caso di stregoneria diabolica, istruito nel senese, formulando concetti che poi faranno parte dell'*Instructio*. Come scrisse all'inquisitore (la causa era

quella di una certa Faustina da Monte Isi e di Battista da Torrita), «farà diligentia di verificare alcuno corpo delli delitti confessati, il che sarà facile a provare poichè confessano da pochi anni in qua haver portato a quella nefanda congregazione alla noce di Benevento, come dicono, molti putti piccoli, et ivi haverli fatti bollire nella caldara, specificando il padre et la madre di tali figliuoli di maniera che facilmente, esaminando li detti padri et madri, si troverà s'è vero che gli siano stati rubbati li figliuoli o non, e di tutto quello ch'ella haverà ritrovato, ne manderà similmente copia autentica, acio che si possa pigliare più sicura risoluzione. Et perchè da cotal sommario mandato non si vede che contro questa Faustina ci fusse altro inditio che la semplice nominatione fatta da Battista *de gestis in ludo*, V. R. avvertirà che *de gestis in ludo* non si crede a queste streghe contra *alios*, ma solamente contra *se ipsas*, et però alla semplice notificatione non si deve mai procedere quando non vi concorra qualche altro inditio *extra ludum*» (cit. in DI SIMPLICIO 2005: 42-43). È probabile che gli accenni alla verifica del *corpus delicti* e alla denuncia dei complici nel viaggio al sabba (*ludum*) di cui si parla nella lettera fossero già parte di un testo di istruzioni a cui i cardinali inquisitori per ragioni non chiare non intendevano ancora dare diffusione. Ricostruire con qualche precisione i tempi della probabile circolazione di *Instructiones* manoscritte non sembra possibile per la nota scomparsa di molte carte degli archivi dell'Inquisizione romana. Secondo gli studi di Decker, nel 1610 in modo esplicito si parla dell'invio di una *Instructio* nei decreti del Sant'Uffizio in un provvedimento di cui era destinatario l'uditore di Federigo Borromeo, cardinale di Milano, per alcuni casi di stregoneria nelle Alpi retiche; e poi nel 1613 un'altra redazione del documento fu inviata dal cardinale Garzia Millini nelle Fiandre, a Cambrai. L'unica notizia certa di cui disponiamo è dovuta a una frase di Carena, membro del Sant'Uffizio di Cremona, che nel *Tractatus de Officio Sanctissimae Inquisitionis* (1641) riferisce che Masini aveva tradotto l'insero sulla stregoneria da un manoscritto intitolato *Instructio* (TEDESCHI 1991). Ma di quali tribunali inquisitoriali si tratta quando si dice che era stata inviata in varie sedi? E perché il testo non era stato in tutti gli uffici? Dalle corrispondenze che intercorrono tra la Congregazione e le sedi provinciali riscontriamo poche notificazioni precise di invii. Sappiamo ad esempio che la sede bolognese non ne ricevette alcuna copia fino al 1635. Non deriviamo certezze dall'epistolario intercorso tra Roma e la sede senese. Si è detto di un possibile riferimento alle istruzioni nel processo contro Faustina del 1596. Trascorse un paio di decenni, da una lettera del cardinale Millini del 3 ottobre 1626 si può avanzare l'ipotesi che la sede senese avesse ricevuta una copia dell'*Instructio* già da molto tempo. Scriveva infatti Millini al giudice della fede di avere visionato la relazione sui processi contro alcune donne di Pitigliano e di attendere il processo prima di prendere una decisione. «Potrà però V. R. mandarne copia dopo che haverà procurato di verificare i corpi de' delitti, cioè le malattie et morti de' ragazzi *ex maleficio* nel modo ch'ella potrà raccogliere da una copia d'istruzione antica fatta in questo tribunale in simile materia» (BAV, *Barb. Lat.* 6334, c. 280r-v, lettera del 3 ottobre 1626).

'Istruzione antica'

Difficile calcolare il significato della locuzione 'antica' che compare nella lettera. Si rinviava alla lettera inviata a Siena il 28 settembre 1596? Inoltre da come formula le sue disposizioni Millini sembra dare per scontato che l'inquisitore senese fosse già in possesso dell'*Instructio*. Una lettera successiva suscita però una nuova incertezza circa l'effettiva disponibilità locale del testo. Con riferimento a uno spinoso processo di stregoneria condotto a Grosseto dal vicario vescovile nel 1634, e su cui l'inquisitore senese tentava di recuperare la sua giurisdizione, da Roma apprendiamo dell'invio del testo che, tuttavia, avrebbe già dovuto trovarsi a Siena nella sede di San Francesco. Scrive infatti Barberini: «si ritrovano quattro donne, Honesta Boroli, Diamante sua figliuola, Giovanna

Palandran e Penelope di Gervaso, carcerate nella corte vescovale di Grosseto, inquisite e confesse di malefici e stregarie. Ma perché si dubita della verità delle loro confessioni, hanno questi Eminentissimi Mie Signori comandato che si trasportino costà, e che da V. R. si facciano porre in prigione separatamente, sicché non possano intendersela insieme, et si esaminino da lei diligentemente conforme all'istruzione che se le mandarà per il seguente ordinario» (cit. in DI SIMPLICIO 2005: 44). Insomma, i documenti non aiutano a dare risposta alla domanda: testo collettaneo, di Monterenzi o di Scaglia? Sia come sia, in definitiva, migliori tracce per una datazione e per la circolazione dell'*Instructio* non sono state reperite: la questione va considerata dubbia e rimane aperta. E resta anche da approfondire la cronologia e la diffusione fuori d'Italia del testo stampato nel 1657 partendo dalle fondamentali tracce fornite da Tedeschi e da Decker.

Genesi: origini non italiane

Superate alcune iniziali interpretazioni fuorvianti, le ipotesi circa i possibili influssi di documenti non italiani sull'*Instructio* si indirizzano con fondatezza verso una pista che conduce alla *Suprema* spagnola. Tale derivazione della strategia del Sant'Uffizio romano in materia di malefici stregoneschi e di denunce di partecipazione al sabba appare assai probabile, e si verificò verosimilmente attraverso l'influenza esercitata in ambienti romani dagli scritti di due canonisti iberici. Una prima «fonte cui attinsero le autorità romane fu il *De catholicis institutionibus liber*» del vescovo Diego de Simancas (ROMEO 1990: 76), uscito in seconda edizione nel 1569; una seconda le tante riflessioni sull'intera materia riscontrabili negli scritti di Francisco Peña pochi anni dopo. Il punto critico continuava a essere quello della punibilità della partecipazione al sabba: le denunce di complici estorte o non con la tortura dalle presunte streghe dovevano essere ritenute illusorie o reali, e quindi processualmente valide? Verso la fine degli anni Ottanta del XVI secolo dovette maturare una decisione della Congregazione romana, anche se «non ci resta nessuna traccia diretta di quel che successe [...]». Si possono solo avanzare ipotesi su quel che potrebbe essere successo agli inizi del 1588» (ROMEO 1990: 94). Ma come arrivarono Simancas e Peña a elaborare le loro considerazioni dubitative sul maleficio e il sabba, alle cui origini – va tenuto presente – continuava sempre a porsi uno scetticismo antico che risaliva al *Canon Episcopi* e che attraversa l'intera demonologia europea? I pionieristici lavori di Lea lasciavano già intravedere a quali fonti forse attinsero i due canonisti. In seguito allo scoppio di una crisi stregonesca in Navarra nel 1525 e ai pesanti contrasti giurisdizionali insorti con le autorità secolari, la *Suprema* «riunì una congregazione a Granada nel 1526 [...] e chiese il riesame dell'intera materia» (LEA 1983-1984: IV, 212). In dicembre i dieci eminenti consultori dopo un ampio dibattito arrivarono ad accordarsi su di un'importante serie di istruzioni normative, le prime che conosciamo in materia. Seguendo le orme di Lea, altri studi hanno accresciuto le conoscenze sull'importante riunione, sottolineandone il ruolo fondamentale svolto nel centralizzare il controllo della repressione della stregoneria in Spagna. In particolare il punto quattro di quelle antiche 'linee guida' registrava che «nessuno sarà arrestato o condannato soltanto sulla base della confessione di altre streghe» (MONTER 1990: 261). La svalutazione delle prove contro terzi, nelle parole di Santoro, «*de gestis in ludo non si crede a queste streghe contra alios*, ma solamente contra *se ipsas*», proveniva quindi da lontano.

Significato e impatto

Circa l'atteggiamento della Chiesa cattolica in materia di stregoneria l'*Instructio* non introdusse alcuna novità che si discostasse dalle istruzioni particolari di volta in volta impartite per lettera dai cardinali del Sant'Uffizio. Sul piano dottrinale esse confermarono la realtà del sabba e i poteri delle streghe. Sul piano procedurale ribadivano le garanzie tardo cinquecentesche che in effetti

vi rifluirono. Il tema centrale dell'*Instructio* riguardò il maleficio. Il documento raccomandava che i medici verificassero il *corpus delicti* nelle cause dove risultava un danno fisico; proibiva inoltre che si accettassero come valide le accuse contro persone proferite da posseduti nel corso di esorcismi; rivendicava la competenza sulla materia sottraendola definitivamente alle corti secolari. Eccezioni ve ne furono, e la ricerca storica sta cercando di quantificare i conflitti di carattere giurisdizionale conseguenti al fatto che il maleficio era un *crimen* di misto foro. Non è forse un caso che agli inizi degli anni Venti del Seicento, quando il documento forse si era concretizzato in forma definitiva, dai vertici della cristianità provenne una disposizione che apparentemente voleva marciare in senso contrario rispetto all'orientamento clemente del Sant'Uffizio. In effetti riesce ancora difficile per gli studiosi conciliare l'*Instructio* con la costituzione di Gregorio XV *Omni-potentis Dei* (1623) che stabiliva la pena capitale per i malefici mortali anche nei casi di prima colpa, in opposizione netta con la linea della Congregazione. «La decisione papale, che pure non fu applicata, verosimilmente per l'opposizione della Congregazione del Sant'Uffizio, non dovette passare del tutto inosservata» (ROMEO 2002: 86). Insieme alle tesi essenziali dell'*Instructio* essa fu inclusa nella seconda edizione del pratico manuale per inquisitori di Eliseo Masini, il *Sacro Arsenale* (1625 e successive edizioni). «Se conterà in giudizio che alcuna donna sia di tanto e sì grave delitto [di maleficio] rea, dovrà per vigore della nuova Bolla Gregoriana [...] anco per la prima volta rilasciarsi alla corte secolare» (MASINI 1990: 152). Un rovesciamento totale, quindi, che attesta uno scontro politico tra il 'sovrano pontefice' e i suoi ministri? Secondo altre ipotesi (PROSPERI 1996: 406) la durezza dell'intervento pontificio non andrebbe intesa tanto come il segno di un contrasto di Gregorio XV con il Sant'Uffizio, ma come una dimostrazione di severità «per sottrarre i [...] processi stregoneschi ai tribunali statali, non per contrapporsi alla Congregazione» (DEL COL 2006: 590).

(O. DI SIMPLICIO)

Vedi anche

Carena, Cesare; Congregazione del Sant'Uffizio; Masini, Eliseo; Millini, Giovanni Garzia; Masini, Eliseo; Monterenzi, Giulio; Peña, Francisco; Santoro, Giulio Antonio; Scaglia, Desiderio; Simancas, Diego de; Stregoneria, Italia; Stregoneria, Spagna

Bibliografia

DECKER 2001, DECKER 2003, DEL COL 2006, DI SIMPLICIO 2005, HENNINGSEN 1980, LEA 1983-1984, MASINI 1990, MONTER 1990, PROSPERI 1996, ROMEO 1990, ROMEO 2002, TEDESCHI 1991

Interdetto contro Venezia - L'interdetto veneziano del 1606 e del 1607 fu la più rilevante battaglia tra il papato e Venezia riguardante i diritti della Chiesa e dello Stato, e portò delicati problemi giurisdizionali all'attenzione dei religiosi, dei governanti e dei giuristi di tutta Europa, causando anche una limitazione dell'appoggio della Repubblica agli uffici inquisitoriali presenti nello Stato della Serenissima.

Fu una serie di leggi e di azioni del governo veneziano a spingere il papato a fulminare la pena spirituale dell'interdetto. Il 23 maggio del 1602 infatti il Senato di Venezia approvò una norma che limitava severamente il diritto del clero e delle istituzioni ecclesiastiche a intentare cause miranti a riconquistare il possesso delle terre concesse ai laici attraverso i contratti di enfiteusi in base ai quali un monastero o un vescovo cedevano le proprie terre a un laico, di solito per molti anni: con quei contratti il beneficiario ecclesiastico assegnava il diritto di coltivare la terra e di raccoglierne i frutti in cambio di un canone annuo, che poteva essere molto basso. L'effetto pratico della legge del Senato consisteva nel trasferimento della proprietà dalle mani delle istituzioni

ecclesiastiche a quelle degli affittuari, almeno finché pagavano il canone. La legge favorì soprattutto i nobili veneziani, poiché molti di loro avevano preso in enfiteusi ampie proprietà ecclesiastiche. Il 10 gennaio del 1604, inoltre, il Senato decretò che occorreva l'approvazione del governo secolare prima che potesse essere costruita una nuova chiesa nella terraferma veneziana. Successivamente, il 26 marzo del 1605, il Senato approvò anche una legge che limitava decisamente i lasciti testamentari alle istituzioni ecclesiastiche: una misura ideata per impedire alla Chiesa di ampliare la proprietà degli enti religiosi. Un laico poteva trasferire terra a un'istituzione ecclesiastica per il periodo massimo di due anni; ma poi la Chiesa doveva venderla a un laico. Le ultime due leggi, forse, erano orientate a limitare la crescita della Compagnia di Gesù e degli altri Ordini religiosi sorti con la Riforma cattolica, che proprio allora costruivano nuove chiese, confidando di finanziarne l'edificazione con i lasciti testamentari dei laici.

Dal punto di vista del papato la goccia che fece traboccare il vaso venne nel 1605, quando il governo veneziano si rifiutò di consegnare due ecclesiastici accusati di crimini comuni perché fossero processati presso corti ecclesiastiche, secondo la tradizionale pretesa del papato e del diritto canonico che il clero fosse immune dalla giustizia secolare. La disputa sui due religiosi era solo l'ultima di una serie di controversie emerse nel corso dei venti anni precedenti, durante i quali sia i tribunali statali che quelli ecclesiastici rivendicavano il loro diritto di processare i chierici e i laici accusati di alcune specie di reato. Un esempio tipico di quei conflitti fu l'episodio accaduto nel 1593, quando un gruppo di uomini fu denunciato all'Inquisizione veneziana per avere corso nelle strade della città cantando e gridando frasi blasfeme e oscenità. Quando furono arrestati, l'ufficio inquisitoriale richiese che venissero consegnati al tribunale della fede per essere processati, ma il governo li giudicò davanti a una corte secolare. Il problema non verteva sul rischio che i criminali restassero impuniti; anzi, le corti civili in genere erano più severe di quelle inquisitoriali ed ecclesiastiche. Piuttosto, il governo veneziano rivendicava in misura crescente la giurisdizione civile in campi che nel passato erano stati occupati dalle corti ecclesiastiche o in cui le due parti avevano raggiunto accordi che stabilivano i limiti delle due giurisdizioni.

I cambiamenti al vertice del potere, a Roma e a Venezia, facevano presagire che nel caso dei due religiosi nessun compromesso sarebbe stato possibile. Nel maggio del 1605 il Collegio dei cardinali elesse papa Camillo Borghese, con il nome di Paolo V. Canonista per formazione e aspro per temperamento, il nuovo pontefice era intenzionato a difendere a spada tratta le rivendicazioni giurisdizionali della Chiesa. Dopo infruttuose negoziazioni, il 10 dicembre del 1605 Paolo V pubblicò due brevi contenenti la condanna delle leggi che proibivano la costruzione di nuove chiese e impedivano ai laici di lasciare per testamento la loro proprietà alle istituzioni ecclesiastiche. Il papa richiese inoltre che i due religiosi accusati di crimini comuni venissero consegnati alla Chiesa per essere processati presso le corti ecclesiastiche, e minacciò pene spirituali in caso di disobbedienza. Ci fu un considerevole ritardo nella consegna formale dei due brevi. Nel frattempo, il 10 gennaio del 1606, Venezia elesse nuovo doge Leonardo Donà (1536-1612), il fautore più deciso della giurisdizione secolare, che aveva già contrastato il papato in molte precedenti controversie. Guidati da Donà e dai suoi seguaci, che si opponevano a ciò che ritenevano un'ingerenza papale negli affari di Venezia, i capi della Repubblica rifiutarono di piegarsi di fronte alle richieste papali. Di conseguenza, Paolo V scomunicò il Senato veneziano e lanciò un interdetto sulla Repubblica il 17 aprile del 1606. L'interdetto era una pena grave, perché vietava agli ecclesiastici di esercitare quasi tutti i compiti sacerdotali, come celebrare la messa e amministrare i sacramenti. La Repubblica ordinò allora ai religiosi di disobbedire al papato sotto pena di morte. La maggior parte di loro obbedì, forse volontariamente;

altri furono costretti a farlo; alcuni fuggirono, mentre i gesuiti, i cappuccini e i teatini, che si rifiutarono di obbedire, furono espulsi dallo Stato veneziano. Sia il papato che la Repubblica esercitarono pressioni diplomatiche e fecero ostentati preparativi per una guerra che in realtà nessuna delle due parti voleva e che avrebbe solo accresciuto l'influenza della Spagna e della Francia sulla Penisola italiana.

La battaglia intellettuale, invece, fu molto più estesa, e forse ben più gravida di conseguenze per la politica e per il diritto europeo rispetto all'interdetto in sé. Ambedue le parti infatti sostennero la loro causa davanti al tribunale dell'opinione pubblica europea mediante opuscoli a stampa e trattati che ebbero un'ampia diffusione. Paolo Sarpi, nominato da poco consultore teologico del Senato, e altri rappresentanti del clero e della nobiltà di Venezia sostennero la causa della Serenissima. I cardinali Cesare Baronio e Roberto Bellarmino, il gesuita Antonio Possevino e molti altri risposero con le loro scritture difendendo il papato. Il re Giacomo I d'Inghilterra, i gallicani francesi, i gesuiti tedeschi, i teologi ugonotti e gli studiosi di diritto di ogni parte d'Europa presero parte alla discussione; e furono scritti e pubblicati centinaia di opuscoli e di trattati. Il motivo che spiega tanto coinvolgimento fu che analoghi problemi e analoghe controversie potevano riscontrarsi praticamente in tutti gli Stati cattolici e protestanti d'Europa. Molti sovrani e governi, infatti, stavano cercando di ampliare il controllo sui sudditi e sulla Chiesa all'interno dei loro confini; sul versante opposto, i religiosi vedevano minacciati i loro diritti e le loro libertà tradizionali. L'effetto fu che teologi, giuristi e intellettuali si trovarono uniti per discutere questioni giuridiche, politiche, teologiche e ideologiche in quello che si configurò come il primo grande confronto tra la Chiesa e lo Stato nell'epoca seguita alla Riforma. E tutti cercarono argomenti da usare nella controversia e progettarono soluzioni per il futuro.

La Francia, che simpatizzava per Venezia, e la Spagna, alleata del papato, iniziarono tuttavia a esercitare pressioni per chiudere la disputa. E man mano che le minacce di guerra contro la Repubblica crescevano, e la sua attività commerciale iniziava a soffrirne, l'unità del Senato iniziò a incrinarsi. Dall'altro lato, Paolo V ammorbidì anch'egli la sua posizione. Così nel febbraio del 1607 i veneziani accettarono la mediazione di un cardinale francese, e il 21 aprile del 1607 il papa revocò l'interdetto. I veneziani consegnarono i religiosi sott'accusa al re di Francia, ma preservarono le leggi che rivendicavano la giurisdizione secolare sopra il clero, i beni ecclesiastici e la costruzione delle chiese, lasciando però intendere che esse non sarebbero state rigorosamente applicate. I cappuccini e i teatini vennero subito riammessi nello Stato veneziano, ma i gesuiti lo furono solo nel 1657. Nessuna delle due parti ammise di avere sbagliato e ambedue interpretarono l'accordo a modo loro: il problema dei poteri fu lasciato irrisolto. E tuttavia il papato subì una sconfitta, perché aveva fulminato un interdetto e poi l'aveva ritirato senza centrare gran parte dei suoi obiettivi. Sul versante opposto, Venezia sembrava avere vinto, ma la contesa mise in evidenza la sua vulnerabilità: la Serenissima infatti era un piccolo Stato che non poteva più permettersi di alienarsi la simpatia della Francia o della Spagna. La Repubblica avrebbe dovuto procedere in modo più cauto nel futuro. I governi civili di tutta l'Europa, infine, interpretarono il risultato della controversia come un segnale che potevano espandere la giurisdizione civile a spese della Chiesa, e in qualche occasione usarono gli argomenti addotti da Sarpi e da altri sostenitori di Venezia.

L'interdetto finì per indebolire anche l'Inquisizione veneziana, sebbene tale processo fosse iniziato già prima. Nel decennio precedente il governo veneziano aveva tentato di riportare l'Inquisizione della città lagunare e gli uffici presenti nei domini della terraferma sotto un più stretto controllo delle magistrature civili e aveva preteso che i mandati di arresto venissero stilati dagli assistenti laici del Sant'Uffizio, che dovevano partecipare a tutte le sedute dei tribunali. Inoltre come assistenti il governo nominava

sempre più spesso figure di nobili con indirizzi fortemente antipapali. Durante l'interdetto l'Inquisizione di Venezia smise di fatto di funzionare. La partecipazione inquisitoriale alla censura preventiva fu ridotta e spesso ignorata, anche se in conformità a una legge del 1569, il giudice della fede di Venezia o un suo designato, più due lettori nominati dal governo, dovevano leggere e approvare insieme tutti i libri destinati a essere pubblicati nella città. Durante l'interdetto tale procedura continuò a funzionare nei riguardi dei titoli non controversi. Ma quando gli opuscoli antipapali erano pronti per la stampa, alcuni «reverendi teologi» (i «sette teologi») sostituivano il lettore inquisitoriale. I «sette teologi» erano Sarpi e i chierici suoi amici autori di *pamphlets* antipapali, i quali godevano del sottile piacere di censurare i libri dei loro rivali. Il controllo inquisitoriale sull'editoria cittadina crollò; di conseguenza, i librai veneziani importarono con facilità opere antipapali stampate Oltrealpe, libri protestanti e trattati giuridici con argomenti che Sarpi e altri potevano impiegare nel conflitto con Roma. Infine, non sembra che durante l'interdetto l'Inquisizione veneziana abbia perseguito i sospetti di eresia, anche se l'ambasciatore olandese e quello inglese, Henry Wotton, proteggevano i ministri protestanti che svolgevano servizi di culto nelle loro residenze e distribuivano libri evangelici nella città.

Il controllo inquisitoriale sui testi importati non fu ripristinato per parecchi anni anche dopo la revoca dell'interdetto. Di conseguenza, libri proibiti continuarono ad entrare dentro i confini della Repubblica. Per quasi dieci anni ancora il papato avrebbe lamentato che il sistema di censura preventiva fosse troppo indulgente. Ciò consentì che venissero pubblicati testi contenenti gravi errori religiosi, poiché i lettori nominati dal governo ignoravano le obiezioni avanzate dal revisore scelto dall'inquisitore. Negli anni Trenta del Seicento i tipografi veneziani erano in grado di stampare libri vietati dall'Indice dei libri proibiti e altre opere che non potevano essere pubblicate prima dell'interdetto. Né la Serenissima permise più al Sant'Uffizio di Venezia di promulgare le nuove proibizioni emanate dalla Congregazione dell'Indice. Gli uffici inquisitoriali presenti nello Stato veneziano non riconquistarono mai l'autorità di cui avevano goduto prima dell'interdetto. A lungo andare dunque l'interdetto veneziano e il dibattito che aveva innescato a livello europeo portarono al rafforzamento della giurisdizione civile a spese di quella ecclesiastica, a Venezia come altrove.

(P.F. GRENDLER)

Vedi anche

Assistenti laici; Baronio, Cesare; Paolo V, papa; Possevino, Antonio; Roberto Bellarmino, santo; Sarpi, Paolo; Stampatori; Venezia

Bibliografia

BENZONI 1970, BOUWSMA 1968, CORNET 1859, COZZI 1958, COZZI 1995, DE MAGISTRIS 1941, FRAJESE 1994, GRENDLER 1977, SAVIO 1955

Isabella la Cattolica, regina di Castiglia - È difficile trovare nella documentazione privata della Regina Cattolica un pronunciamento concreto sulla necessità di istituire l'Inquisizione nei regni peninsulari, né una spiegazione delle ragioni che avrebbero potuto giustificare tale decisione. Gli storici hanno affrontato la questione a partire da indizi indiretti: sulla base delle testimonianze di coloro che fecero parte del suo *entourage* e cercando di spiegare il comportamento della regina a partire dalla prospettiva generale del suo programma politico riformatore. Sembra esserci un accordo sul fatto che la fondazione dell'Inquisizione fu una decisione che i due sovrani, Isabella e il marito Ferdinando d'Aragona, presero di comune accordo, coscienti per di più del fatto che in tal modo acquisivano uno strumento di vitale importanza

per il consolidamento della monarchia. Il soggiorno della corte a Siviglia nell'autunno del 1477 fu determinante nella percezione della gravità del problema dei *conversos* giudaizzanti che per i sovrani era strettamente legato alla protezione loro concessa da parte di una aristocrazia riottosa e al malgoverno delle città andaluse. Risulta logico pensare, quindi, che le misure che gradualmente i re andarono applicando per ristabilire la giustizia nel biennio 1477-1478 furono seguite da altre il cui scopo fu quello di isolare gli ebrei e di vigilare sul gruppo *converso*, cercando in tal modo di ottenere un più generale controllo delle grandi municipalità andaluse.

Dalle sue stanze dell'Alcázar reale Isabella, che era arrivata a Siviglia prima del suo sposo, dispose molto presto di informazioni e contatti che le permisero di farsi un'idea precisa delle pratiche giudaizzanti dei falsi *conversos* e della tensione sociale che queste dimostrazioni pubbliche generavano a Siviglia. La relazione del domenicano *fray* Alonso de Ojeda poté influire nell'idea che sarebbe forse stato opportuno correggere la politica che la regina aveva attuato nei primi anni del suo governo e che aveva in qualche modo rimandato la sensazione di una impunità dei *conversos* nella pratica del loro culto e delle loro tradizioni, esacerbando di conseguenza l'avversione dei *cristianos viejos*. Le conversazioni, quello stesso anno, con il nunzio Niccolò Franco, che la sensibilizzarono circa il pericolo di mantenere nel regno comunità ebraiche e musulmane, confermarono nella regina la convinzione che era necessario prendere decisioni per attenuare l'audacia degli uni e l'acrimonia degli altri, preservando allo stesso tempo l'integrità fisica e patrimoniale dei *conversos* sinceri.

I primi passi erano stati compiuti nelle Cortes di Madrigal (1476), che stabilirono misure destinate a evitare la convivenza e il commercio tra cristiani ed ebrei, confinando questi ultimi in quartieri differenziati e limitando seriamente la loro libertà di movimento e di azione. Con tale misura si tentava soprattutto di evitare la comunicazione della comunità ebraica con i *conversos*, seme che fomentava, a giudizio di molti, il cripto-giudaismo. La decisione non diede i risultati sperati in quanto non era facile separare comunità legate da vincoli familiari e professionali, senza contare che molti di coloro che si dichiaravano *conversos* continuavano a praticare usi e riti ebraici sebbene avessero abbracciato la fede cristiana. Molto presto si fece dunque strada l'idea che insieme con le misure precedenti sarebbe stato necessario prenderne altre volte alla ricerca e al castigo delle pratiche dei *conversos* sui quali ricadeva il sospetto di «eretica pravità».

Era questa l'intima convinzione della stessa regina? Le opinioni dei religiosi, dei consiglieri e dei cronisti del suo *entourage* inducono a pensare che Isabella prese posizione nei confronti di un'opinione che andò identificando ampi settori dei *conversos* delle città con l'apostasia celata, una malattia che poneva a sua volta in evidenza la debolezza del regno. Le radici dell'antimarranesimo erano antiche ma si erano manifestate con singolare virulenza nei tumulti toletani del regno di Enrico IV e, più di recente, negli eventi di Córdoba del 1472. L'impatto del *Fortalitium fidei* (1460) di Alonso de Espina si fece sentire negli ambienti cortigiani resuscitando l'antica prevenzione contro il *Talmud*, libro ispirato dal demonio che pervertiva il senso dell'Antico Testamento e si prendeva gioco di Gesù Cristo. Di fronte a questo antiggiudaismo militante altri consiglieri vicini alla regina, tra i quali figuravano *conversos* sinceri, avanzarono opinioni moderate che vedevano nella catechesi progressiva la soluzione al problema dei giudaizzanti. Ramon Llull aveva difeso questa opzione pastorale già nel Concilio di Vienne (1311) e la regina poté condividere alcuni punti della dottrina di Llull, che conosceva attraverso le opere del filosofo catalano presenti nella sua biblioteca.

C'era poi la vicinanza e l'influsso che esercitava su di lei il suo confessore, il geronimiano Hernando de Talavera, che sarebbe diventato primo arcivescovo della Granada conquistata. Di origine *converso*, Talavera aveva esplicitato le sue posizioni moderate, vol-

te a difendere i convertiti sinceri da ogni accusa e sospetto, nella *Católica impugnación*. È probabile che la regina, che aveva promosso l'attribuzione dell'incarico di pastore a Talavera, condividesse tali convinzioni che si tradussero presto nelle misure politiche rivolte a proteggere i veri *conversos* e a perseguire coloro che giudaizzavano; questi ultimi, a loro volta, rimanevano – come abbiamo visto – separati dalla già indebolita comunità ebraica.

La nomina, agli inizi del 1478, di una commissione per esaminare i costumi dei *conversos* sivigliani, formata dal cardinale Pedro González de Mendoza (rappresentato dal vescovo di Cadice), da Diego de Merlo e da *fray* Alonso de Ojeda sembra indicare che la regina desiderava comprovare la gravità delle pratiche giudaizzanti prima di adottare una soluzione definitiva. Ma ciò non le fece abbandonare l'idea di istituire l'Inquisizione in Castiglia. Come chiosò il cronista Hernando de Pulgar, Isabella avrebbe messo l'onore di Dio prima di qualsiasi altro interesse: «Diceva che, qualsiasi interesse posposto, desiderava mondare dalle sue terre quel peccato dell'eresia, perché intendeva che quello era servizio di Dio ed il suo». Come è noto, si optò per una soluzione di tipo misto, un'Inquisizione che dipendeva dalla Corona ma che riceveva legittimità giuridica dalla Sede Apostolica, chiedendo che i papi concedessero facoltà agli inquisitori nominati dal re, come sarebbe accaduto successivamente con la riforma degli Ordini religiosi. In questo senso fu avanzata una richiesta a papa Sisto IV, il quale emise la bolla *Exigit sincerae devotionis*, che entrò in vigore il 1 novembre 1478.

La storiografia più tradizionale vorrebbe Isabella piuttosto defilata rispetto al marito Ferdinando nella scelta di istituire il tribunale. In realtà il lungo conflitto con Roma che seguì alla nascita dell'Inquisizione spagnola e i primi scontri giurisdizionali dimostrano invece che Isabella aveva un'idea piuttosto precisa del funzionamento e dell'utilità strumentale della nuova Inquisizione e di quali tra i privilegi ottenuti dalla Sede Apostolica non dovevano in alcun modo essere toccati (PASTORE 2003). Nel corso del suo mandato, che si protrasse fino al 1498, Isabella sostenne sempre le misure e le iniziative di Tomás de Torquemada, primo inquisitore generale del regno, volte all'insediamento del tribunale (*Instrucciones* di Siviglia del 1484 e 1485, di Valladolid del 1488 e di Ávila del 1498), e lo dotò al contempo dei mezzi necessari per il sostentamento dell'istituzione. La regina fornì rendite più sicure e stabilizzò le cariche con la concessione di benefici ecclesiastici. Tale impulso economico permise di creare nove tribunali in Castiglia e quattro in Aragona, oltre al Consiglio dell'Inquisizione, che iniziò i suoi lavori nel 1484. Quanto alla carica di inquisitore generale, la nomina era irrevocabile e sulla carta restavano fuori della sua giurisdizione solo i vescovi e gli abati, che conservarono la facoltà di essere giudicati direttamente da Roma. Torquemada godette di tali privilegi fino alla scadenza del suo mandato, nel 1498, anche se dal 1494 dovette condividere le sue decisioni con altri quattro vescovi.

L'insediamento di nove tribunali, lungi dall'allontanare i veri *conversos* dai giudaizzanti, ragione principale nella decisione presa dai sovrani, esacerbò l'odio popolare contro tutti loro e fomentò accuse infondate contro molti innocenti. I processi di Guadalupe, Medina del Campo e Segovia mettono in evidenza i difetti e gli sconfinamenti del nuovo strumento politico che, da subito, suscitò diffidenze e proteste. È fuori di dubbio che la regina Isabella ebbe conoscenza degli abusi del nuovo organismo, ma fece poco per correggere il suo funzionamento. Hernando del Pulgar, illustre *converso* e cronista reale, in una lettera indirizzata al cardinale Mendoza, si chiese se la regina non fosse mal consigliata in materia religiosa, sebbene nelle sue cronache ufficiali finisse per giustificare senza troppa convinzione l'azione dei sovrani che metteva l'onore di Dio davanti a qualsiasi altro interesse. Anche un altro cronista, Alonso de Palencia, insiste sulla stessa idea, mettendo in evidenza che «Don Fernando e Donna Isabella anteposero a qualsiasi inconveniente lo sradicare da quelle genti andaluse la moltitudine

dei giudaizzanti, in modo che quegli uomini infetti dall'errore tornassero al cammino della salvezza eterna per mezzo di una vera riconciliazione o perissero nelle fiamme se si mantenevano pertinaci» (*Guerra de Granada*, l. 4). Non credo dunque che si possa dubitare dell'onestà della regina, che agiva conformemente a ciò che le dettava la coscienza, cercando di assicurare la coesione del regno, identificata con l'uniformità della fede. Furono le ragioni di fede, più che i pregiudizi razziali, a stare alla base della decisione dei sovrani. Né le bolle di fondazione, né gli scritti programmatici lasciano intravedere argomenti razzisti, il che non vuole dire che non esistesse una corrente antisemita in certi settori dei *cristianos viejos*, fattore che un settore della storiografia ebraica, con Netanyahu in testa, ha posto al centro del suo modello interpretativo (NETANYAHU 1995).

Rimane poi un enigma il fatto che, per quanto la loro politica religiosa andasse in tutt'altra direzione, Isabella e Ferdinando si circondarono di *conversos*, che stimavano e proteggevano. Ma la simpatia personale per i *conversos* da parte della corte non impedì evidentemente un disegno politico di più ampia portata. In questo senso i sovrani non esitarono ad appoggiare e ad autorizzare le iniziative dei tribunali provinciali, anteponendo l'efficienza politica al suo costo sociale e umano, pur coscienti che in alcune occasioni si erano verificati errori e ingiustizie.

(J.J. GARCÍA BERNAL)

Vedi anche

Castiglia; Concilio di Vienne; *Conversos*, Spagna; Espina, Alonso de; Ferdinando il Cattolico, re di Aragona; Inquisizione spagnola; Istruzioni spagnole; Llull, Ramon; Lucena, Juan de; Sisto IV, papa; Talavera, Hernando de; *Talmud*; Torquemada, Tomás de

Bibliografia

AZCONA 1986, LISS 1992, LÓPEZ-VELA 1990(a), NETANYAHU 1995, PASTORE 2003, PASTORE 2004, PÉREZ VILLANUEVA 1980, PÉREZ VILLANUEVA-ESCANDELL BONET 1984-2000, «REVISTA DE LA INQUISICIÓN» 1998, SUÁREZ FERNÁNDEZ 2004, TALAVERA 1961

Isenbiehl, Johann Lorenz - Teologo ed esegeta, nato il 20 dicembre 1744 a Heiligenstadt (Eichsfeld, vescovato di Mainz) e morto il 26 dicembre 1818 a Rheingau. Dopo la scuola presso i gesuiti ad Heiligenstadt, Isenbiehl studiò Filosofia e Teologia a Mainz. Tra i suoi insegnanti ci furono i gesuiti Paul Opfermann (1725-1793), Ignaz Kreussler (1738-1780) e Anton Vogt (1727-1784). Nel 1769 Isenbiehl fu ordinato sacerdote e inviato come missionario a Göttingen. Nella locale università, allora la più moderna e importante tra quelle tedesche, Isenbiehl si dovette preparare, secondo il desiderio dell'arcivescovo di Mainz Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim (1763-1774), all'assunzione di un incarico di professore di Teologia nella diocesi di von Breidbach-Bürresheim. Per quattro anni, sotto la guida del famoso orientista Johann David Michaelis (1717-1791), Isenbiehl si dedicò alle lingue orientali e all'esegesi. Durante la permanenza a Göttingen redasse le *Beobachtungen von dem Gebrauche des syrischen puncti diacritici bei den Verbis* (1773). In seguito alla soppressione dell'Ordine dei gesuiti, nell'ottobre del 1773 tornò a Mainz e assunse l'incarico di professore di esegesi e lingue orientali. Nel 1774 pubblicò una *Chrestomathia patristica graeca*, nel 1777 un *Corpus decisionum dogmaticarum Ecclesiae Catholicae* di quasi cinquecentoquaranta pagine.

Isenbiehl suscitò scandalo nel 1774 con una interpretazione del Vangelo di Marco e Matteo, alla base della quale non c'era la Vulgata, ma il testo greco. Soprattutto la sua esegesi di Isaia 7, 14 venne denunciata all'arcivescovo. All'inizio del 1774 Isenbiehl raccolse centoquaranta *Theses aus dem Evangelium des H. Matheus, nebst einer Vorrede*, da un lato per addottorarsi in Teologia, dall'altro per giustificarsi pubblicamente contro i suoi accusatori. Gli oppositori di Isenbiehl nella facoltà impedirono il procedimento di

dottorato e ottennero che le tesi non avessero il permesso di pubblicazione per via di un sospetto di deismo. Dopo la morte dell'arcivescovo von Breidbach-Bürresheim e sulla scia di un'ondata di restaurazione a Mainz, Isenbiehl venne posto agli arresti domiciliari per due anni per dedicarsi «alla interpretazione ortodossa delle Sacre Scritture». Egli impiegò quel tempo per l'ambizioso progetto di una concordanza latina della Vulgata secondo il modello che Abraham Trommius (1633-1719), all'inizio del XVIII secolo, aveva presentato con la Bibbia dei Settanta. Nel marzo del 1776 era giunto al secondo libro delle Cronache. Il manoscritto, terminato nel 1778, non ci è tuttavia pervenuto. Nel 1777 Isenbiehl ottenne nuovamente un insegnamento, non più come esegeta all'Università di Mainz, ma come professore di lingua greca nelle scuole cittadine, con l'obbligo di evitare ogni riferimento alla Bibbia nelle sue lezioni.

Alcune delle centoquaranta tesi sul Vangelo di Matteo furono anticipate da una prima trattazione del problema. Questa indagine preliminare apparve all'inizio del 1778 sotto il titolo di *Neuer Versuch über die Weissagung vom Emmanuel*. Punto di partenza della critica di Isenbiehl alla consueta interpretazione messianica del testo di Isaia era il fatto che esso, nell'interpretazione tradizionale, era letto come una prefigurazione del cristianesimo, come testimonianza fondamentale della verità della religione cristiana contro giudei e atei perché in Cristo si era realizzata la promessa di Dio, e come prova della verginità di Maria. Attraverso Isaia, Isenbiehl mise in dubbio il carattere messianico delle parole che nel Vangelo di Matteo (1, 23) si riferivano alla nascita di Cristo. Le parole del profeta («Ecce virgo concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel») non andavano interpretate né letteralmente, né allegoricamente in senso cristologico o mariano, ma solo in funzione del contesto in cui esse erano inserite. La posta in gioco era molto alta: si trattava della ricezione del metodo storico-critico all'interno dell'esegesi cattolica e della sua rilevanza per la teologia; della possibilità di una esegesi veterotestamentaria autonoma; del rifiuto dell'interpretazione allegorica e messianica della Bibbia a favore del senso letterale; del ruolo e valore dei padri della Chiesa per la tradizione ecclesiastica; dello svincolamento dell'esegesi dalla stretta dogmatico-magisteriale; della portata di uno degli argomenti classici dell'apologetica cristiana (l'adempimento della promessa di Dio in Cristo) e non da ultimo della prova scritturale della verginità di Maria. Isenbiehl scatenò uno dei più grandi scandali teologici del XVIII secolo. Se per alcuni egli era il (neo-)fondatore di un'esegesi storico-critica, dagli altri fu considerato deista, sociniano ed eretico. Molti vescovi tedeschi, e lo stesso consigliere della corte imperiale di Vienna, proibirono la sua opera. Isenbiehl fu arrestato.

Tra l'aprile e il giugno 1778 Roma ottenne da più parti informazioni e materiale sulla causa. Da Mainz vennero inviate notizie direttamente al papa. Attraverso il commissario apostolico per i libri a Francoforte furono trasmesse notizie da Colonia. Dal delegato di Mainz a Vienna il materiale fu trasmesso a Roma passando per il nunzio di Vienna, Giuseppe Garampi (1725-1792). Il vescovo di Speier, August conte di Limburg-Styrum (1721-1797), per mezzo del suo agente inviò pareri a Roma e più tardi fu zelante informatore del nunzio di Colonia. Le sue relazioni furono completate e corrette grazie alle informazioni del suo vescovo ausiliario Andreas Seelmann (1732-1789), favorevole a Isenbiehl. Il Sant'Uffizio ebbe bisogno di un anno e mezzo per formulare la condanna. Giuseppe Antonio Martinelli (1717-1788), Michele di Pietro (1747-1821) e Tommaso Vincenzo Pani (ca. 1735-1817) produssero voluminosi consulti. Mai prima di allora – e raramente in seguito – teologia e magistero si occuparono in maniera così intensa e controversa di *Is* 7, 14 sgg. e di *Mt* 1, 22 sgg. Una prima riunione di consultori della Congregazione ebbe luogo il 22 giugno 1778, una seconda il 6 marzo 1779. I cardinali discussero il caso Isenbiehl il 18 marzo 1779, il 12 e il 29 agosto 1779. Il 20 settembre 1779 Pio VI condannò il *Neuer Versuch* attraverso un breve.

In caso di trasgressioni al divieto di lettura da parte di ecclesiastici aveva luogo in modo automatico la sospensione *a divinis*, in caso di laici una scomunica *latae sententiae*; l'assoluzione era riservata al papa. Fu proposto anche di escludere la lettura del libro di Isenbiehl dalle regolari licenze di lettura (ACDF, S. O., St. St., N 5-r). Attraverso questo espediente si pensava di corroborare gli effetti della condanna, poiché le eccezioni al divieto di leggere libri proibiti venivano inserite in tutti i formulari che la Congregazione *De Propaganda Fide* stampava e «inviava ai vescovi in Germania, Francia, Polonia e altri Paesi». Esse venivano inoltre inserite nelle licenze di lettura che la Congregazione dell'Indice concedeva. Con simili prese di posizione il caso Isenbiehl trovò nuova linfa. Del resto, il confronto del breve di divieto con altri analoghi mostra significative differenze. In modo insolito vi veniva dato rilievo alla condanna da parte dei teologi, alla funzione di salvaguardia dell'Inquisizione e all'impegno personale del papa nella faccenda.

Nella premessa al *Neuer Versuch* Isenbiehl aveva segnalato la sua disponibilità a ritrattare particolari tesi o anche l'intero scritto, qualora i suoi argomenti fossero stati confutati. E nel Natale del 1779, tre mesi dopo la condanna di Roma, Isenbiehl sottoscrisse la ritrattazione, fu scarcerato il 30 dicembre, venne posto agli arresti domiciliari e confinato nel convento di Amöneburg. Nel 1780 vi ottenne un canonicato e tra il luglio e l'ottobre dello stesso anno fece vendere i suoi libri a studenti e professori, visto che gli era stata tolta ogni speranza di un rientro nella comunità degli studiosi. I progetti successivi di chiamarlo alle Università di Freiburg e Breslau naufragarono.

(D. BURKARD)

Vedi anche
Bibbia; Congregazione dell'Indice

Bibliografia
BURKARD 2002, BURKARD 2007(a), JUNG 2002

Islam - Sin dall'VIII secolo, l'Islam era stato oggetto di una certa attenzione da parte dei teologi cristiani. Giovanni Damasceno († 749) aveva collocato la nuova religione tra le eresie, fornendo un modello interpretativo che avrebbe avuto una grande fortuna nei secoli successivi. Altri attacchi più circostanziati erano giunti nel IX secolo dalla Spagna mozaraba; ma fu attorno alla metà del XII secolo, con l'opera patrocinata dal cluniacense Pietro il Venerabile, che si definì il più importante insieme di conoscenze sull'Islam: il cosiddetto *Corpus Toletanum* avrebbe costituito a lungo il compendio dello scibile latino riguardo alla dottrina musulmana, comprendendo, oltre a una traduzione del Corano, una genealogia di Maometto, una lettera apologetica cristiana e anche il famoso *Libro della scala*, che alcuni studiosi hanno collocato tra le fonti della *Divina Commedia*. Nei secoli successivi la produzione di nuovi testi sulla religione islamica si dovette soprattutto all'impegno missionario degli Ordini mendicanti, che si addentrarono con strumenti più sofisticati nella lingua e nella fede dei musulmani. Tra questi, in Spagna, opere come il *Pugio fidei* di Ramon Martí († 1261) o il *Libre de Gentil* di Ramon Llull († 1316); oppure, in Italia, il *Contra legem Saracenorum* di Rinaldo da Montecroce († 1320), che avrebbe costituito una delle opere di riferimento nelle successive polemiche contro l'Islam.

I primi concreti segnali di un'attenzione inquisitoriale nei confronti dell'Islam datano alla fine del XV secolo, legandosi all'espansione ottomana nel Mediterraneo, oltre che alla repressione spagnola nei confronti dei convertiti ebrei e musulmani. Vi era infine l'idea di un pericolo più diffuso e, per molti versi, meno evidente: il legame tra le idee religiose islamiche e la Riforma. Fu proprio questo che costituì, sin da subito, una delle principali preoccupazioni inquisitoriali. In Veneto, attorno alla metà del secolo XV, furono accertati i rapporti tra Andrea Arrivabene, autore di una versione

italiana del Corano, e un gruppo eretico vicino alle idee valdesi. In realtà, vi era consapevolezza della vicinanza di certe posizioni protestanti con alcuni dei fondamenti religiosi islamici, come nel caso, riportato da Delio Cantimori, del milanese Scipione Cremona, che nel 1580 confessò spontaneamente di «auer detto quelle parole che dicono gli turchi contro la fede nostra cioè che Dio è statto, è et sarà sempre Iddio, et che non vi è altro Messia, et che non vi è la Trinità, et che non vi è altro apostolo di Dio che Maumeto, et che gli giudei non hanno crucifixo Christo figliol di Dio ma un homo puro in cambio suo» (CANTIMORI 1975: 36).

Per la Spagna vi era poi il problema dei tanti musulmani rimasti in territorio iberico dopo la conquista di Granada e successivamente convertiti con la forza al cristianesimo (*moriscos*). E se tra i gruppi ereticali, valdesi o anabattisti, poteva ritrovarsi la consapevolezza di una qualche vicinanza dottrinale con generiche idee musulmane, lo stesso avveniva, al contrario, tra i *moriscos* che, parvero aver mostrato, talvolta, un certo interesse per le posizioni della Riforma. Un certo Muhammad Alguazil notava ad esempio come luterani e musulmani affermassero allo stesso modo l'impotenza dell'uomo davanti alla trascendenza di Dio. Vi erano poi analoghe critiche alla chiesa di Roma e agli abusi del clero, come si ritrovavano nelle opere di Cipriano de Valera, *Tratado del Papa* (1588) e *Tratado de la misa* (1599), riprese a loro volta, quasi letteralmente, da autori *moriscos*, come ha mostrato Louis Cardaillac. Al di là di questo, l'Inquisizione nei confronti dei *moriscos* si mosse sostanzialmente con le stesse preoccupazioni che valevano già per gli altri nuovi cristiani di origine ebraica. Tra le inevitabili conseguenze vi fu un aumentato interesse nei confronti delle pratiche islamiche, le cui tracce più o meno nascoste divennero oggetti di indagine. I costumi che i *moriscos* cercavano di mantenere anche dopo la conversione al cristianesimo erano in particolare le prescrizioni alimentari, come il non mangiar maiale e il seguire la macellazione rituale della carne (per questo un certo Gabriel Madrono, sorpreso mentre stava per sgozzare una pecora in campagna, finì nelle prigioni dell'Inquisizione). Meno generale, a quanto risulta, era invece l'astensione dal vino, se è vero che parecchi editti regi condannarono il reato di ubriachezza, molto diffuso tra i *moriscos*. Inoltre vi erano le vere e proprie pratiche religiose islamiche, o almeno quelle compatibili con la loro nuova situazione. La pratica della preghiera, la *zala* (dall'arabo *salât*), soprattutto, osservata ogniqualvolta fosse possibile: per strada, in carcere o, come nella città Hornachos, quando i cristiani si recavano a messa.

Nei decenni a cavallo tra i secoli XVI e XVII l'attività dell'Inquisizione contro i *moriscos* si intensificò notevolmente: i musulmani convertiti continuavano, infatti, a suscitare sospetti, per i loro visibili legami organizzativi, per le loro invisibili – e per lo più immaginate – trame che li vedevano protagonisti di complotti politici mediterranei, che li avrebbero voluti congiurare assieme a francesi e turchi. Ma se notevole fu il numero dei *moriscos*, altrettanto considerevole e di lunga durata fu il fenomeno dei cristiani passati all'Islam, o a seguito di un periodo di schiavitù in terre ottomane o per libera scelta, per evitare problemi giudiziari o per l'attrazione che la religione o il mondo ottomano esercitavano. L'attività inquisitoriale tra Cinque e Seicento (ma il fenomeno si prolungherà per tutto il Settecento) ci dà, di fatto la misura di una dimensione mediterranea del fenomeno: in Spagna e nell'Italia continentale, ma anche in Sicilia e in Sardegna, numerosi furono infatti i rinnegati processati per apostasia. Dai verbali dei loro processi emerge l'immagine di un Islam popolare e spesso ingenuo, ma in grado di esercitare per secoli una notevole forza d'attrazione.

(A. VANOLI)

Vedi anche

Africa; Aragona, età moderna; Arrivabene, Andrea; Averroismo; Corano; Daimiel, *moriscos* di; Goa; Granada; Inquisizione del Mare; Inquisizione portoghese; Inquisizione romana; Inquisizione spagnola; Lamine di Granada; Llull, Ramon; *Moriscos*, Spagna;

Mouriscos, Portogallo; *Reduzidos*, Portogallo; Rinnegati, Italia; Rinnegati, Portogallo; Rinnegati, Spagna

Bibliografia

BARRIOS AGUILERA 2000, BENNASSAR-BENNASSAR 1989, CANTIMORI 1975, CARDAILLAC 1977, DANIEL 1966, DE FREDE 1967, PASTORE 2003, ROSTAGNO 1983, SCARAFFIA 1993, TEDESCHI 1991, VANOLI 2006

Istruzioni spagnole - Le istruzioni sono le disposizioni legali che regolavano il funzionamento interno dell'Inquisizione, le norme procedurali e lo svolgimento delle cause nei suoi tribunali di distretto. Nei primi anni l'Inquisizione iberica funzionò in modo incerto, adattandosi alle norme vigenti delle Inquisizioni di Aragona e di Linguadoca, che esistevano sin dal XIII secolo. Promulgate dai papi e dai Concili, tali norme erano state raccolte in manuali per inquisitori che servivano da guida per i giudici delle fede che dovevano lottare contro l'eresia. Ancora nella seconda metà del XVI secolo il testo di Nicolau Eymerich costituiva l'opera di riferimento. Da tale eredità medievale proviene la scelta procedurale, simile a quella della giustizia civile e basata sul protagonismo del giudice, che non era solo un mediatore tra accusatore ed accusato ma investigatore e giudice d'accusa secondo le norme dell'inquisizione *ex officio*. Tale procedura fu adottata anche nel nuovo tribunale della fede sin dai tempi di Tomás de Torquemada.

Le istruzioni corrisposero al bisogno di regolare minuziosamente i compiti del giudice e degli altri funzionari inquisitoriali che intervenivano nel processo. La decisione di Sisto IV per cui i beni confiscati agli eretici in Spagna dovevano essere incamerati dal Fisco reale e non dalla Chiesa, come sarebbe stato logico trattandosi di un delitto di fede, costrinse a regolare tutto ciò che riguardava l'incameramento dei patrimoni, un tema ricorrente in quasi tutte le istruzioni. La mancanza di precise disposizioni in tema di diritti degli accusati provocò considerevoli abusi; una situazione che si cercò di risolvere con una serie di regolamenti comuni a tutti i tribunali di distretto perché si evitassero le difformità nell'applicazione delle norme e si agisse secondo diritto. Per quanto le istruzioni si presentassero come un insieme di regole, ciò non evitò al tribunale di suscitare grande avversione nelle terre della Corona di Aragona, dove l'introduzione del tribunale comportò la violazione di tradizionali esenzioni e privilegi. I principali punti di frizione con le norme dell'Inquisizione furono il segreto e l'anonimato dei testimoni, l'isolamento dei prigionieri, il comportamento dei familiari e più in generale gli aspetti concernenti i beni confiscati, tutti temi che ricorrono nelle istruzioni. Le loro varie stesure furono promulgate sempre a nome dell'inquisitore generale in carica, che per la loro redazione, in un primo periodo, si serviva però dell'aiuto di due rappresentanti provenienti da ciascuno dei tribunali esistenti al momento. L'approvazione finale spettava sempre ai sovrani, su istanza dei quali avevano di fatto origine. L'affermazione del potere reale si manifestava anche nella corresponsabilità dei consiglieri della *Suprema*, di nomina regia, nella redazione delle istruzioni, man mano che il Consiglio Generale dell'Inquisizione andò acquisendo potere rispetto all'inquisitore generale. Quelle del 1561 furono firmate da Fernando de Valdés ma stilate con l'aiuto dei suoi consiglieri. La dipendenza dai re fu già chiara nell'ordine dato ai redattori delle istruzioni del 1485, secondo cui nelle questioni dubbie era necessario consultarsi con i sovrani.

Primo periodo: le Istruzioni antiche

Nella storia delle istruzioni si possono distinguere due periodi: il primo, del quale fu responsabile l'inquisitore generale fray Tomás de Torquemada, la cui nomina rispose alla volontà dei Re Cattolici di dotare l'istituzione di un'unica autorità al di sopra dei diversi tribunali già esistenti. Le norme di quel periodo sono note come *Istruzioni antiche* e furono promulgate da Torquemada negli anni

1484, 1484-1485, 1488 e 1498. A esse si aggiunsero alcune norme dettate dai successori Diego Deza Tavera e Francisco Jiménez de Cisneros. Tutte queste istruzioni formavano un unico *corpus*, anche se non un complesso normativo tematicamente ordinato. Similmente ai manuali per inquisitori, la legislazione affrontava i problemi che andavano sorgendo in quei primi anni di attività, ma non sistemava le norme secondo un codice. Né si trattava dell'unica normativa sulla quale potevano basarsi gli inquisitori, che potevano anche ricorrere ad altre fonti, e soprattutto ai manuali per inquisitori. Comunque sia le prime istruzioni regolavano tanto il lavoro dei funzionari quanto ciò che si riferiva al processo, dando una certa sistematicità alle norme da applicare. Più in generale si può dire che quanto più antiche sono le istruzioni tanto più alto è il protagonismo riconosciuto agli inquisitori, che dovevano basarsi sulla loro coscienza nel dirigere il processo, interrogare l'imputato, esaminare i testimoni e verificare l'attendibilità delle testimonianze; nel decidere se e quando doveva applicarsi la tortura e nell'imporre le pene lasciate al suo arbitrio (che significava anche potere di commutarle). Con il passare degli anni la normativa abbracciò più questioni, lasciando meno spazio all'autonomia dell'inquisitore. Tale evoluzione andò di pari passo con lo sviluppo dell'apparato amministrativo del Sant'Uffizio, che in origine si limitava a intervenire solo dove si aveva notizia di reati: moltiplicandosi i tribunali, essi dipesero da un inquisitore generale e più tardi da un Consiglio, entrando così a far parte dell'apparato politico-amministrativo della monarchia.

Le prime istruzioni, la *Compilación de las instrucciones del Oficio de la Santa Inquisición*, vennero promulgate a Siviglia il 29 novembre 1484. Nel convento dei domenicani di San Pablo si riunirono allora gli inquisitori dei tribunali già istituiti: Siviglia, Córdoba, Jaén e Ciudad Rodrigo, presieduti da Torquemada. Assisterono all'incontro anche Alonso Carrillo per la diocesi di Mazara del Vallo nel Regno di Sicilia, Sancho Velázquez de Cuellar, dottore in *utroque Iure*, e Poncio de Valencia, dottore in Diritto canonico e in Legge civile, legati all'Inquisizione sin dal principio, nonché i giuristi Juan Gutiérrez de Chaves e Tristán de Medina. Le istruzioni erano formate da 28 articoli che regolavano il processo di insediamento di un nuovo tribunale e il tempo di grazia durante il quale gli inquisitori potevano assolvere i giudaizzanti che si autodenunciassero con una pena minore e non applicando la confisca integrale dei beni, purché donassero parte dei loro beni in 'elemosina'. La regola non valeva però nel caso in cui si fossero autodenunciati quando erano già stati accusati in sede processuale, o dopo essere stati arrestati (artt. 1-5, 7-11). Inoltre i riconciliati non avrebbero potuto tenere «uffici pubblici, né benefici, né diventare procuratori, né locatori, né farmacisti, né speciali, né fisici, né chirurghi, né salassatori, né sensali». Si prescriveva inoltre che «non portino e possano portare oro, né argento, né coralli, né perle, né altre cose, né pietre preziose, né vestano di qualsiasi tipo di seta, né di cammellotto, né lo portino nei vestiti né nelle acconciature, e che non vadano a cavallo, né portino armi per tutta la loro vita, sotto pena di cadere nel castigo riservata ai relapsi» (art. 6). Per il modo di formulare e di ricevere le denunce (artt. 12-14 e 17) si stabiliva l'anonimato del denunciante e dei testimoni a carico, in quanto «può accrescersi il danno e il pericolo per le loro persone e per i beni dei detti testimoni, secondo quanto per esperienza è parso e pare, poiché alcuni sono stati uccisi o feriti e maltrattati da parte dei detti eretici» (art. 16). Era riconosciuto il diritto a un avvocato difensore dell'imputato, che però doveva rinunciare alla difesa in caso sapesse di avere davanti un vero colpevole; in caso contrario sarebbe stato accusato di complicità (art. 16). Si stabiliva ancora quando e chi sottoporre a tortura, come parte del procedimento giudiziario ordinario quando il delitto fosse parzialmente provato, e la possibilità di ripetere il tormento (art. 15), purché effettuato da un «uomo capace e fedele e di buona fama e coscienza, dal quale non ci si aspetta che per odio, affezione né interesse si muoverà a fare cosa che non debba» (art. 18). Altre norme trattavano dei

contumaci (art. 19); delle accuse mosse contro persone già defunte «anche se dopo la morte fossero trascorsi trenta o quaranta anni» (art. 20); della cessazione dei privilegi feudali davanti al tribunale (art. 21); dei figli minori dei condannati a morte o al carcere perpetuo, che sarebbero stati affidati a «persone oneste e cristiani cattolici o a persone religiose che li crescano e li istruiscano» (art. 22). Altre norme ancora si occupavano degli schiavi (art. 24), dei beni confiscati e incamerabili dal Fisco reale, che li liquidava con un'asta pubblica (art. 23); delle regole di condotta dei funzionari (artt. 25-27).

Le seconde istruzioni vennero anch'esse promulgate a Siviglia, poco dopo le prime, il 9 gennaio 1485. In quell'occasione risulta presente solo Torquemada: «ordinai i capitoli e i titoli circa alcune cose riguardanti la Santa Inquisizione». Constano di 14 articoli che completano i precedenti. Alcuni riguardano i rapporti con Roma, che negli anni precedenti aveva protestato contro gli abusi dei giudici dei tribunali (artt. 2-4), di cui si fissava il numero (due «o almeno un buon inquisitore») e si prescriveva che fossero i più idonei per condotta e preparazione giuridica (art. 1), mentre il grosso delle norme era destinato a regolare la confisca dei beni di riconciliati e condannati nonché le funzioni dei *receptores* (artt. 5-13). Sul tema dei beni i Re Cattolici il 21 marzo 1487 a Córdoba emanarono anche una *Provisión* per fare in modo che i riconciliati in tempo di grazia non li perdessero.

Il 27 ottobre 1488 furono promulgate a Valladolid le terze istruzioni. I 15 articoli vennero redatti, sotto la presidenza di Torquemada, dagli inquisitori dei tribunali della Castiglia e, per la prima volta, d'Aragona. Era la prima volta che si faceva riferimento al Consiglio della *Suprema*. Gli articoli denotano lo sforzo di evitare gli eccessi dei primi anni e di attutire per quanto possibile le proteste provocate dalle procedure seguite dai tribunali, specie nella Corona d'Aragona. Si insisteva sul fatto che bisognava procedere secondo diritto, adattandosi alla legislazione vigente nella giustizia ordinaria. Qua e là si faceva constatare che molte delle norme precedenti non si applicavano per negligenza, cattiva volontà o semplicemente per incapacità. Quanto al contenuto si derogava a tutta la legislazione precedente in materia di beni confiscati e si decideva di procedere secondo diritto per evitare «dicerie o altri inconvenienti» (artt. 1-2); sui prigionieri si ordinava che non si allungasse il tempo della carcerazione prima del processo e che questa non venisse attuata se non in caso di «prove inconfutabili» (art. 3); i prigionieri non avrebbero dovuto comunicare con l'esterno (art. 5); il numero eccessivo di prigionieri raccomandava per quanto possibile gli arresti domiciliari (art. 10); si regolavano i rapporti tra i vari tribunali in occasione dei processi (artt. 8-9); si insisteva affinché venissero osservate le pene che ricadevano sui figli e sui nipoti dei condannati, che comportavano le stesse restrizioni di cariche, lavoro e abbigliamento di questi ultimi (art. 1); che l'età dell'abiura pubblica dei minori fosse a partire dai dodici anni per le femmine e quattordici per i maschi, età in cui erano *doli capaces* (art. 1); si regolava la forma di pagamento dei salari, campo in cui c'erano grandi difficoltà (art. 13); e si insisteva infine sulla capacità morale e professionale dei funzionari (art. 14).

Le istruzioni di Ávila del 25 maggio 1498 iniziarono a essere redatte l'anno prima nella congregazione del clero di Toledo. Torquemada, malato e ritiratosi nel convento di Santo Tomás di Ávila, non partecipò alle sessioni in cui furono elaborate, ma le firmò insieme con Martín Ponce, arcivescovo di Messina, e Alonso Suárez de Fuentelsaz, vescovo di Lugo, redattori delle istruzioni del 1488 e nominati inquisitori generali da Alessandro VI con breve del 23 giugno 1494. Constano di 16 articoli e il loro scopo fondamentale era di sistemare le questioni concernenti il personale con una maggiore accuratezza rispetto a quanto era stato fatto fino a quel momento. Appare chiara la preferenza per la formazione giuridica degli inquisitori rispetto a quella teologica: i giudici della fede dovevano essere membri della burocrazia di Stato e formati

nelle sue stesse istituzioni. Si descrivono nel dettaglio i compensi, le funzioni, l'orario di tutti gli ufficiali dei tribunali, temi ai quali fino a quel momento era stato fatto solo un veloce cenno (artt. 10-11 e 15-16); si fissava a due il numero degli inquisitori per ciascun tribunale, uno giurista e l'altro teologo, o due giuristi (art. 1); si disponeva che fossero onesti nella vita privata e prudenti nell'attività inquisitoriale (artt. 2-3); che in ciascun tribunale dovessero esserci due notai 'del segreto', un notaio del sequestro, un *fiscal*, un *alguacil*, un *receptor*, un nunzio, un portiere, un giudice dei beni confiscati, un *letrado* del Fisco (art. 10); che i processi contro i defunti dovessero essere spediti per evitare di recare danno ai discendenti (art. 4); si regolavano le pene pecuniarie, il carcere e gli altri castighi (artt. 5-7); il carcere separato per le donne (art. 14); la pena pubblica, «conforme al diritto», per i falsi testimoni (art. 8); l'incompatibilità di parentela tra il personale inquisitoriale (art. 9); i rapporti con il Consiglio (art. 13).

Con Torquemada ancora vivente la *Suprema*, espressione del potere dei sovrani che nominavano i consiglieri, era andata guadagnando posizioni rispetto allo stesso inquisitore generale. Così alla sua morte il Consiglio giocò un ruolo determinante. A partire da quel momento le istruzioni furono redatte non solo dall'inquisitore generale, accompagnato dai membri dei tribunali, bensì da due o tre membri del Consiglio e controfirmate a nome di questi da un segretario. La posizione dell'inquisitore generale fu ridimensionata dall'azione di Roma, sempre desiderosa di mettere in chiaro la propria primazia, che presupponeva la sua prerogativa, non quella del re, di nominare gli inquisitori generali. Il 26 settembre 1491 un breve papale aveva nominato un secondo inquisitore generale in Castiglia e in Aragona, *fray* Miguel de Morillo. Un altro breve del 23 giugno 1494, a firma di Alessandro VI, designò quattro inquisitori generali affinché agissero di concerto con Torquemada. Quando questi morì nel 1498 gli succedette tuttavia Diego de Deza Tavera, che fino al 1504 non fu inquisitore unico, e nel 1505 divenne arcivescovo di Siviglia. Il 17 luglio 1500 questi promulgò a Siviglia nuove istruzioni, più brevi, di 10 articoli. In esse si regolarono le visite degli inquisitori nei villaggi e città del loro distretto, stabilendo ispezioni annuali di uno degli inquisitori, mentre l'altro sarebbe rimasto nel tribunale (artt. 1-3); si stabilì che gli inquisitori non avrebbero dovuto occuparsi di questioni marginali, come la blasfemia (art. 4); ci si occupò di nodi riguardanti il processo, specie dei testimoni (artt. 5-10). Vennero incluse anche norme per le *compurgaciones* (le liberazioni dalle ipoteche) e modelli per i diversi gradi di abiura. Il 15 novembre 1504 a Medina del Campo Deza consegnò anche nuove istruzioni, con parere e voto del Consiglio, sui beni sequestrati e la funzione dei *receptores*, e sull'introduzione di un libro contabile che registrasse le quantità e le date delle pene pecuniarie.

Dopo la morte della regina Isabella, il 26 novembre 1504, e soprattutto con l'arrivo dell'arciduca Filippo, marito di Giovanna la Pazza, le giurisdizioni della Castiglia e dell'Aragona rimasero separate; e anche il matrimonio di Ferdinando con Germana de Foix sembrò ratificare la separazione delle due Corone. In tale contesto si richiese a Giulio II la nomina di due distinti inquisitori. Il pontefice acconsentì il 5 giugno 1507, nominando il vescovo di Vich, Juan de Enguera, per l'Aragona e *fray* Francisco de Jiménez de Cisneros per la Castiglia. Il 23 agosto 1514 l'inquisitore generale d'Aragona, don Luis Mercader, vescovo di Tortosa, promulgò delle istruzioni a Valladolid; e ciò si spiega con il fatto che per tutti gli anni di separazione delle Inquisizioni delle due Corone l'inquisitore generale d'Aragona continuò a risiedere in Castiglia. I 25 capitoli indirizzati alla Corona di Castiglia, più che stabilire innovazioni, tentavano soprattutto di porre un freno agli abusi dei familiari, dovuti alla «licenza di portare armi» e al loro alto numero (artt. 2-5 e 9), di regolare il comportamento degli ufficiali (artt. 1, 6, 10, 14, 16 e 24) e il destino dei beni confiscati (artt. 15, 17-19 e 25). Si registra un certo ammorbidimento quando si con-

sigliava di non considerare eresia una qualsiasi bestemmia (artt. 11 e 12) o la bigamia (art. 8); e ci si occupava anche della procedura (artt. 21-23). L'articolo più innovativo è quello che pose termine all'isolamento dei *conversos*, con i quali era proibito intrattenere commerci: «ordiniamo, per alcune giuste cause che ci muovono a questo, e disponiamo di togliere qualsiasi proibizione fatta per ordine degli inquisitori, che nessuno possa dare cambi ai *conversos* né negoziare con loro in altra maniera, e che da qui in avanti non si faccia tale proibizione» (art. 20). A sua volta nel 1516 Cisneros, in qualità di inquisitore generale di Castiglia, promulgò a Madrid delle istruzioni per controllare i bilanci dei diversi tribunali ed evitare abusi o frodi. Fu creato un *receptor* reale e un *contador*, che venne obbligato a visitare annualmente tutti i tribunali per raccogliere i bilanci dai *receptores* e renderne poi conto al Consiglio. I *receptores*, si legge, dovevano percepire solo un salario di 60.000 *maravedis*.

Il precettore di Carlo V, Adriano di Utrecht, vescovo di Tortosa, venne da questi designato inquisitore generale d'Aragona, e dopo la morte di Cisneros, nel 1518, anche di Castiglia; da quel momento in poi le Inquisizioni delle due Corone rimasero unite fino all'abolizione. Il 16 aprile 1521 Adriano dettò nella città di Tordesillas nuove istruzioni, senza articoli, che si occupavano del caso particolare del *receptor* Mateo Morrano, che si rifiutava di esercitare bene l'ufficio non osservando le norme vigenti. Per tale ragione fu condannato a correggersi.

Come si può vedere da quanto illustrato, fin dai tempi di Torquemada la regolamentazione si occupava di aspetti puntuali, senza interventi di più ampia portata, forse a causa della situazione di provvisorietà nel governo reale, che metteva in dubbio persino il mantenimento dell'unione delle due Corone. Nel 1527 a Siviglia per ordine dell'inquisitore generale Alonso Manrique vennero pubblicate congiuntamente le istruzioni di Torquemada e quelle dei successori.

Secondo periodo: le Istruzioni nuove

Alle istruzioni antiche si andò aggiungendo un certo numero di integrazioni, mentre la loro applicazione divenne una *routine*; si rese pertanto necessaria la redazione di nuove istruzioni. Queste vennero con Fernando de Valdés e furono date a Madrid il 2 settembre 1561, restando in vigore fino all'estinzione dell'Inquisizione spagnola. Esse furono realizzate in un contesto molto diverso da quelle antiche. Mentre infatti nel primo periodo il Sant'Uffizio era indirizzato soprattutto contro i giudaizzanti, in quegli anni fu considerata una minaccia la diffusione del 'luteranesimo', con la scoperta dei circoli protestanti di Siviglia e Valladolid nel 1558, che provocarono nuovi interrogativi procedurali ed ebbero senz'altro un ruolo decisivo nella formulazione di nuove istruzioni. Né è casuale che la svolta antiprottestante coincida con lo sforzo di riorganizzazione burocratica degli anni iniziali del regno di Filippo II. La normativa esistente era dispersa e disordinata e nella pratica agli inquisitori non era chiaro quali fossero i passi da seguire nel processo. A ciò risposero le istruzioni del 1561 che, più che apportare innovazioni, ebbero la virtù di essere ben strutturate per temi e di risolvere gli interrogativi sorti dagli inquisitori. Valdés, inquisitore generale e arcivescovo di Siviglia, fu un eccellente giurista, il che è dimostrato nella chiarezza espositiva degli 81 articoli che compongono le istruzioni, redatte in seno alla *Suprema*. A partire da quel momento l'Inquisizione spagnola fu assai meglio organizzata ed ebbe una struttura economica più solida, sotto il controllo centrale del Consiglio.

Il processo venne regolamentato dalle denunce fino alla condanna, raccogliendo la normativa dispersa tra le diverse istruzioni e descrivendo ogni passo con minuziosità per tutta l'estensione degli articoli. Una novità era rappresentata dalla specificazione delle funzioni dell'avvocato difensore e dalla descrizione dei modi e dei tempi dei passi che questi avrebbe dovuto compiere (artt. 22-24, 35-36 e 37). Si trattava anche dei testimoni a favore, o 'di avallo' (art. 38). Venne rafforzato l'anonimato dei testimoni (artt. 29-32 e

72) e l'isolamento del prigioniero prima del giudizio: «che nessuna persona lo possa vedere né parlargli né dare avvisi per iscritto e lo stesso si farà con i prigionieri se se ne prendono molti: non li si lascerà comunicare gli uni con gli altri» (art. 10). Si esigeva che la decisione di ricorrere alla tortura dovesse essere molto giustificata, «e sulla base di legittimi indizi», dopo la presentazione della difesa dell'imputato; e nel caso in cui si fosse proceduto al tormento, si ordinava che gli inquisitori e l'ordinario fossero presenti e che non potessero delegare ad altri, come si permetteva sin dal 1484. Non bisognava dare all'imputato indizio di ciò di cui lo si accusava, «perché l'esperienza insegna che gli accusati in quella agonia dicono qualsiasi cosa che si imputi loro», e dopo ventiquattro ore di sessione l'accusato avrebbe dovuto ratificare le sue confessioni, nel caso in cui ne avesse fatte (artt. 455, 48-50, 53-55 e 57). Si obbligavano gli inquisitori a realizzare visite al carcere perpetuo, e nel caso in cui non vi fossero prigionieri si doveva provare a cercarne. L'articolo 81 regolava l'esposizione dei *sambenitos*, «perché sempre ci sia memoria dell'infamia degli eretici e della loro discendenza». I processi non conclusi contro persone defunte dovevano essere continuati contro gli eredi, che avrebbero avuto diritto alla difesa, posto che ove fossero riconosciuti colpevoli sarebbero stati confiscati i beni dei loro discendenti trasmessi in vita; si stabilì il difensore d'ufficio e che in caso di verdetto di innocenza si sarebbe letto un atto pubblico di discolpa (artt. 61-63). La *Suprema* si riservava la decisione nei casi importanti e in quelli in cui ci fosse stato un conflitto tra membri dei tribunali (art. 66).

Le istruzioni del 1561 – che come le altre sopra citate si possono leggere in JIMÉNEZ MONTESERÍN 1981 – ressero in sostanza l'Inquisizione spagnola negli anni successivi, anche se si andarono aggiungendo alcune modifiche. Nel 1568 un *Orden [...] del procesar* stilato da Pablo García sistemò alcuni aspetti della procedura e dei formulari inquisitoriali sulla base delle istruzioni. Dopo la riforma economica del tribunale, che dotò le sedi distrettuali di rendite stabili (1559), nel 1569 Mateo Vázquez de Leca dettò alcune «Istruzioni per il governo delle finanze dell'Inquisizione». Nello

stesso anno, il 26 novembre, videro la luce delle «Istruzioni per la visita inquisitoriale del distretto», in undici articoli. Nel 1570 l'inquisitore generale Diego de Espinosa promulgò le «Istruzioni sui libri che devono comporre l'Archivio Segreto delle Inquisizioni», in 17 articoli. Il 14 luglio 1575 apparve una «Istruzione della forma e ordine che devono osservare i *contadores* delle Inquisizioni nel raccogliere i bilanci dai loro *receptores*», in 28 articoli. Nel 1595 fu la volta delle «Istruzioni del re all'Inquisitore Generale», che rafforzarono il controllo della Corona sul tribunale, e soprattutto sull'inquisitore generale. L'insieme delle modifiche fu pubblicato a Madrid nel 1627 e nel 1630 come *Instrucciones del Santo Oficio de la Inquisición, sumariamente, antiguas y nuevas*. Cambiamenti successivi al reggimento del tribunale furono introdotti di fatto mediante le *cartas acordadas* (lettere circolari), mentre un posto a sé hanno le istruzioni che nel 1614 chiusero l'ondata di condanne per stregoneria nei Paesi Bassi per merito dell'inviato della *Suprema*, Alonso de Salazar Frías, che ispirò materialmente un insieme di regole che invitavano a diffidare delle accuse di maleficio e di patto con il diavolo e, soprattutto, dei racconti sul volo notturno.

(M. GAMERO ROJAS)

Vedi anche

Adriano VI, papa; Aragona, età moderna; Castiglia; Cisneros, Francisco Jiménez de; Confisca dei beni; Deza Tavera, Diego de; Espinosa, Diego de; Eymerich, Nicolau; Inquisitori generali, Spagna; Inquisizione spagnola; Lettere circolari; Manuali per inquisitori; Mercader, Luis; Salazar Frías, Alonso de; Stregoneria, Spagna; Struttura economica: Inquisizione spagnola; *Suprema*; Torquemada, Tomás de; Valdés, Fernando de

Bibliografia

DOMÍNGUEZ NAFRÍA 2006, GARCÍA CÁRCCEL 1976, GARCÍA MARÍN 1998, GONZÁLEZ NOVALÍN 1989, HENNINGSSEN 1980, HUERGA CRIADO 1987, JIMÉNEZ MONTESERÍN 1981, KAMEN 1997, LEA 1983-1984, LLORENTE 1980

Jaén - L'istituzione del tribunale di Jaén va inserita nel quadro dell'intensa azione contro i giudaizzanti dei primi anni dell'Inquisizione spagnola. Anche se fu creato sin dal 1483 al fine di rafforzare la persecuzione nei confronti dei *conversos* della valle del Guadalquivir, la sua esistenza, tuttavia, fu effimera. Nel 1500 conobbe già un primo tentativo di trasferimento dei suoi inquisitori a Granada. Un tentativo che divenne realtà solo un quarto di secolo dopo, quando, il 7 dicembre 1526, agli inquisitori di Jaén venne ordinato di trasferirsi nell'antico regno nazarita e il distretto del tribunale fu suddiviso tra Córdoba e Granada.

Negli anni di attività il tribunale di Jaén ebbe il compito di vegliare sull'ortodossia della fede degli abitanti del territorio di Cazorla, dell'arcidiaconato di Alcaraz e della sua stessa diocesi. Nei primi tempi ebbe sede nella cosiddetta casa del Connestabile, per passare successivamente nel convento domenicano di Santa Catalina, nella capitale. Quanto alle esecuzioni, quando la piazza di Santa Cruz parve troppo piccola esse si trasferirono in quella di Santa Maria, dove avrebbe potuto assistere un maggior numero di spettatori. Infatti, se la vita del tribunale fu breve, nondimeno intense furono le sue persecuzioni, né meno importanti i suoi protagonisti. La quasi completa scomparsa della documentazione relativa a Jaén, provocata in larga misura dai continui trasferimenti delle carte verso Córdoba e Granada, fu un disagio che già nel XVII secolo gli inquisitori di Córdoba lamentavano. Ciò nonostante è stato possibile delineare un andamento processuale intermittente in cui a fasi di intense persecuzioni seguirono momenti di apparente calma. Alla febbrile attività che si ebbe tra il 1483 e il 1495 seguì un'apparente moderazione, che durò fino al 1503, anno in cui il tribunale di Jaén, sotto l'influsso delle massicce retate di Diego Rodríguez de Lucero a Córdoba, iniziò nella capitale e nel suo territorio la persecuzione di presunti giudaizzanti. Fray Diego de Deza, in quel momento vescovo di Jaén, appoggiava gli eccessi di Lucero, che furono all'origine della convocazione della Congregazione di Burgos, con cui terminò quella che viene considerata la prima crisi dell'Inquisizione spagnola. In tal senso i detenuti di Jaén ebbero un ruolo determinante nella redazione nel 1507 di un dettagliato memoriale indirizzato alla regina Giovanna nel quale si descrivevano gli abusi commessi ai danni loro e delle loro famiglie. Dopo la tempesta giunse la calma e, così, fino al 1511, non si apprezzò alcun aumento dell'attività del tribunale, e ciò fino al 1512, quando di nuovo sembra di assistere a un rallentamento dell'azione processuale.

Gli archivi del tribunale di Jaén, a parte pochi documenti conservati tra le carte del Consiglio dell'Inquisizione, sono andati perduti.

(A.C. CUADRO GARCÍA)

Vedi anche

Castiglia; *Conversos*, Spagna; Córdoba; Deza Tavera, Diego; Granada; Inquisizione spagnola; Rodríguez Lucero, Diego

Bibliografia

CONTRERAS-DEDIEU 1980, CORONAS TEJADA 1988, CORONAS TEJADA 1991

Janis, Maria - Nata nel 1631, questa figlia di un tessitore lasciò la propria casa di Colzate, situata tra i monti a Nord di Bergamo, all'età di circa vent'anni per seguire don Pietro Morali, un amico di suo padre, nel vicino villaggio di Zorzone dove costui serviva come prete. L'attrazione tra i due, che entrambi percepivano come puramente spirituale, rimase sublimata così profondamente che, nonostante gli sforzi dei testimoni di insinuare altro, essa non sembra essere mai andata oltre qualche occasionale colpetto sulla spalla. La Janis, che si manteneva filando e tessendo, fu ben presto impegnata da Morali per impartire lezioni di dottrina cristiana ai bambini di Zorzone. Affinché potesse avere le carte in regola per entrare in un convento per donne povere che si stava costruendo non lontano, Morali le insegnò a recitare l'Ufficio in latino.

Gradualmente la Janis scivolò nell'inedia. Avendo sviluppato un'avversione psicologica e intellettuale verso il sostentamento comune dei mortali, la donna arrivò a preferire il nutrimento spirituale costituito dal pane e dal vino disponibili sull'altare. Iniziò così a sperimentare le possibilità del proprio corpo, mangiando sempre meno e comunicandosi il più spesso possibile. Un giorno, ispirata dall'ascolto e probabilmente anche dalla lettura delle vite di santi che praticavano il digiuno, Maria decise di provare a vivere di sola comunione. Quando Morali realizzò quel che la penitente stava facendo si oppose inizialmente al progetto, ma alla fine cedette di fronte alla richiesta di Maria di comunicarsi almeno una volta al giorno. La fede di Morali in ciò che lui e la Janis chiamavano il «privilegio» di lei, e la sua fiducia che alla fine Dio avrebbe concesso di svelare a tutti tale «privilegio», indussero il prete a portare la donna e un accompagnatore sulla via di Roma e poi di Venezia. Nel gennaio del 1661 una giovane vicina di casa, sbirciando attraverso una fessura nella porta, li vide impegnati in un'improvvisata cerimonia di comunione privata, fondata sulle loro personali opinioni ma non approvata dalle autorità ecclesiastiche. La vicina raccontò al suo confessore quanto aveva visto e costui denunciò la Janis e Morali all'Inquisizione di Venezia.

Il giudice Ambrogio Fracassini da Brescia, che un decennio prima aveva condotto il processo del francescano conventuale Giuseppe Riccardi per finzione di santità, trattò l'accusa con la massima serietà. Dopo aver interrogato la vicina insieme alla madre e alla sorella di lei, ordinò di perquisire gli appartamenti della Janis e di Morali, di sequestrare le loro proprietà e di arrestare i due sospetti. Successivamente interrogò i membri della comunità bergamasca a Venezia che avevano dato assistenza alla donna e al prete arrivati di recente nella città. Inoltre ordinò al suo collega di Bergamo di condurre un'ampia indagine tra coloro che avevano conosciuto i due a Zorzone, interrogando a più riprese Maria e Morali. Dalla prospettiva del Sant'Uffizio, il punto cruciale della questione era «il nodo del non mangiare»: Maria era veramente riuscita a sopravvivere per oltre cinque anni di sola comunione, come lei stessa e il suo coimputato stavano fermamente sostenendo? In maggioranza i testimoni, che consideravano la Janis una donna santa e Morali un prete ben intenzionato, mantennero un prudente riserbo su questo aspetto. Le prove circostanziali indicavano la probabilità che la donna avesse occasionalmente assunto un nutrimento mondano. Nel marzo del 1663 la Janis e Morali furono finalmente persuasi dagli avvocati difensori ad ammettere di non aver detto la verità. Giudicato sospetto di eresia *de vehe-*

menti, Morali fu condannato a cinque anni di prigione, una pena presto commutata nel confino in casa di uno dei suoi conoscenti bergamaschi a Venezia. Maria, giudicata sospetta *de levi*, fu condannata al carcere. Dopo alcuni mesi fu trasferita presso l'ospedale dei Mendicanti. A quanto pare lei e Morali non lasciarono alcun altro segno negli archivi storici.

(A.J. SCHUTTE)

Vedi anche

Beatas, Portogallo; *Beatas*, Spagna; Carlini, Benedetta; Direzione spirituale; *Discretio spirituum*; Donne e Inquisizione; Fabbri, Francesca; Ferrazzi, Cecilia; Fiascaris, Marta; Finzione di santità; Gambona, Lucia; Mellini, Angela; Roveri, Lucia; Scorza, Maria Simonetta

Bibliografia

CARROLL 1998, SCHUTTE 2001, TOMIZZA 1981

Jean de Beaune - Inquisitore domenicano (1316-1324). Originario di Borgogna, Jean de Beaune succedette nel settembre del 1316 a Geoffroy d'Ablis nel tribunale d'Inquisizione di Carcassonne. Ammesso al convento di Dijon attorno al 1285, egli compì i suoi studi teologici a Parigi. La sua nomina a Carcassonne corrispose a un periodo cruciale nella storia dell'Inquisizione meridionale.

Dopo le gravi crisi che scossero l'Inquisizione nel XIII secolo, il Mezzogiorno della Francia attraversava una fase di calma. In quel contesto, Jean de Beaune si appoggiò a un'amministrazione preesistente: fu assistito da luogotenenti, Pierre d'Arzens e Arnaud de Floure, da un commissario, Gaillard de Pomiès e da un tesoriere, Arnaud Assalit, notaio regio di Carcassonne.

Nell'aprile del 1312 la Decretale *Multorum querela* del Concilio di Vienne aveva stabilito una collaborazione tra il giudice delegato (l'inquisitore) e il giudice ordinario (il vescovo) nella lotta contro l'eresia. Responsabile di diciassette diocesi meridionali, alla ripresa delle inchieste Jean de Beaune trovò un aiuto efficace proprio negli ordinari diocesani. Egli divenne il protagonista dell'affermazione della restaurata autorità dell'Inquisizione. Dal 1321 istituì il processo al giurista Guillaume Garric, coinvolto nel complotto contro gli archivi inquisitoriali di Carcassonne e nel frattempo incarcerato. Nel dicembre dello stesso anno imprigionò il frate minore Bernard Délicieux, già condannato da Bernard Gui. Processi pubblici e riconciliazioni furono organizzati nelle città di Albi (marzo 1320) e di Cordes (giugno 1321); alcuni beghini vennero perseguiti e bruciati a Narbonne (1322). È durante il suo ufficio che uno degli ultimi dissidenti catari, Bélibaste, fu tradito, catturato e bruciato a Villeneuve-Termenès (autunno 1321).

Jean de Beaune fu l'autore di un breve manuale inquisitoriale, *L'Opusculum*, redatto in forma epistolare tra il 1318 e 1321, a uso di un giovane frate predicatore, ma probabilmente anche di un manuale vero e proprio, oggi conosciuto solo in forma frammentaria. A Jean de Beaune, che morì ancora in carica, successe il 7 agosto 1324 Jean Duprat.

(L. ALBARET)

Vedi anche

Bélibaste, Guilhem; Carcassonne; Concilio di Vienne; Geoffroy d'Ablis; Gui, Bernard

Bibliografia

ALBARET 2004, DOUAIS 1898, SAGEOT 2001

Jean de Saint-Pierre - Frate predicatore, fu il braccio destro dell'inquisitore Bernard de Caux per la diocesi di Toulouse durante la grande inchiesta del 1245 nel Lauragais. Seguì Bernard de

Caux nell'Agenais, fino alla crisi della metà del secolo, quando l'inquisizione venne devoluta ai vescovi. Riapparve come inquisitore accanto a Réginald de Chartres nel luglio 1256, assistito dal curato della cattedrale di Toulouse, ancora nel Lauragais.

Era morto o aveva lasciato il suo ufficio nel gennaio 1257, poiché Réginald risulta il solo autore della lettera inviata in questa data ad Alphonse de Poitiers.

(J. DUVERNOY)

Vedi anche

Bernard de Caux; Réginald de Chartres; Toulouse

Bibliografia

DOSSAT 1959, DOUAIS 1900

Jovellanos, Baltasar Gaspar Melchor María de - Nacque a Gijón (Asturias) il 5 gennaio del 1744 da una famiglia di *hidalgos*. Studiò all'Università di Osma (Soria), ad Ávila, e nel 1764 ottenne una borsa nel Collegio maggiore di San Ildefonso dell'Università di Alcalá, conseguendo il titolo di *bachiller* in Diritto canonico. In breve abbandonò la carriera ecclesiastica scegliendo la magistratura civile e l'amministrazione, prima come *alcalde de la Cuadra* della *Real Audiencia* di Siviglia (1768) e successivamente come *oidor* (1774). Nel 1778 venne designato *alcalde de Casa y Corte*, trasferendosi a Madrid. Presto si integrò nella vita culturale della città e della corte con l'appoggio, tra gli altri, del *fiscal* del Consiglio di Castiglia, Pedro Rodríguez de Campomanes. Fu membro della Real Academia de la Historia (1779), della Real Academia de San Fernando (1780) e della Real Academia Española (1781). Nel 1780 ricevette la nomina a consigliere del Consiglio degli Ordini militari. Due anni dopo entrò a far parte della commissione che avrebbe istituito la Banca di San Carlos, della quale sarebbe stato primo direttore il suo amico Francisco de Cabarrús. Fu membro della giunta di commercio della *Sociedad Económica Matritense*, della quale divenne direttore a partire dal 1784 (in tale ambito scrisse un *Informe en el expediente de la Ley Agraria*, pubblicato nel 1795 e denunciato all'Inquisizione un anno dopo per delle affermazioni contenute in alcuni paragrafi dedicati alle confische civili ed ecclesiastiche, sebbene il suo processo fosse infine sospeso). Con la svolta impressa alla politica spagnola dallo scoppio della Rivoluzione francese e dopo l'ascesa al trono di Carlo IV Jovellanos venne allontanato dalla corte e costretto, per ordine reale dell'agosto 1790, a prendere la strada delle Asturias; gli venne affidato lo studio dello sfruttamento dei minerali di carbone. Durante questo «onesto esilio», che durò sette anni, viaggiò, scrisse, e mise in atto iniziative come il *Real Instituto Asturiano de Náutica y Mineralogía*, inaugurato a Gijón il 7 gennaio 1794. La fine del suo allontanamento da corte giunse nell'ottobre del 1797 per mano di Manuel Godoy, con la nomina ad ambasciatore di Spagna in Russia, anche se non arrivò a prendere possesso della carica in quanto venne designato, nel novembre 1797, ministro di Grazia e Giustizia. Passato alla guida di questa segreteria e dopo un conflitto di giurisdizione sorto a Granada tra la diocesi e l'Inquisizione, iniziò ad occuparsi di un progetto di riforma del tribunale della fede. Secondo quanto riporta Juan Antonio Llorente, la sua opera *Discursos sobre el orden de procesar en los Tribunales del Santo Oficio*, iniziata su richiesta dell'inquisitore generale Manuel Abad y La Sierra nel 1793 e terminata su impulso del tesoriere generale e segretario del Tribunale di Corte, Nicolás de los Heros, servì al ministro asturiano per delineare un personale piano di riforma inquisitoriale. Fu tuttavia l'*Informe sobre agravio a la jurisdicción ordinaria de Granada por el Tribunal de Inquisición*, elaborato dal vescovo di Osma Antonio Tavira, la base principale della *Representación a Carlos IV sobre el Tribunal de la Inquisición*, presentata all'inizio del 1798. In questo scritto si denunciava l'incapacità del tribunale di svolgere la sua missione di proteggere il regno dalla penetrazio-

ne dei pericoli provenienti dall'estero; si sosteneva, inoltre, che la giurisdizione inquisitoriale era delegata e limitata tanto nel suo esercizio, che doveva condividere con l'ordinario, quanto nel suo campo d'azione, l'eresia e l'apostasia, reputando necessario restituire la giurisdizione in materie di fede ai vescovi, sottoponendo in questo modo l'Inquisizione all'autorità episcopale.

Il suo progetto di riforma del tribunale, inizialmente appoggiato da Godoy, così come i suoi piani di confisca definiti nell'*Informe de la Ley Agraria*, suscitavano reazioni violente nei settori ultramontani, per giunta nel momento in cui stava divampando la polemica sorta intorno alla lettera di Henri-Baptiste Grégoire, vescovo di Blois, pubblicata nel febbraio 1798, nella quale si incitava l'inquisitore generale José Ramón de Arce e Godoy ad abolire l'Inquisizione. Godoy dovette abbandonare la segreteria di Stato in marzo e poco dopo, il 15 agosto 1798, Jovellanos venne rimosso dal suo incarico ministeriale. La destituzione, interpretata come frutto di una cospirazione di palazzo capeggiata da Godoy e dalla regina Maria Luisa, con un tentativo di avvelenamento frutto della stessa o della reazione inquisitoriale rispetto alla riforma che si stava progettando ai suoi danni (secondo Llorente, Jovellanos fu allora denunciato all'Inquisizione come filosofo anticristiano e nemico del Sant'Uffizio, anche se il processo a suo carico non venne aperto), mantenne i progetti in sospeso. Nel frattempo venivano pubblicate due *Reales cartas ordenes*, tra l'agosto del 1798 e il novembre 1799, in cui si esprimeva la volontà regia a che il Sant'Uffizio godesse della sua giurisdizione e delle sue prerogative senza alcuna modifica, in modo da continuare a operare in difesa della religione e della monarchia. Dopo aver abbandonato la corte Jovellanos fece ritorno a Gijón dove rimase fino al 13 marzo 1801, quando per ordine di Godoy venne catturato per crimini di Stato ed esiliato a Mallorca. Fu vittima di una cospirazione, guidata dal settore ultramontano con l'appoggio inquisitoriale, nella quale fu segretamente denunciato al Ministero di Grazia e Giustizia come cospiratore contro l'ordine costituito e giansenista. Nell'aprile del 1808, dopo la sommossa di Aranjuez, venne liberato dalla sua prigionia maiorchina. Rifiutò di far parte del governo di Giuseppe Bonaparte ma rappresentò le Asturies nella Giunta Suprema Centrale Governativa del Regno (1808-1810). Morì a Puerto de Vega (Asturias) il 27 novembre 1811.

Traduttore e scrittore prolifico, coltivò tutti i generi letterari, anche se notevole è soprattutto la sua prosa, con saggi di economia, politica, agricoltura, filosofia, antropologia, e scritti con intento inequivocabilmente didattico e pratico (*Sobre la necesidad de unir al estudio de la legislación el de nuestra historia y antigüedades*, discorso di ingresso nella Academia de la Historia, 1780; *El Elogio de Carlos III*, letto di fronte alla Sociedad Económica di Madrid l'8 novembre 1788; *Informe en el expediente de la Ley Agraria*, sintesi del suo pensiero politico-sociale; *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas y sobre su origen en España*, letta il 14 luglio 1796 e stampata nel 1812; *Memoria en que se rebaten las calumnias divulgadas contra los individuos de la Junta Central del Reino, y se da la razón de la conducta y opiniones del autor desde que recobró la libertad*, 1811). Si dedicò anche profusamente al genere epistolare. Il *Diario* è considerato la sua opera più completa; scrisse anche poesie d'amore, come la *Epístola del Paular o Elegía a la ausencia de Marina*, satire e poesie didattiche e filosofiche in forma epistolare.

(M. TORRES ARCE)

Vedi anche

Abad y La Sierra, Manuel; Abolizione del tribunale, Spagna; Castiglia; Godoy, Manuel; Grégoire, Henri-Baptiste; Illuminismo, Spagna; Llorente, Juan Antonio; Vescovi, Spagna

Bibliografia

CASO GONZÁLEZ 1957, CASO GONZÁLEZ 1959, CASO GONZÁLEZ-CASO 2005, FERNÁNDEZ ÁLVAREZ 2001, GÓMEZ DE LA SERNA 1975

Juan de Ávila, santo - Juan de Ávila (Almodóvar del Campo, Ciudad Real, 1500-Montilla, Córdoba, 1569), detto 'il Maestro' e anche 'l'apostolo d'Andalusia', nacque dal converso Alonso de Ávila e Catalina Xixona agli inizi del Cinquecento. Studiò Diritto all'Università di Salamanca (1514-1518) e Arti e Teologia con Domingo de Soto all'Università di Alcalá de Henares (1520-1525). Ricevuta l'ordinazione sacerdotale 1526, l'anno seguente si spostò a Siviglia con l'intenzione di passare nelle Indie al seguito del domenicano Julián Garcés, neoeletto primo vescovo di Tlaxcala (Messico). Agli inizi del 1528, tuttavia, fu costretto ad abbandonare i progetti americani, a causa delle sue origini converse. Con l'obiettivo di ostacolare la diffusione della 'macchia' in America, infatti, le autorità spagnole avevano vietato l'emigrazione di *cristianos nuevos* e dei loro discendenti nelle Indie occidentali. Juan de Ávila approfittò comunque del suo passaggio a Siviglia per stringere amicizia con diversi domenicani del Collegio di Santo Tomás, come il maestro Párraga, reggente del collegio, e il maestro Domingo de Valtanás, autore prolifico di opuscoli religiosi e spirituali, contro i quali il Sant'Uffizio di Siviglia avrebbe istruito un processo tra 1561 e 1563. Attraverso il predicatore Hernando de Contreras, il maestro Ávila finì per entrare in contatto con Alonso Manrique, arcivescovo di Siviglia, che lo convinse della necessità di predicare il Vangelo nella regione andalusia.

Juan de Ávila pronunciò il suo primo sermone il 22 luglio 1529 nella chiesa di San Salvador. L'anno seguente predicò in altre località nei dintorni di Siviglia, strigendo amicizia con il maestro Zamora, con Pedro Fernández de Córdoba e con la sua giovane sorella Sancha Carrillo, figli dei signori di Guadalcázar. Dopo essersi confessata con Juan de Ávila, Sancha Carrillo decise di darsi alla vita religiosa. Le prediche del maestro Ávila richiamarono l'attenzione del Sant'Uffizio di Siviglia che nell'estate del 1532 lo imprigionò per esaminare il presunto luteranesimo, *alumbradismo* o erasmismo di alcune delle sue dottrine. Rimase in carcere fino al 5 luglio 1533, quando venne rimesso in libertà con parere unanime degli inquisitori, i quali, però, lo costrinsero a chiarire i punti della sua predicazione che potessero indurre a «conclusioni erronee». Su richiesta di Sancha Carrillo, Juan de Ávila iniziò già durante la permanenza in carcere (o poco dopo la sua liberazione) la redazione dei materiali, elaborati tra 1533 e 1537, che furono successivamente riuniti negli *Avisos y reglas cristianas [...] sobre aquel verso de David: «Audi Filia»*, liberissimo commento dei versi 11-12 del Salmo 45 («Eructavit cor meum verbum bonum»), uno dei libri più influenti nel pensiero religioso spagnolo del Cinquecento.

L'amicizia di Juan de Ávila con Luis de Granada iniziò probabilmente intorno al 1535. In ogni caso, nel biennio 1535-1536 l'apostolo dell'Andalusia si stabilì a Córdoba su richiesta del circolo di amici dei signori di Guadalcázar. Il 20 gennaio 1537 pronunciò a Granada un appassionato sermone che provocò l'immediata conversione di João Cidade (1495-1550), il futuro san João de Deus, fondatore dell'Ordine degli ospedalieri o Fratelli della Carità. Il 13 agosto 1537 Ávila raggiunse Guadalcázar (Córdoba) per dare l'ultimo saluto a Sancha Carrillo, ormai sul letto di morte. Si recò subito dopo a Palma del Río, dove consegnò il manoscritto dei suoi *Avisos y reglas cristianas* a don Luis de Portocarrero, conte di Palma. Nel maggio 1539 riuscì a convertire Francisco de Borja, futuro viceré di Catalogna e terzo generale della Compagnia di Gesù. Si trasferì quindi a Baeza (Jaén) all'inizio degli anni Quaranta per dettare le costituzioni di studio del Collegio della Santísima Trinidad, che il dottor Rodrigo López aveva fondato nel 1538. Trasformò vari suoi discepoli in professori e venne eletto primo patrono del collegio. Nel 1544 fondò poi un Collegio di Arti e Teologia a Córdoba, reclutando i professori, ancora una volta, tra i suoi numerosi discepoli. Intorno al 1545 visitò Luis de Granada e Luis de Portocarrero a Palma del Río; il conte di Palma, a quanto pare, si offrì per sostenere la pubblicazione dei suoi *Avisos y reglas cristianas*. In vista della pubblicazione Juan de Ávila stese una seconda versione del testo tra 1545 e 1548. Volle, tuttavia, rimandarne la

stampa fino al momento di conoscere le novità dottrinali apportate dal Concilio di Trento (1545-1563).

Nella seconda metà degli anni Quaranta, Juan de Ávila continuò a predicare nei dintorni di Badajoz e Córdoba, finché non si fermò in quest'ultima città fra 1549 e 1551. Qui si dedicò anima e corpo ad istruire i suoi più amati discepoli, Diego de Guzmán e Antonio de Córdoba, figli rispettivamente dei conti di Bailén e dei marchesi di Priego, ai quali in seguito raccomandò di entrare nella Compagnia di Gesù. Nel 1549 ricevette una lettera di Ignazio di Loyola che lo ringraziava per i suoi favori nei confronti della Compagnia di Gesù. Dopo aver trascorso due anni nel convento di Santa Clara di Montilla, Ávila fece ritorno a Córdoba per contribuire alla fondazione del locale Collegio della Compagnia di Gesù (1555), inaugurato con un sermone dell'apostolo dell'Andalusia.

Tre delle più influenti opere del maestro Ávila vennero stampate per la prima volta negli anni 1555 e 1556. La versione italiana della sua *Doctrina cristiana, cartilla* in versi che i professori dei centri di educazione di Juan de Ávila utilizzavano per istruire i loro alunni nei rudimenti del cattolicesimo, vide la luce a Messina nel dicembre 1555. Esiste copia di una delle edizioni spagnole (Valencia 1554) presso la Biblioteca Nazionale Braidense di Milano. Luis de Granada, da parte sua, incluse la *Breve regla de la vida cristiana* di Ávila tra le pagine del suo *Libro llamado «Guía de pecadores»* (ed. Lisbona, Blavio de Colonia, 1556, ff. 171v-176). Nel 1556 uscì dai torchi de Juan de Brocar di Alcalá anche una edizione pirata degli *Avisos y reglas cristianas*. Il libraio, a quanto pare, aveva avuto accesso a una copia manoscritta della seconda stesura (1545-1548) del trattato, pubblicandone il testo, che conteneva evidentemente dottrina pretridentina, senza il permesso dell'autore. L'edizione pirata di Alcalá de Henares non poteva essere meno opportuna. Il Sant'Uffizio repressé duramente, alcuni mesi dopo la stampa degli *Avisos y reglas cristianas*, due fuochi di luteranesimo a Valladolid e a Siviglia, e ordinò l'incarcerazione di Bartolomé de Carranza, arcivescovo di Toledo. Le idee degli pseudo-luterani di Valladolid e Siviglia non erano troppo lontane, in verità, da quelle di Ávila. Uno dei presunti luterani processati a Siviglia il 24 settembre 1559, per di più, fu Juan Ponce de León, fratello di Domingo de Guzmán, uno dei discepoli prediletti del maestro Ávila. Luis de Granada, Ávila e il suo discepolo Antonio de Córdoba finirono per essere implicati, in un modo o nell'altro, nel lungo processo contro Bartolomé de Carranza.

La scoperta e i processi dei luterani di Valladolid e Siviglia mise in guardia i magistrati del Sant'Uffizio nei confronti delle opere a stampa e dei manoscritti in volgare relativi ai dogmi del cattolicesimo e all'interpretazione delle Sacre Scritture. A fine estate del 1559 fu pubblicato l'Indice dei libri proibiti di Fernando de Valdés, arcivescovo di Siviglia e inquisitore generale di Spagna. L'Indice di Valdés proibiva, tra le altre cose, testi di Bartolomé de Carranza, Francisco de Borja e Luis de Granada, oltre agli *Avisos y reglas cristianas* di Juan de Ávila. Le testimonianze conservate affermano che l'apostolo dell'Andalusia reagì alla proscrizione dei suoi *Avisos y reglas cristianas* con il rogo immediato dei manoscritti delle sue opere inedite. Si conserva la censura di Juan de la Peña, buon amico del maestro Ávila, censore ordinario del Sant'Uffizio ed incaricato di qualificare gli *Avisos y reglas cristianas* in vista della loro inclusione o esclusione dall'Indice di Valdés. Dalla penultima redazione del testo (1564-1565) si deduce che Ávila ebbe accesso alla censura di Juan de la Peña. Il trattato del maestro Ávila non conteneva, a rigore, proposizioni ereticali. Abbondava però di espressioni poco felici coincidenti, in parte, con quelle degli eresiarchi di Valladolid e Siviglia su temi di ampia ripercussione, come la validità della fede e delle opere.

Ávila, intanto, stringeva legami con gli adepti di Sant'Ignazio di Loyola. Contribuì alla fondazione di un nuovo Collegio della Compagnia di Gesù a Montilla (1558) e sembra che stesse progettando, in quel momento della sua vita, di entrare nella Compagnia di Gesù. Ma non lo fece mai. Nel 1563 Ávila partecipò

al Sinodo che Cristóbal de Rojas, all'epoca vescovo di Córdoba, celebrò nella cattedrale della città. A quanto pare, rivolse una predica ai sacerdoti locali, tratta dal suo *Tratado sobre el sacerdocio* (1561-1563), che circolò manoscritta per tre decenni e non venne data alle stampe fino alla fine del Cinquecento. Intorno al 1564, Ávila contribuì alla creazione del Collegio di Asunción di Córdoba. Subito dopo si ritirò a Montilla, da dove mantenne una fitta corrispondenza con Francisco de Borja.

La terza versione degli *Avisos y reglas cristianas* data agli anni 1564-1565. Juan de Ávila stavolta non volle rischiare e sottomise il trattato alla revisione di Cristóbal de Rojas, vescovo di Córdoba, che dette il suo *placet* il 7 giugno 1565. A partire da quel momento (ma forse anche prima) iniziarono a circolare copie manoscritte del nuovo testo. A poco servirono, tuttavia, le precauzioni di Ávila. I magistrati del Sant'Uffizio di Córdoba appresero dell'esistenza del nuovo manoscritto e, dato che sia l'Indice di Valdés, sia la *Pragmática* di Valladolid di Filippo II (1558) proibivano tassativamente la circolazione di manoscritti in volgare concernenti materie sacre, il 26 aprile 1568 ne richiesero una copia. Il 20 novembre 1568 la inoltrarono alla *Suprema*, con l'annotazione delle proposizioni presumibilmente eterodosse. I membri della *Suprema* decisero di far giungere le proprie a Juan de Ávila attraverso il Sant'Uffizio di Córdoba, «in retto ordine, senza che gli possa causare alterazione». Uno dei firmatari della sentenza della Suprema Inquisizione era Francisco de Soto Salazar, fervente ammiratore del maestro Ávila: nel 1568, aveva raccomandato a santa Teresa d'Ávila, preoccupata per la possibile eterodossia delle sue visioni soprannaturali, di redigere una relazione della sua vita e delle sue esperienze devote, ossia il *Libro de la vida* (1562-1565), e di farla giungere, attraverso la dama toledana Luisa de la Cerda, a Juan de Ávila. Teresa ottenne l'approvazione dell'apostolo d'Andalusia il 12 settembre del 1568.

Juan de Ávila ricevette le annotazioni dal Sant'Uffizio di Córdoba dopo il 4 febbraio del 1569. Negli ultimi mesi di vita dettò a Juan de Villarás, il suo amanuense, la versione definitiva dei suoi *Avisos y reglas cristianas*. La salute di Ávila, malferma sin dal 1551, peggiorò gravemente a partire dal marzo 1569, causandone la morte.

L'estesa biblioteca dell'apostolo d'Andalusia passò nel Settecento alla Biblioteca episcopale di Córdoba, dove tuttora si conserva. Cinque anni dopo la morte del maestro Ávila, due suoi discepoli, Juan de Villarás e suo nipote Juan Díaz, pubblicarono la versione definitiva degli *Avisos y reglas cristianas*, con lo stravagante titolo di *Libro espiritual que trata de los malos lenguajes del mundo, carne y demonio y de los remedios contra ellos* (1574). Le ristampe del testo si succedettero poi con titoli diversi.

Juan de Ávila non sembra essere stato un mistico in senso stretto. Viene però spesso inserito fra i più esimi predecessori della scuola mistica spagnola di Luis de Granada, santa Teresa d'Ávila e san Juan de la Cruz. Secondo il parere di Río Martín, gli scritti di Juan de Ávila possono essere classificati in sette categorie: lettere spirituali, discorsi sacri, commenti biblici, trattati ascetico-mistici, memoriali di riforma, scritti catechetici e testi minori. Gran parte delle sue lettere spirituali apparvero nella *Primera y segunda parte del epistolario espiritual para todos los estados* (1578). Oggi sono conosciute 257 sue lettere, indirizzate a un vasto numero di personalità. Dei suoi discorsi sacri si conservano 82 sermoni e 16 prediche a sacerdoti. Sopravvivono due dei suoi commenti biblici: il commento all'epistola ai Galati di san Paolo e due versioni (pre e post-tridentina) del suo commento alla Prima epistola di san Giovanni. I suoi trattati ascetico-mistici più rilevanti sono gli *Avisos y reglas cristianas*, il *Tratado sobre el sacerdocio* (1561-1563) e il *Tratado del amor de Dios* (pubblicato postumo nel 1596).

(F.J. ÁLVAREZ AMO)

Vedi anche

Alumbradismo; Carranza, Bartolomé de; *Conversos*, Spagna; Eramismo, Spagna; Gesuiti, Spagna; Granada, Luis de; Indici dei libri proibiti, Spagna; Inquisizione spagnola; Protestantismo, Spa-

gna; Siviglia, processi di; *Suprema*; Teresa d'Ávila, santa; Valdés, Fernando de; Valladolid, processi di

Bibliografia

ABAD 1946, BATAILLON 1955, DOMÍNGUEZ ORTIZ 1946,

GALLEGO PALOMERO 1998, GIMÉNEZ FERNÁNDEZ 1986, GRANADA 1952, ILI, JUAN DE ÁVILA 1962, JUAN DE ÁVILA 1963, JUAN DE ÁVILA 2000-2003, RÍO MARTÍN 1986, SALA BALUST 1950, SALA BALUST 1955

Kant, Immanuel - Filosofo luterano, Kant (Königsberg, 22 aprile 1724-12 febbraio 1804) insegnò all'Università di Königsberg seguendo il pensiero della scuola di Gottfried Leibniz e Christian Wolff, fino a quando non venne svegliato dal suo «sonno dogmatico» grazie all'influsso di David Hume (1711-1776). Per circa dieci anni lavorò alla *Kritik der reinen Vernunft* (*Critica della ragion pura*). Comparsa una prima volta nel 1781 e in una seconda edizione rivista nel 1787, Kant vi sviluppò la sua filosofia critica trascendentale, esaminando i limiti della nostra capacità di conoscenza e, in particolare, le condizioni gnoseologiche della possibilità della nostra conoscenza *a priori*, e restringendo l'obiettività validità del giudizio sintetico *a priori* ai limiti della nostra esperienza. Dio, libertà e immortalità, essendo al di là delle nostre esperienze possibili, sono certo idee che la ragione necessariamente formula, ma hanno naturalmente solo un significato regolativo, visto che la loro obiettività validità può essere provata sia per via positiva che negativa. La tradizionale *metaphysica specialis* e la dimostrabilità di Dio vengono lette come impossibili. Nella *Kritik der praktischen Vernunft* (*Critica della ragion pratica*, 1788) Kant fissò il principio della morale nel senso di un imperativo categorico della ragione, e mostrò che in questo campo sono possibili e sono dati atteggiamenti del tutto razionali, non motivati dalle inclinazioni dei sensi. Dio, libertà e immortalità appaiono come postulati della ragion pratica. Nella *Kritik der Urteilkraft* (*Critica del giudizio*, 1790), Kant offre una teoria del bello, del sublime e della realtà vivente. In *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (*La religione nei limiti della semplice ragione*, 1793), il filosofo delineò una teoria della religione e della rivelazione *a priori*, criticando anche la prassi dogmatica e culturale della Chiesa. Con il suo pensiero Kant intese proteggere l'individuo libero autosufficiente e i suoi interessi metafisici contro lo spinozismo e il determinismo.

Dalla metà degli anni Ottanta Kant venne largamente recepito non solo come illuminista (del 1784 è il famoso *Was ist Aufklärung?*), ma anche come filosofo e la sua teoria venne discussa e criticata. In ambito cattolico ci fu una ricezione delle opere kantiane rapida e influenzata dalle idee dell'Illuminismo cattolico che si collegava soprattutto alla sua filosofia morale, ma anche alla sua teoria della possibilità di una rivelazione *a priori* e alla confutazione dell'ateismo. Tuttavia presto si ebbe in senso contrario una reazione di forte rifiuto. Benedikt Stattler (1728-1797) fissò il luogo comune che vedeva nel pensiero di Kant un «veleno oscuro», un «idealismo» che sotterrava «tutta la conoscenza e la metafisica e tutte le credenze per condurre all'ateismo». Tale lettura prese piede anche a livello magisteriale. Nel 1801, per la prima volta, il nunzio di Vienna Antonio Severoli (1757-1824) e il nunzio Annibale della Genga (1760-1824), che risiedeva a Monaco, richiamarono l'attenzione del cardinal segretario di Stato Ercole Consalvi (1757-1824) sui pericoli che derivavano dal pensiero di Kant, del tutto in linea con le posizioni antkantiane. La messa all'Indice del kantiano Charles Villers (1761-1815) fu decisa proprio nel 1804-1805, ma venne formalizzata solamente nel 1817 per difficoltà contingenti. Così il giudizio di merito su Kant era da tempo fissato, quando il medico militare italiano Vincenzo Mantovani (1773-1832), tra il 1820 e il 1822, terminava una traduzione italiana della *Critica della ragion pura* che fu

oggetto di analisi da parte dell'Indice. Del parere di censura (la denuncia non è rimasta) fu incaricato il camaldolese Albertino Bellenghi (1757-1839) che, come docente di filosofia, era allora il consultore solitamente incaricato di leggere le opere filosofiche. Il parere si mosse nella linea indicata dell'antikantismo cattolico e bollò la filosofia di Kant come oscura, pericolosa, senza Dio e assurda, visto che conduceva a un puro scetticismo idealista. Nella seduta dell'11 giugno 1827 la Congregazione decise la messa all'Indice di quell'edizione italiana, e il 16 dello stesso mese la proibizione fu confermata da Leone XII, per essere poi pubblicata il 26 luglio 1827. Il divieto ebbe conseguenze sulla condanna di altri scritti kantiani. Il parere non è caratterizzato da una profonda comprensione del pensiero filosofico di Kant e dipende dall'opera antkantiana di Francesco Soave (1743-1806), *La filosofia di Kant*, Modena 1803. È però paradigmatico di quella vasta corrente di pensiero antilluminista cattolico che nel XIX secolo giunse a dominare l'insegnamento, e che, con l'aiuto di una politica di restaurazione e dei metodi di costrizione, volle limitare l'espressione filosofica autonoma e critica.

(K. UNTERBURGER)

Vedi anche

Hume, David; Illuminismo; Spinoza, Baruch

Bibliografia

GÖBEL 2005, GULYGA-DESPALATOVIC 1987, SCHMITZ 1989, TOLOMIO 2001, WOLF 2005

Kiev, omicidio rituale di - Il processo di Kiev del 1913 segna una tappa importante nella plurisecolare storia delle accuse di omicidio rituale contro gli ebrei. La risonanza internazionale del caso e le molte voci di intellettuali che si levarono a favore della liberazione dell'imputato ebbero implicazioni ampie e durature.

Il ritrovamento il 20 marzo del 1911 in una grotta nei pressi di Kiev del cadavere di un ragazzo di tredici anni, Andrej Juščinskij, trafitto da numerosi colpi di coltello, fu il pretesto per riattivare la propaganda antisemita contro la locale comunità ebraica già duramente colpita dall'ondata di *pogrom* orchestrata dai famigerati Centoneri nei primi anni del Novecento. La causa di un giovane *leader* locale dell'Unione del Popolo Russo, Vladimir Golubev, promotore di un volantinaggio durante il funerale della giovane vittima in cui si denunciava la matrice ebraica del delitto, si sposò ben presto con le mire del ministro della giustizia Ščeglovitov. Ritenendo in tal modo di ingraziarsi lo zar Nicola II, Ščeglovitov esonerò l'ufficiale di polizia Nikolaj Krasovskij e, su suggerimento dello stesso Golubev, fece arrestare l'ebreo Mendel Bejlis che lavorava presso una fornace situata non lontana dal luogo del delitto. Inoltre Ščeglovitov commissionò un nuovo referto autoptico i cui risultati evidenziavano come le ferite fossero state inferte con l'intento di raccogliere il sangue del giovane. Le conclusioni del referto facevano esplicito riferimento al presunto uso ebraico di servirsene del sangue di fanciulli cristiani per fini liturgici e terapeutici.

Quando due anni dopo, nei mesi di settembre e ottobre del 1913, si celebrò il processo, il clima era radicalmente mutato grazie ad una crescente attenzione data alla vicenda dalla stampa

internazionale. Sotto l'occhio vigile di giornalisti e intellettuali stranieri, l'impianto accusatorio dimostrò tutta la sua inconsistenza. Il santo Sinodo della Chiesa ortodossa russa rifiutò di pronunciarsi in sede dibattimentale in merito alla veridicità delle accuse di omicidio rituale. Il giudice Ljubimov fu costretto a ripiegare su un sacerdote cattolico, il lituano padre Justin Pranaitis, autore per l'occasione di un volume sul «segreto del sangue presso gli Ebrei» (*Tajna krvi u evreev*, 1912), rielaborazione di tesi già esposte nel più voluminoso *Christianus in Talmude Iudaeorum sive Rabbinicae Doctrinae de Christianis Secreta* pubblicato nel 1892, a sua volta ripresa di tesi espresse già vent'anni prima da August Rohling nel *Der Talmudjude*.

Dopo il coinvolgimento di un prete cattolico come testimone dell'accusa, si invocò da più parti un pronunciamento da parte del vescovo della Chiesa di Roma contro la credenza del delitto rituale ebraico. Un analogo tentativo, propiziato dal cardinale Alfred Herbert Vaughan, arcivescovo di Westminster, e da alcuni influenti uomini politici cattolici, come il duca Henry of Norfolk e lord Francis Russel, in occasione del caso di Polna del 1899 non era andato a buon fine. In quell'occasione la Congregazione del Sant'Uffizio e il segretario di Stato Rafael Merry del Val (il cui albero genealogico lo voleva discendente del beato fanciullo 'crocifisso dagli Ebrei' Dominguito del Val) si limitarono a dichiarare l'impossibilità di rispondere alle pressanti richieste degli alti esponenti del cattolicesimo inglese. Memori di quel fallimento, in occasione del caso Bejlis lo stesso duca di Norfolk e il barone Nathaniel Mayer Rothschild decisero di mutare strategia, limitandosi a richiedere direttamente alla Segreteria di Stato una dichiarazione di autenticità di due documenti – la bolla di Innocenzo IV del 1247 e il *votum* del cardinale Lorenzo Ganganelli, poi papa Clemente XIV, del 1759 – in cui i vertici della Chiesa condannavano il reiterarsi delle accuse di omicidio rituale. Il cardinale Merry del Val si trovò così costretto a rispondere positivamente con una lettera indirizzata a lord Rothschild il 18 ottobre 1913, che però non poté essere impugnata dalla difesa per lungaggini burocratiche.

Durata ben undici ore, la deposizione del Pranaitis si rivelò controproducente per l'accusa e fu gioco facile per gli avvocati difensori smascherare la scarsa competenza del polemista cattolico. Piuttosto, insieme alla testimonianza di Krasovskij che aveva proseguito privatamente le indagini, essa risultò decisiva nell'indirizzare la giuria verso il verdetto definitivo di non colpevolezza.

Tuttavia, per Bejlis i guai non finirono con l'assoluzione. Egli continuò a essere al centro di una campagna diffamatoria non solo in Russia, dove libelli antisemiti, come il resoconto del processo di Georgy Zamislavskij, uno degli avvocati schierati dall'accusa, continuavano a indicarlo come l'assassino di Andrej, ma anche nella stampa cattolica internazionale. «La Civiltà Cattolica» nel 1914 giudicò l'assoluzione di Bejlis come una conseguenza della pressione internazionale degli ebrei, ed esortò gli stessi ebrei a non ricorrere «ai brevetti d'innocenza impetrati magari da cardinali e da Pontefici» che proverebbero non la loro innocenza, ma solo «la buona fede e l'onestà di quelli che le danno, che non credono gli altri capaci di quelle atrocità che essi non commetterebbero».

Oggetto di continue minacce, Bejlis si trovò costretto a emigrare, dapprima in Palestina, poi a New York, dove pubblicò un'autobiografia (*The Story of My Sufferings*, 1926) successivamente utilizzata dallo scrittore Bernard Malamud per il romanzo *The Fixer* (1966).

(T. CALIÒ)

Vedi anche

Clemente XIV, papa; Merry del Val, Rafael; Omicidio rituale; Simonino di Trento; *Talmud*

Bibliografia

CROCE 2002, MICCOLI 1996, ROGGER 1966, SAMUEL 1966, SILVA 1914, TARADEL 2002

Kramer, Heinrich - Heinrich Kramer fu un frate inquisitore dell'Ordine dei domenicani noto per aver scritto e fatto stampare nel 1486 il *Malleus maleficarum*, il più famoso fra i molti trattati che influenzarono la caccia alle streghe. Conosciuto anche come Institor, dalla voce latinizzata del suo nome (*Krämer*/merciaio), nacque forse nel 1430 a Schlettstadt, città imperiale dell'Alsazia. Il padre era un mercante o un bottegaio. Sappiamo poco o nulla della madre e della sua adolescenza, e se qualche causa di natura psicologica abbia influenzato la sua futura misoginia: Kramer entrò giovane nell'Ordine dei frati domenicani, forse all'età di 15 anni. Dotato di notevoli qualità oratorie ascese nella gerarchia dei padri predicatori e fu presto nominato priore del convento della sua città. Prima di dimostrare sul campo le sue doti di inquisitore, nel 1458 partecipò a un processo contro il vescovo valdese di Strasburgo. Nel 1475 lo troviamo attivo nelle investigazioni sui supposti omicidi rituali di cui fu accusata la comunità ebraica di Trento. Intorno al 1478 fu nominato inquisitore per la Germania meridionale con il titolo di *Praedicator generalis*, privilegio che gli consentiva di esercitare la funzione in qualsiasi diocesi dell'area. Forse svolse la sua prima attività di inquisitore agli inizi degli anni Ottanta in Alsazia.

Kramer non fu un uomo di pensiero, un teorico, ma un uomo di azione, capace di tradurre in pratica le sue intuizioni. Il primo lavoro, l'*Epistola contra quendam conciliastam* (1482), molto deve avergli giovato nel procurargli apprezzamenti pontifici, presto ricambiati. Le sue prime esperienze in processi di stregoneria risalgono a questi anni ed ebbero luogo appunto in Alsazia. Lo zelo eccessivo dimostrato in queste investigazioni gli procurò continui ostacoli. Irritato, decise di recarsi a Roma dove riuscì ad ottenere un decisivo *placet* da papa Alessandro VIII che si tradusse nell'emissione della bolla *Summis desiderantes affectibus*, che forse ripagava in tale modo gli attacchi portati alle teorie conciliari dall'*Epistola*. Ottenuta carta bianca dal pontefice, nel 1485 Kramer iniziò una grande indagine nell'area di Innsbruck, deciso a provare sul campo che la sua teoria di una capillare penetrazione della stregoneria nelle terre tedesche aveva fondamenti certi. L'inquisizione fu condotta con metodi brutali. Intimidazioni sistematiche di testimoni e accusati, uso esteso della tortura, diniego delle difese legali, falsificazione delle testimonianze cementarono contro di lui l'ostilità dell'intera comunità in ogni ordine gerarchico. Si rese necessario l'intervento del vescovo di Bressanone, Georg Golser, che annullò i risultati dell'indagine, liberò le accusate ancora in prigione, ordinò a Kramer di allontanarsi dalla diocesi e nominò una commissione d'inchiesta che verificasse le irregolarità commesse. Frustrato per la sconfitta, e rielaborando forse in gran fretta i rapporti delle sue investigazioni, all'inizio del 1486 Kramer mise mano alla stesura del *Malleus*, ultimata nello stesso anno e consegnata all'editore Peter Drach nella città imperiale di Spira nel tardo autunno del 1486. L'edizione in folio (129 fogli/258 pagine) fu consegnata ai librai in dicembre. Nella primavera del 1497 un'*Apologia auctoris in Malleum maleficarum* ne determinava il titolo. Il successo del *Malleus* negli ambienti intellettuali e giudiziari europei fu rapido e continuo per un paio di decenni. La fortuna tornò a crescere dopo circa un sessantennio, in coincidenza con l'inizio delle grandi caccie alle streghe europee. Il *Malleus* certo interpretava gli umori del tempo, e la sua ampia circolazione (circa trentamila copie) fu agevolata dal fatto di essere stato il primo testo a stampa di demonologia, e rapidamente disponibile in formato tascabile, in 18° piccolo.

Sebbene uscito sconfitto dall'esperienza tirolese, Kramer ebbe altre occasioni di dimostrare le sue doti di polemista e autore di testi mirati a ottenere risultati pratici. Nel 1501 fu nominato da Alessandro VI nunzio e inquisitore in Boemia. In tale occasione scrisse due polemici trattati antiereticali, il *Clippeum* (1501) e le *Stigmifere* (1501). In essi, pur continuando a insistere sulla necessità di cruenta repressioni della stregoneria, esternò l'interesse suo e dell'Ordine domenicano per una sorvegliata spiritualità delle donne, riferendosi in particolare ad alcune *sante vive* italiane. In effetti

nel *Clippeum*, un manuale ad uso dei predicatori per contrastare i *sancti viri* delle sette ereticali boeme, la natura pratica e operativa dell'inquisitore domenicano si conferma del tutto. Kramer morì forse nel 1505.

(O. DI SIMPLICIO)

Vedi anche

Alessandro VI, papa; Boemia; *Malleus maleficarum*; Nider, Johannes; Simonino di Trento; Stregoneria

Bibliografia

BEHRINGER 2006, BROEDEL 2003, HERZIG 2006(a), KRAMER 2004, KRAMER-SPRENGER 1995

Küng, Hans - Teologo cattolico svizzero, nato a Sursee nel 1928. Dopo avere studiato Filosofia e Teologia alla Pontificia Università Gregoriana di Roma, dove entrò in contatto con Joseph Lortz, Hans Urs von Balthasar, Yves Congar, egli indirizzò i suoi interessi verso la dottrina della giustificazione di Karl Barth, tema cui dedicò la tesi di dottorato in Teologia, difesa presso l'Institut Catholique di Parigi il 21 febbraio 1957 e pubblicata lo stesso anno con la prefazione di Barth. Tre anni prima, nel 1954, Küng era stato ordinato sacerdote a Roma. Professore ordinario di Teologia fondamentale all'Università di Tübingen dal 1960, si impegnò in un approfondito confronto con l'esegesi storico-critica e con la teologia sistematica protestante, anche grazie all'attività dell'Istituto per la ricerca ecumenica da lui diretto presso l'Università di Tübingen. Nominato consigliere teologico ufficiale del Concilio Vaticano II da Giovanni XXIII, fu tra i fondatori della rivista «Concilium» e promotore di diverse collane teologiche, tra cui, a partire dal 1964, la nota «Theologische Meditationen» e, nel 1967, la «Ökumenische Forschungen», ideata insieme a Joseph Ratzinger che dall'anno precedente era stato chiamato a insegnare Teologia dogmatica a Tübingen su proposta dello stesso Küng.

Küng ha riferito di un *dossier* (protocollato: 399/57i) preparato sul suo conto dal Sant'Uffizio sin dal 1957, anno della discussione e pubblicazione della sua tesi di dottorato in Teologia. Il primo intervento ufficiale della Congregazione per la Dottrina della Fede nei confronti del teologo svizzero risale però al 1967. Nel dicembre di quell'anno Küng ricevette un'ingiunzione da parte del dicastero romano affinché la sua opera *Die Kirche (La Chiesa)*, pubblicata ad aprile dalla casa editrice Herder con l'imprimatur dell'ordinario di Rottenburg, monsignor Karl Joseph Leiprecht, non fosse diffusa e tradotta prima di un chiarimento. Küng vi aveva sviluppato una vasta sintesi ecclesiologica, in cui, attraverso un metodo storico-critico e alla luce degli apporti della moderna esegesi, distingueva nella Chiesa del Nuovo Testamento una dimensione gerarchica e una dimensione carismatica, mostrando come quest'ultima fosse stata sovrastata, nel corso dei secoli, da una struttura istituzionale assolutistica e rigida. Da tale distinzione Küng aveva tratto alcune conclusioni di rilevanza ecumenica, poiché nella realtà carismatica della Chiesa si individuava il fondamento che poteva trovare concordi cristiani di diverse confessioni, anche se l'autore faceva rilevare che la via della riforma ecumenica doveva necessariamente passare attraverso una riconsiderazione del primato pontificio.

Dinanzi all'ingiunzione della Congregazione per la Dottrina della Fede, che non adduceva per ora alcuna motivazione al divieto di diffondere l'opera *Die Kirche*, Küng cercò di accelerare la pubblicazione delle edizioni inglese e americana, che apparvero all'inizio del 1968 e, il 9 maggio di questo stesso anno, non si presentò a un colloquio di chiarificazione presso il palazzo del Sant'Uffizio a Roma, cui era stato invitato dal segretario della Congregazione, monsignor Paul Philippe. Venti giorni dopo il teologo svizzero inviò a monsignor Philippe una lettera in cui illustrava le ragioni della sua mancata presentazione, dicendosi disponibile a un incontro con la Congregazione solo a patto che fossero garantite per

iscritto determinate condizioni, quali la consultazione del *dossier* a suo carico, la conoscenza dei punti precisi dell'opera che venivano contestati, la conduzione del colloquio da parte di persone competenti, dei cui nominativi egli avrebbe dovuto essere informato anteriormente, il diritto di usare la lingua tedesca, il rimborso di tutte le spese di viaggio. Dopo aver comunicato all'autore la disponibilità ad accogliere molte di queste richieste, ma non la consultazione del *dossier*, la Congregazione per la Dottrina della Fede sospese temporaneamente il procedimento.

L'assunzione da parte di Küng di una posizione critica verso l'enciclica *Humanae vitae* (luglio 1968) su organi di stampa internazionali e le successive dichiarazioni del teologo contro il *motu proprio* di Paolo VI sui matrimoni misti (aprile 1970) suscitavano, nel maggio del 1970, il primo intervento ufficiale della conferenza episcopale tedesca, che definì le prese di posizione di Küng polemiche e offensive nei riguardi del pontefice. Qualche mese dopo il teologo svizzero pubblicò l'opera *Unfehlbar? Eine Anfrage (Infallibile? Una domanda)*, che, nel centenario della proclamazione del dogma dell'infallibilità pontificia, metteva radicalmente in discussione il carattere obbligatorio e definitivo di tale articolo di fede. L'opera aprì un acceso dibattito, con prese di posizione di diversi teologi, e provocò un ulteriore intervento della conferenza episcopale tedesca, che nel febbraio del 1971 rese pubblica una dichiarazione in cui, senza condannare esplicitamente *Unfehlbar?*, ribadiva il diritto dei Concili ecumenici e dei pontefici di proclamare delle dichiarazioni, i dogmi, che avevano un carattere definitivo. Dello stesso tono furono gli interventi della conferenza episcopale francese e di quella italiana.

Il 7 agosto 1971, intanto, «L'Osservatore Romano» aveva dato notizia di due lettere inviate dalla Congregazione per la Dottrina della Fede a Küng, una relativa al libro *Die Kirche* e l'altra a *Unfehlbar?*. Il quotidiano affermava che in ognuna di esse la Congregazione, seguendo la procedura prevista dal nuovo Regolamento per l'esame delle dottrine, presentava una lista delle tesi sostenute da Küng, indicava l'insegnamento tradizionale della Chiesa su quei temi, esprimeva le osservazioni di esperti della Congregazione e chiedeva «cortesemente al professore di voler rispondere». Le questioni sollevate da Küng erano anche sullo sfondo della dichiarazione *Mysterium Ecclesiae*, che la Congregazione per la Dottrina della Fede pubblicò il 24 giugno 1973. Senza fare direttamente riferimento alla riflessione teologica di Küng, che veniva menzionato solo nelle *Osservazioni sulla Dichiarazione ecclesiologica*, presentate alla stampa insieme alla dichiarazione, il documento ribadiva il carattere unitario e indivisibile della Chiesa e l'infallibilità del magistero pontificio. In un'intervista rilasciata alla redazione della rivista tedesca «Herder Korrespondenz» e pubblicata nel mese di agosto, Küng riferì di una lettera a lui inviata in data 4 luglio dal prefetto della Congregazione, in cui si affermava tra l'altro che la dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* era stata elaborata in connessione con i procedimenti pendenti a suo carico. In seguito agli ulteriori rifiuti di Küng a presentarsi a un colloquio con la Congregazione per la Dottrina della Fede, e nonostante i ripetuti tentativi di mediazione della conferenza episcopale tedesca e del suo presidente, cardinale Julius Döpfner, il 15 febbraio 1975 la Congregazione pubblicò una dichiarazione esplicitamente dedicata alle due opere del teologo svizzero, *De duobus operibus prof. Ioannis Küng*. Dopo aver rimarcato la mancata disponibilità di Küng a un incontro, la Congregazione affermava che le opere *Die Kirche* e *Unfehlbar?* contenevano opinioni in contrasto con dottrina della Chiesa cattolica. Pur non escludendo la possibilità da parte dell'autore di «armonizzare» le proprie opinioni con quelle del magistero, l'ex-Sant'Uffizio ammoniva il teologo affinché non continuasse a insegnare tali opinioni, sostenendo che «l'autorità ecclesiastica gli ha affidato l'incarico di insegnare sacra teologia nello spirito della dottrina della chiesa e non invece opinioni che demoliscono questa dottrina o la mettono in dubbio». La facoltà di insegnare come teologo cattolico

approvato dall'autorità ecclesiastica (*missio canonica*), venne definitivamente ritirata a Küng dalla Congregazione per la Dottrina della Fede il 15 dicembre del 1979, attraverso una dichiarazione in cui si prendeva atto del rifiuto dell'autore di «armonizzare», soprattutto in riferimento al dogma dell'infallibilità, le proprie riflessioni con la dottrina del «magistero autentico». Ne derivava, per il dicastero romano, che «il professor Hans Küng è venuto meno, nei suoi scritti, all'integrità della verità della fede cattolica, e pertanto non può più essere considerato un teologo cattolico né può, come tale, esercitare il compito di insegnare».

Nel corso degli anni Ottanta Küng è passato dal dialogo interconfessionale al dialogo interreligioso e nel 1990 ha lanciato il progetto di edificazione di un *Weltethos*, teso a promuovere il riconoscimento dei criteri etici universali sui quali le grandi religioni del mondo, nonostante tutte le differenze, convergono, e che possono essere colti come validi dalla ragione, a partire dalla convincente ragionevolezza dei criteri stessi. In anni recenti iniziative di riconciliazione tra Küng e il Vaticano sono state avviate dalla facoltà di Teologia cattolica di Tübingen e, dal febbraio 2003,

dall'assemblea plenaria del consiglio diocesano di Rottenburg-Stuttgart. Il 24 settembre 2005 Küng ha incontrato a Castelgandolfo Joseph Ratzinger, elevato da pochi mesi al soglio pontificio con il nome di Benedetto XVI. Benché non siano state prese in esame le questioni dottrinali persistenti tra il teologo e il magistero, il colloquio ha contribuito a creare, per un certo periodo, un clima più disteso. La pubblicazione, nel settembre 2007, del secondo libro di memorie (il primo era stato pubblicato nel 2002) appare invece, in diversi passaggi, un preciso atto di accusa nei riguardi dell'attuale pontefice.

(L. CECI)

Vedi anche

Benedetto XVI, papa; Concilio Vaticano II

Bibliografia

DOSSIER KÜNG 1980, HÄRING-KUSCHEL 1978, JENS-KUSCHEL 1996, KÜNG 1967, KÜNG 1970, KÜNG 1990, KÜNG 2002, KÜNG 2007

La Matina, Diego - Nasce a Racalmuto, in Sicilia, nel 1622, entra molto giovane nell'Ordine degli agostiniani riformati della Congregazione di Centorbi (Centuripe) e nel 1644, accusato di essere uno «scorridore di campagna» ossia un bandito da strada, viene catturato, processato a Palermo dal tribunale della Gran Corte in sede criminale e condannato; per la sua prestanza fisica è ritenuto idoneo a scontare la pena al remo nelle galere. Dopo poco chiede di essere ascoltato dall'Inquisizione, forse per prevenire una denuncia per atti superstiziosi o esorcismi non autorizzati, posti in atto sulla galera per curare qualche malato: nuovamente condannato, viene riconciliato in forma privata. Nel 1645 e nel 1646, pur di sottrarsi alla vita nelle galere si autodenuncia nuovamente all'Inquisizione, ma viene processato e rimandato al remo. Nel 1647, condotto nelle prigioni del Sant'Uffizio e perquisito, gli si trova addosso «un libro scritto di sua mano e con molti spropositi ereticali» e il suo processo si conclude con una nuova condanna al remo. Si combatte in quel periodo la Guerra dei Trent'anni (1618-1648), durante la quale i sovrani spagnoli chiedono ai tribunali religiosi e laici di comminare ove possibile la pena della galera per fornire remieri alla flotta. Intanto a Palermo, nel 1647, scoppia la rivolta di Giuseppe D'Alessi e La Matina riesce a fuggire, rifugiandosi in una grotta nelle campagne di Racalmuto. Riacciuffato dagli sgherri dell'Inquisizione, è condotto nelle prigioni *segrete* di palazzo Steri, sede degli inquisitori spagnoli a Palermo; qui subisce un nuovo processo in cui è nuovamente condannato al remo. Con lui entrano nelle segrete inquisitoriali ottantasette prigionieri, molti dei quali imputati di superstizione, un'accusa forse strumentale per ridurre in ceppi i più facinorosi e compromessi nel moto popolare. Nel 1649 il frate torna in prigione, processato per parole e atti superstiziosi e viene condannato a cinque anni di reclusione. Disperato, si amala, tenta di uccidersi, rifiuta il cibo, ma, durante una seduta di tortura particolarmente dura, confessa all'inquisitore Juan López de Cisneros, che ha iniziato contro di lui un nuovo processo per eresia, quanto questi vuole sentirla dire. Intanto ha scontato la pena inflittagli, ma invece di liberarlo, l'inquisitore ricomincia gli interrogatori; le sedute di tortura divengono più pesanti contro il parere della *Suprema* di Madrid, organo centrale del tribunale. Diego impazzisce e il 24 luglio 1657, chiamato a colloquio da Cisneros, lo colpisce violentemente al capo causandogli gravissime ferite che lo condurranno in pochi giorni alla morte.

La tradizione popolare ha tramandato due diverse versioni dei fatti: una racalmutese e una palermitana. La prima racconta di una sorella di Diego, rapita da uno sgherro del conte del Carretto feudatario di Racalmuto; ciò suscita la reazione del frate che uccide, durante la messa del mattino, il violentatore della sorella: costretto a darsi alla macchia per sfuggire alla giustizia, è accusato di essere uno «scorridore di campagna». La tradizione popolare palermitana, ripresa e romanizzata da Luigi Natoli nel suo libro *Frà Diego La Matina*, parla invece di torti subiti da una giovane parente di Diego, che oppressa da un prete, suo tutore e cugino dell'inquisitore Cisneros, riesce a fuggire con l'uomo amato, Giovan Battista Vernon, francese, da cui ha un figlio. Vernon viene poi catturato e condannato dall'Inquisizione, per punirlo dell'amore per la giovane, la quale a sua volta muore di dolore. Corre l'anno 1643 e Diego riesce a salvare il bambino della cugina dalle grinfie del prete tuto-

re, ma poco dopo rimane preso nelle maglie della giustizia inquisitoriale, dalla quale non riuscirà più a scampare. Leonardo Sciascia, nel suo saggio *Morte dell'Inquisitore*, fa notare come alla scarsità di fonti sopperiscano la tradizione popolare racalmutese e quella palermitana che danno due differenti interpretazioni dei motivi che portano fra' Diego in mano all'Inquisizione. La tradizione racalmutese potrebbe essere la più vicina alla verità, in quanto l'accanimento giudiziario e persecutorio di Cisneros nei confronti del frate troverebbe una motivazione in alcune fonti inquisitoriali nelle quali i Del Carretto sono indicati come *familiari* del Sant'Uffizio, cioè suoi figli privilegiati, sostegno esterno dell'istituto, del cui foro giudiziario e della cui protezione godono di diritto. Su queste ipotesi si innesta un'altra fonte storica, secondo cui addosso al religioso, al momento della cattura, viene trovato un libro scritto da lui stesso e «con molti spropositi ereticali». Sciascia pensa che tali «spropositi» potrebbero essere idee egualitarie, sfociate poi nella rivolta palermitana del 1647 di D'Alessi, e che tali idee, venute a conoscenza dell'Inquisizione, abbiano segnato la sorte del frate. In realtà nelle fonti spagnole del Sant'Uffizio la prima imputazione di Diego è di «superstizione», ma il processo al frate è andato distrutto nel rogo delle carte inquisitoriali del 1783, seguito all'abolizione dell'Inquisizione spagnola in Sicilia, per cui i documenti rimastici, costituiti da relazioni inviate dagli inquisitori a Madrid non chiariscono del tutto la vicenda.

(M.S. MESSANA)

Vedi anche

Familiari, Spagna; Letteratura: la rappresentazione; Sicilia

Bibliografia

MESSANA 2002, NATOLI 1975, SCIASCIA 1964, SCIUTI RUSSI 1996

Lamego - L'attività svolta dal Sant'Uffizio nella regione che comprende la città e diocesi di Lamego rimane a tutt'oggi poco studiata. Del tribunale inquisitoriale, istituito nella cittadina del Portogallo centro-settentrionale negli anni Quaranta del Cinquecento, per far fronte alla diffusa presenza di nuovi cristiani nel territorio si sa poco, come per la maggior parte degli altri tribunali allora attivi, a causa dell'assenza di documentazione. Sebbene siano stati ultimamente scoperti alcuni processi dell'Inquisizione di Lamego nel fondo del Sant'Uffizio di Coimbra, per il loro scarso numero la fonte principale sull'attività del tribunale continua a essere la silloge documentaria detta *Symmicta Lusitana*, di cui si servì Alexandre Herculano. L'Inquisizione di Lamego, la cui giurisdizione comprendeva anche la diocesi di Viseu, si impose come una delle più aggressive nei primi anni della repressione inquisitoriale. Sin dall'inizio (1541) poté contare sul sostegno e la collaborazione di alcuni vecchi cristiani, autori di una pasquinata dove si programmarono festeggiamenti per celebrare l'introduzione del tribunale con una rappresentazione durante la quale avrebbero fatto la loro entrata due gruppi di marrani, gli uni suonatori e gli altri danzatori, di cui sarebbero stati descritti i difetti fisici e morali.

Gli inquisitori nominati furono il locale vescovo Agostinho Ribeiro, padre Manuel Almada, già vicario del capitolo della cat-

tedrale di Lisbona, e il dottor Gonçalo Vaz di Lamego. Secondo un memoriale contenuto nella *Symmicta Lusitana*, intitolato *Excessus Inquisitorum Civitatis Lamacensis*, Vaz e Almada controllavano ogni cosa, compravano delatori, rifiutavano procuratori e avvocati della difesa, procedevano agli arresti senza seguire alcun criterio obiettivo. Non si sa se furono mai celebrati *autos da fé* a Lamego, né quando esattamente il tribunale cessò di funzionare. È nota, però, una visita dal forte impatto realizzata a Lamego e a Viseu fra agosto 1543 e febbraio 1544, i cui esiti rivelano una marcata bipartizione sociale: su 319 incriminati 313 erano nuovi cristiani, mentre i 78 delatori furono praticamente tutti vecchi cristiani; le imputazioni per cripto-ebraismo furono 268, segno della persistenza nel territorio di riti e usi ebraici, quali la circoncisione, l'uso della lingua ebraica, la diffusione di libri in ebraico, sistematiche riunioni al sabato.

(E. CUNHA DE AZEVEDO MEA)

Vedi anche

Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Inquisizione portoghese; Meneses, António Teles de; Nuovi Cristiani, Portogallo; *Symmicta Lusitana*

Bibliografia

FERREIRA 1998, HERCULANO 1975-1976, MEA 1997

Lamennais, Félicité Robert de - Scrittore e pubblicista francese (1782-1854), il percorso di Félicité Robert de Lamennais è emblematico delle difficoltà che attraversarono il cattolicesimo nel corso della prima metà del XIX secolo. Gli esordi furono quelli di un fiero antinapoleonico, sostenitore di un tradizionalismo prerivoluzionario. In quest'ambito si colloca *La tradition de l'institution des évêques en France* (1814), pubblicato in coincidenza con la fuga in Inghilterra, e che precedette di due anni il sacerdozio. Fu un acceso ultramontano e un rigido conservatore in materia religiosa, tanto che la sua elaborata opera *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817-23) può essere considerata, alla stregua degli scritti di Joseph De Maistre e Louis de Bonald, un sistematico attacco all'ateismo.

A metà degli anni Venti, con un improvviso capovolgimento di orizzonti, egli abbracciò le idee egualitarie dei moti del 1830, fondando con Charles de Montalembert e Jean-Baptiste Henri Lecordaire il periodico «L'Avenir». Le idee in esso contenute e propagandate – riassunte nel motto *Dieu et liberté* – furono duramente stigmatizzate da papa Gregorio XVI nella lettera enciclica *Mirari vos* (1832); con esse venivano condannate la libertà di stampa, di opinione e le istanze egualitarie e democratiche.

Da allora la maggior parte delle opere di Lamennais finì all'Indice, a cominciare da *Les paroles d'un croyant* (1834), un'appassionata, retorica risposta alla *Mirari vos*. Furono messi all'Indice il suo attacco più circostanziato alle gerarchie romane (*Affaires de Rome*, 1836), e numerose altre opere, tra cui quella, in diversi volumi apparsi tra il 1840 e il 1846, a cui egli affidava la propria eredità spirituale (*Esquisse de Philosophie*), e la sua edizione commentata alla Bibbia tradotta da Giovanni Diodati.

Félicité Robert de Lamennais non fu affatto un liberale, né un alfiere del 'cattolicesimo liberale'. Guido Verucci ha definito il pensiero e l'opera di Lamennais dopo la condanna papale una forma di «radicalismo democratico». Deputato radicale nel 1848, fiero avversario del governo negli anni immediatamente successivi, Lamennais – che aveva abbandonato lo stato sacerdotale – non volle alla sua morte il conforto della religione e chiese di essere sepolto in una fossa comune.

(P. BERNARDINI)

Vedi anche

Gregorio XVI, papa; *Mirari vos*

Bibliografia

BURLEIGH 2005, LAMBERT 2001, LE GUILLOU 1966, RÉMOND 1948, VERUCCI 1963, VITALE 1995

La Mettrie, Julien Offroy de v. Illuminismo

Lamine di Granada - Le 'Lamine di Granada' o 'libri plumbei' (*plomos*) del 'Sacromonte' sono un gruppo di testi redatti in arabo e incisi su lamine rotonde di piombo in strani caratteri denominati 'salomonici' che furono trovate sulla collina di Valparaiso (poi chiamata 'Sacromonte') fuori delle mura della città di Granada, tra il 1595 e il 1599. Questi reperti furono la scoperta più importante seguita ai primi ritrovamenti avvenuti nel centro di Granada nel 1588 sul luogo dell'antica moschea sopra la quale si stava edificando la nuova cattedrale (e che fu chiamata 'Torre Turpiana' a partire da quel momento). Qui erano state trovate in una cassetta di piombo delle reliquie attribuite a santo Stefano e alla Madonna e una pergamena scritta in latino, arabo e castigliano contenente una profezia attribuita a san Giovanni che si presentava come scritta al tempo dell'imperatore Nerone. I ritrovamenti successivi portarono alla luce le lamine di piombo contenenti diversi testi in caratteri arabi attribuiti a un san Tesifone, preteso discepolo dell'apostolo Giacomo e testimonianze di un san Cecilio, definito primo vescovo di Granada e protomartire arabo cristiano in terra iberica al seguito di san Giacomo. Le ripercussioni di questi ritrovamenti furono enormi in Spagna. Ma l'effetto fu molto diverso da quello che gli autori si sarebbero aspettati. Il piano era quello di offrire con quei reperti fabbricati all'uopo la prova di una originaria presenza di cristiani di lingua e cultura araba in Spagna insieme a una serie di elaborazioni teologiche sincretistiche e annunci profetici calibrati sugli eventi del presente, destinati a impedire i provvedimenti di persecuzione e la minacciata espulsione dei *moriscos* dimostrandone l'antichissima presenza a Granada come cristiani. Il contenuto teologico degli scritti esaltava la figura della Madonna portando a prova della dottrina dell'Immacolata Concezione gli atti di un antichissimo Concilio apostolico e dimostrava la venuta di san Giacomo (Santiago) in Spagna, allora messa in dubbio dal nuovo catechismo di Cesare Baronio. I fabbricatori di questi apocrifi avevano dato loro la forma di lamine circolari di piombo per creare con l'aspetto desueto la convinzione della loro antichità e autenticità. L'obiettivo di dare vita ad una Granada cristiana aveva impegnato le autorità politiche e religiose spagnole fin da subito dopo la conquista del 1492. A questo si erano adoperati gli arcivescovi della città da Hernando de Talavera a Pedro Guerrero. La rivolta dei *moriscos* nel 1568 aveva costituito un problema molto grave e suscitato una reazione violenta in nome dei «martiri cristiani delle Alpujarras». Si era aperto così il problema dell'identità di Granada, col suo presente di popolazione morisca da integrare o da espellere e coi suoi caratteri storici su cui si doveva discutere a lungo, oscillando fra l'eredità islamica e il remoto passato romano. Mentre le misure prese dalle autorità spagnole tendevano a cancellare i tratti culturali della comunità *morisca* imponendo ad esempio regole precise per limitare l'endogamia della popolazione, la Compagnia di Gesù mandava missionari impegnati nell'insegnamento della dottrina cristiana e della pratica sacramentale. Non fu dunque per caso se proprio durante i lavori di demolizione della torre moresca vennero fatti ritrovare i reperti forgiati per sostenere l'origine araba e cristiana della città. Le lamine e gli altri oggetti erano stati costruiti e fatti ritrovare dai falsari allo scopo di garantire il diritto di permanenza *in loco* della minoranza *morisca* sulla base della presunta originaria presenza a Granada di un nucleo di arabi cristiani (anch'essi martiri) e con la proposta di dottrine ispirate al sincretismo religioso. La scoperta fu accolta con grande entusiasmo dall'arcivescovo Pedro de Castro nominato nel 1590 che si fece promotore di un movimento teso

a riconoscere l'autenticità dei documenti e a fare di Granada il centro di una rinnovata religione spagnola fondata sulla devozione alla Madonna dell'Immacolata Concezione. Una ondata di apocrifi e di falsi si stava diffondendo in Spagna allo scopo di dotare di origini sacre antichissime le città della Penisola iberica. E i *Plomos* si inserirono in questa tendenza offrendo una risposta mitica alla questione della storia e dei caratteri religiosi di Granada. L'eco che ne rimase nella cultura spagnola fu lungo e tenace. L'impulso cristianizzatore che ne derivò sulla vita delle popolazioni locali trovò forma non solo nell'espulsione dei *moriscos* ma anche nelle missioni organizzate dall'arcivescovo Pedro de Castro per le diocesi di Granada e poi anche di Siviglia. Il contributo dei gesuiti in questa opera fu rappresentato da figure di missionari attivi nello sforzo di diffusione del cattolicesimo tra le popolazioni locali, come Pedro de León e da uomini che si muovevano sulla linea di confine tra le culture in conflitto, come Ignacio de las Casas, gesuita e *morisco* – un uomo che si impegnò nella dimostrazione della falsità dei *Plomos*.

La notizia dei ritrovamenti fu subito comunicata a Roma. La questione fu trattata nella corrispondenza coi nunzi. Le lettere dalla Spagna vennero indirizzate anche alla Congregazione del Sant'Uffizio per la rilevanza dottrinale delle questioni che venivano emergendo dai documenti granadini. Le questioni che vennero subito in discussione furono naturalmente quelle dell'autenticità dei documenti e dell'ortodossia del loro contenuto. Ci si rivolse a esperti di lingua e cultura araba per la trascrizione e la traduzione dei testi. Tra i dotti a cui quei testi vennero sottoposti ci fu in Spagna il dotto biblista Benito Arias Montano il quale, richiesto di pronunciarsi sulla questione dell'autenticità dall'arcivescovo di Granada, evitò accuratamente di farlo anche se fu dell'opinione che i dati linguistici e codicologici facessero ritenere falsi quei documenti. Da Roma fu avanzata la richiesta di ricevere le lamine per farle esaminare dai propri esperti. Su questo la resistenza spagnola durò a lungo. Nonostante le reiterate richieste romane le lamine originali rimasero in Spagna. Sulla base delle informazioni sul loro contenuto però venne formulato un primo giudizio. Una annotazione sul verso di una lettera del nunzio Domenico Ginnasi del 1603 dice infatti che «il cardinal Baronio gli ha visti, e giudica che sia una cantafavola. Faccia il nunzio ogni diligenza di cavarli di mano dell'arcivescovo, e li mandi a Roma, che qui saranno interpretati fedelmente» (ACDF, S. O., St. St., I 3-i, c. 171r). Il contrasto intorno alle lamine di Granada si trasformò nel corso del primo ventennio del Seicento in una prova di forza con tre protagonisti: la Roma papale, la monarchia spagnola, la popolazione cattolica della Penisola iberica. L'azione energica dell'arcivescovo Pedro de Castro incontrò il favore e l'alleanza di Ordini religiosi e di membri della corte di Madrid attirati dalla possibilità di fondare su quell'insieme di profezie e di devozioni un messaggio religioso capace di saldare il senso di identità del popolo spagnolo. Se la rivelazione del fondamento apostolico della dottrina dell'Immacolata Concezione era stata consegnata alla Spagna, ciò era avvenuto per volontà divina, era insomma un segno di elezione. Il popolo e il suo sovrano si sentivano chiamati a essere i difensori dell'onore della Vergine secondo la tradizione guerriera della loro religione. Le resistenze vennero dall'Ordine domenicano, tradizionalmente ostile alla dottrina dell'Immacolata. Ma il movimento nato tra Granada e Siviglia trovò l'appoggio della monarchia spagnola e si fece minaccioso nei confronti delle resistenze romane. Se i domenicani chiesero ripetutamente il rispetto di una tradizione teologica che non voleva il divorzio tra verità di fede e ragione aristotelica, tra le leggi naturali e il sovrannaturale, i consiglieri politici – come il nunzio papale – prospettarono il pericolo che fossero le pecorelle e non i pastori a dettare legge nell'ovile del Buon Pastore. Perciò le scelte romane opposero una resistenza morbida alla domanda di sancire la verità di fede della dottrina dell'Immacolata. Si reagì invece più duramente a ogni indizio di una intromissione del re di Spagna nel governo delle cose religiose

e nel potere di imporre ai teologi e ai predicatori ecclesiastici il contenuto dell'insegnamento da impartire ai popoli.

Quando finalmente le lamine originali giunsero a Roma nel 1643, ne venne disposto un diligente esame da parte di membri della Congregazione del Sant'Uffizio. Proprio nella fase di un ennesimo conflitto tra Roma e la Spagna che vide alleati il Senato di Milano e la Santa Sede, diversi autorevoli membri del Sant'Uffizio, tra cui il cardinale Lorenzo Brancati di Lauria, furono incaricati di riesaminare tutta la questione. Il volume che raccoglie i loro pareri contiene anche un grosso fascicolo sulle lamine. Una accurata relazione conclusiva presentata dal cardinal Girolamo Casanate ne esaminò contenuto e caratteri e ne fissò i termini di redazione tra il 1571 (data della presa di Cipro, 'profetizzata' nelle lamine) e il 1588 (ACDF, S. O., St. St., I 3-i, cc.176r-200v). La questione fu considerata conclusa da parte romana con la dichiarazione della loro falsità da parte di papa Innocenzo XI nel 1682. La condanna romana non fu accettata in Spagna. Una serie di scritti polemici rivendicò l'autenticità dei *plomos* dando vita a un dibattito che durò per larga parte del secolo XVIII. Si ricorda in particolare lo scritto *Mystico Ramillete* di Diego Nicolás Heredia Barnuevo del 1741. La storiografia positiva ed erudita del secolo XIX demolì anche in Spagna la pretesa di autenticità dei testi scritti sulle lamine, le quali intanto restavano conservate nell'archivio della Congregazione romana del Sant'Uffizio. Solo in anni recentissimi sono state restituite alla Spagna.

(A. PROSPERI)

Vedi anche

Arias Montano, Benito; Baronio, Cesare; Casanate, Girolamo; Granada; Guerrero, Pedro; Immacolata Concezione; *Moriscos*, Spagna; Talavera, Hernando de

Fonti

ACDF, S. O., St. St., I 3-i; UV 43

Bibliografia

BARRIOS AGUILERA-GARCÍA-ARENAL 2006, COLEMAN 2003, EL ALAOU 1997-1998, HAGERTY 1998, HARRIS 1999, HARRIS 2000, HARRIS 2007, HEREDIA BARNUEVO 1998, KENDRICK 1960

Landa, Diego de - Il francescano Diego de Landa nacque a Cifuentes nel 1524. Giunse nello Yucatán nel 1549, con un piccolo gruppo di confratelli che uno dei primi missionari della Penisola messicana, Nicolás de Albalade, aveva reclutato nelle case francescane della madrepatria. Negli anni successivi il numero dei missionari francescani attivi nella Provincia andò crescendo, crebbero i conventi, mentre aumentava lo zelo missionario che si rifletteva anche nello studio del maya yucateco, che alcuni frati – Landa in testa – dominavano. Nel 1561, dopo la separazione dalla provincia francescana di Messico e la fondazione di una provincia indipendente, insieme alla custodia di Guatemala, Landa fu eletto provinciale.

Nel maggio del 1562 nel villaggio di Maní vennero accidentalmente alla luce indizi di sacrifici idolatrici; i frati del locale convento avvisarono Landa, e questi, in qualità di giudice ecclesiastico della regione, decise di intervenire chiedendo anche l'ausilio del braccio secolare, nella persona dell'*alcalde mayor* don Diego Quijada. Il processo inquisitoriale che seguì – del quale si conservano testimonianze solo indirette, poiché non ne furono trascritti gli atti – si caratterizzò per l'uso estensivo della tortura e l'assenza di rispetto della procedura inquisitoriale codificata. La regione ne fu lacerata: coinvolti nell'indagine e nella condanna risultarono moltissimi villaggi, e il bilancio fu di un numero altissimo di morti (in seguito alle torture), suicidi e invalidità permanenti, mentre si affermava l'immagine di una provincia 'idolatra', ancora dedicata ai culti preispanici, non esclusi i sacrifici umani. Nel luglio di

quell'anno l'inchiesta culminò con un grandioso *auto de fe*, durante il quale, presente l'*alcalde mayor*, fu eseguita la condanna dei sopravvissuti (generalmente la flagellazione) e furono bruciati gli strumenti dell'«idolatria», tra cui molti codici maya. L'autorità dei francescani si fondava sulla bolla *Exponi nobis* di Alessandro VI, in virtù della quale agli Ordini nel Nuovo Mondo era stato concesso, in assenza del vescovo, di fungere da giudici ecclesiastici ordinari. Tuttavia, anche al di là dei metodi e delle infinite irregolarità del processo, non mancò chi ritenne che la bolla non autorizzasse i francescani ad agire come giudici inquisitoriali. Era questa la posizione del francescano Juan de Toral che proprio in quei giorni, proveniente dalla Spagna in cui era stato consacrato vescovo di Yucatán, raggiunse la sua diocesi. Lo scontro tra i due confratelli fu violento e, pur concentrandosi sul processo (che Toral sconfessò), abbracciò tutta l'attività dei francescani in Yucatán e diede voce anche all'opposizione degli *encomenderos*, che si trovarono ora a denunciare la crudeltà e l'arbitrio dei frati proprio nei confronti di quegli indiani di cui tradizionalmente erano stati i difensori. Inviato in Spagna a difendere il suo operato, Landa fu aspramente condannato dal Consiglio delle Indie ma fu alla fine assolto da una giunta di quattro teologi e due canonisti. Morto nel 1571 Toral, a succedergli fu chiamato proprio Landa, che ritornò in Yucatán nel 1573. Nella sua diocesi, a Mérida, morirà nel 1579. Lo scandalo provocato dalla severità – sia pure giudicata incolpevole – con cui agì contro gli indigeni dovette contribuire all'esclusione di questi dall'autorità del Sant'Uffizio, quando esso fu istituito in Messico.

Nel 1864 l'antiquario abate Brasseur de Bourbourg dava alle stampe, con la traduzione francese, un manoscritto attribuito a Landa, da allora conosciuto come *Relación de las cosas de Yucatán*, copia successiva a più mani di alcuni originali dell'energico frate, attento osservatore del suo gregge: il manoscritto riportava informazioni particolarmente interessanti sul piano dell'epigrafia. Quel testo ha richiamato l'attenzione degli storici e costituisce certamente un fatto singolare che nell'opera di questo francescano, che non esitò a bruciare tutti i codici preispanici in cui s'imbatté, si nascondesse un'intuizione interpretativa fonetica, la stessa che ha recentemente permesso agli epigrafisti la decifrazione dei glifi.

(R. PIAZZA)

Vedi anche

Idolatria; Indios; Messico

Bibliografia

CLENDINNEN 1987, GONZÁLEZ CÍCERO 1978, LANDA 1864, LOTEPEGUI-ZUBILLAGA 1965

Landi, Bassiano - È ancora ignota la data di nascita del medico piacentino Bassiano Landi, così come la sua relazione con il ramo più importante dei Landi di Bardi e Compiano; i nomi dei genitori – Stefano, medico piacentino, e la madre Polissena – sono recentemente venuti alla luce grazie al testamento ritrovato tra le carte dell'Archivio notarile di Padova. Il matrimonio di Landi con Francesca di Filippo Rizzi da Castell'Arquato, proveniente da una delle più importanti famiglie della nobiltà piacentina, e le disposizioni date da Landi al fratello Cesare – a Padova insieme alla madre – circa le terre e la casa di Fiorenzuola e la relativa spartizione a favore del figlio minore Fabio forniscono nuovi elementi per la conoscenza di questa figura del panorama cinquecentesco italiano. Restano invece più frammentarie le notizie relative alla formazione di Landi sebbene, secondo la sua testimonianza, contenuta nel *De humana historia, vel singularum hominis partium cognitione, libri duo* (1542), uno dei suoi maestri dovette essere Andrea Alciato.

Insegnante privato di greco e latino a Bologna, Bassiano fu chiamato a Reggio Emilia come lettore pubblico di Lettere latine e

greche nel biennio 1535-1536. Rifiutatagli per motivi ancora da chiarire una proroga della condotta dal Consiglio della città, Landi ritornò nella casa bolognese per poi trasferirsi a Padova, dove studiò filosofia e medicina, «*serius, quam alii solent*» (LANDI 1543: 2v), sotto la guida di Giovan Battista Da Monte.

Conseguito il dottorato a Venezia il 31 agosto 1542, Landi insegnò privatamente a Padova tra il 1542 e il 1543, anno in cui iniziò la sua carriera accademica presso l'Ateneo patavino: qui ricoprì cattedre di Medicina pratica straordinaria, Filosofia straordinaria e Medicina teorica.

Ferito da sette pugnate davanti alla sua casa la sera del 21 ottobre 1562, Bassiano morì una settimana dopo, il 31 ottobre. Resta, secondo le sue disposizioni testamentarie, una lapide con inciso solo il suo nome nella chiesa degli Eremitani di Padova.

Personaggio rispettato, Landi fu al tempo stesso temuto e odiato soprattutto dai colleghi – coloro «*qui latini, et scolastici nominantur*», come scrisse Agostino Valier, allievo di Landi «*in re philosophica*» (VALIER 1719: 14) e futuro vescovo di Verona – attaccati dalle sue taglienti definizioni. Bassiano meritò di trovare la morte a quel modo, a detta di Antonio Polo, per lo scandalo suscitato dalla sua posizione alessandrinista sulla mortalità dell'anima e per le parole, riportate dallo stesso Polo nella *Abbreviatio veritatis animae rationalis* (1578), con cui Landi ribadì l'impossibilità di provare razionalmente l'immortalità dell'anima umana.

In più di un'occasione ebbe seri problemi con l'ambiente universitario e le autorità veneziane: nel novembre 1555, come riferito dall'università ai Riformatori allo Studio, all'ammonimento del rettore per aver rifiutato di rispondere al suo concorrente durante un contraddittorio reagì affermando che non era diritto del rettore impartirgli ordini, dal momento che egli non riconosceva nessuna autorità superiore a cui obbedire. Alla fine del 1558 si sollevò un'aspra contestazione contro Landi e il professore di greco Giovanni Fasolo, sfociata in un tentativo di attentare alla vita del piacentino con un «*ordigno esplosivo*» collocato nell'aula dove egli faceva lezione. La richiesta alle autorità per la rimozione dei due docenti dagli incarichi universitari fu evitata solo perché, come raccontato da Gabriele Falloppia ad Ulisse Aldrovandi, i Riformatori allo Studio, e in particolare Marino Cavalli, «sono a quello che si vede tanto intestati di questo Bassano e del Fasuolo, che vogliono che questi siano atti a soddisfare a tutti gli studi del mondo, non che a quello di Padova». Sempre all'aiuto e protezione di Marino Cavalli si era rivolto Landi, in seguito alla decisione del rettore di toglierli due «*bollette*» del salario per aver svolto, nel 1553, «una certa lettione d'anatomia» contro il regolamento previsto dallo statuto del Collegio dei medici.

Due anni dopo la pubblicazione del *De humana historia*, nel 1544, Landi curò presso l'editore veneziano Vincenzo Valgrisi, «il libraio al segno d'Erasmus», il *De chirurgica institutione libri quinque* di Jean Tagault, edito a Parigi un anno prima. L'edizione curata da Landi fu dedicata al chirurgo padovano Giovanni Antonio Lonigo, incaricato in quegli anni della dissezione pubblica, maestro di Realdo Colombo e figura assai stimata all'interno dell'ambiente accademico padovano.

La testimonianza di Theodor Zwinger, che giunse a Padova insieme a Pietro Perna nel 1553 e fu studente e collaboratore di Landi fino al 1559, permette di gettare nuova luce, non solo dal punto di vista dottrinale, sui rapporti tra il mondo culturale e scientifico padovano e quello della Riforma. La tolleranza culturale e religiosa di Theodor Zwinger si accompagnava alla difesa della libertà della ricerca, finora valutata come eredità del magistero di Pierre de la Ramée (Pietro Ramo). Ma, come Zwinger stesso scrisse nella prefazione al suo commento all'*Etica* aristotelica del 1566, se da Ramo egli aveva appreso «ad analizzare logicamente gli scritti altrui e a costruire con metodo commentari propri in tavole», non per questo mancò di «guardare alla filosofia di Aristotele con odio terribile e ad abborirla come un acquitrino di sofismi». Fondamentale era stata l'influenza dello Studio patavino nel percorso di rivalutazio-

ne del dettato aristotelico: solo allora, infatti, aveva imparato «a distinguere il vero dal falso». «L'ammirazione – scrisse – dissolse l'odio nei confronti di Aristotele; all'ammirazione fece seguito il lavoro di ricerca».

Se dunque qualcosa dell'impostazione del Landi si può ricavare dal percorso di questo suo allievo, certo è che presso lo stesso Studio per Bassiano fu facile conoscere e frequentare molte delle figure impegnate nella diffusione della Riforma in Europa, dal futuro medico imperiale Crato Von Krafftheim, a Girolamo Donzellini, Oddo degli Oddi – legato a Niccolò Buccella –, al modenese Gabriele Falloppia, tutti possibili intermediari nella pubblicazione dell'opera di Landi. Durante il periodo trascorso a Bologna negli anni Trenta, poi, Bassiano, che insegnava privatamente Letteratura greca, vide partecipare alle sue lezioni Ortensio Lando – che di lui parla nelle *Forcianae quaestiones*, nel *Cicero relegatus* e *Cicero revocatus*, e negli *Oracoli de' moderni ingegni* – e Fileno Lunardi. Per la sua erudizione, la profonda conoscenza della lingua greca e latina e le sue competenze filosofiche, Landi fu scelto tra i personaggi chiamati ad esprimersi contro Cicerone nel *Cicero relegatus* e *Cicero revocatus*.

Altri indizi, più o meno circostanziati, possono aiutare a ricostruire il profilo di Landi. Sulla formazione di Bassiano dovette incidere ad esempio la vicinanza di Agostino Landi, letterato e latinista, amico di Pietro Bembo, padrino e maestro del medico negli studi padovani, cui Bassiano dedicò nel 1542 la *Demosthenis orationes duae, altera quidem contra Androtonem, altera vero de immunitate adversus Lepinam*. Ancora: nel 1534, presso l'editore lionesse Sebastian Gryphe, uscirono gli *Opuscula adversus Avicenna et medicos neotericos, qui Galeni disciplina neglecta, barbaros colunt*, uno dei quali – il *Dialogus qui barbaro mastix seu medicus dicitur* – è attribuito a Landi. Bassiano inoltre testimoniò il suo vivo interesse per la medicina nella dedicatoria ad Ercole II della *Iatrologia*, in cui affermò che «poetas enim, oratores, philosophos, et caeteros bonos scriptores, evolvendos esse mihi duxi, unde ad ingenii exercitationem aliqua tandem esset rei medicae accessura utilitas».

A Bassiano è stato a lungo attribuito anche il dialogo *In Des. Erasmi Roterodami funus*, pubblicato a Basilea nel 1540 e la cui paternità è ricondotta tradizionalmente a Ortensio Lando: Johannes Basilius Herold, incaricato di pronunciare di fronte al senato civico ed accademico basilese un'orazione in difesa di Erasmo contro l'anonimo autore, chiamò Arnoldo Arlenio, l'umanista olandese che nel dialogo ambientato a Bologna assume le vesti dell'erasmiano devoto, a render ragione della parte attribuitagli; Arlenio, interrogato sull'identità dell'autore, fece il nome di Bassiano. L'olandese effettivamente fu presente a Bologna negli stessi anni di Landi, fungendo da intermediario tra gli erasmiani bolognesi e padovani e Martin Butzer. Insieme ad Aniano figura poi nel dialogo *De C. Iulii Caesaris praestantia* di Francesco Florido Sabino, ex segretario di Alberto Pio principe di Carpi, pubblicato nel 1538 sempre a Basilea e ambientato – altro indizio delle possibili frequentazioni di Bassiano – nella casa bolognese di Landi. Le tracce di questo eventuale rapporto con l'Arlenio negli anni della stesura del *Funus* hanno permesso di meglio delineare la rete di relazioni e rapporti in cui era coinvolto Landi, collocandolo nei gruppi felisinei e patavini, non ultimo quello legato alla nobildonna genovese Caterina Sauli da cui uscì la traduzione della parafrasi erasmiana del Vangelo di Matteo a cura di Bernardino Tomitano e del giureconsulto Guido Panciroli (che non manca di ricordare l'insegnamento di greco a Reggio Emilia e le lezioni private di retorica a Padova impartitegli dallo stesso Landi).

Di più difficile tracciabilità sono invece i rapporti col patriato veneto: Landi frequentava la casa dei Cornaro; tra i suoi allievi figurano esponenti del mondo accademico padovano e rampolli delle più importanti famiglie nobili della laguna, come Alvise e Pier Francesco Contarini, compagni tra l'altro di Zwinger. In più di un'occasione appaiono anche i nomi di alcuni giovani ciprioti, come quello di Andrea Zaccaria, il

cui coinvolgimento nella diffusione del dibattito religioso è ormai accertato. Dalla testimonianza resa da Landi in una lettera allo Zwinger del 1559 si evince inoltre lo stretto rapporto del piacentino con gli studenti della nazione germanica.

Molte delle opere di Bassiano rimasero inedite e circolanti solo in forma manoscritta. Diversi gli interessi intellettuali che da esse emergono: il rapporto tra filosofia e medicina; l'esigenza di un sapere speculativo, ma capace anche di sperimentare le possibilità di diagnosi e cura; la passione per l'anatomia e la chirurgia; la lotta contro le superstizioni presenti in campo medico; il primato dell'esperienza come unica e vera maestra; la congettura come strumento di immaginazione fondato sulla solidità razionale; la ricerca di nuove basi per una scienza medica aliena dai sofismi accademici. Opere menzionate da Landi ma non pubblicate sono i *Commentaria de Philosophia*, i *Commentaria de prodigiosis partibus*, i *Commentaria de antiquis imaginibus*, i *Commentaria in Artem parvam Galeni*, le *Lectiones in Galeni*, il libro *De natura caelestis* e il *De ordinibus, atque methodis*. Di quest'opera, nella lettera dedicatoria a Sebastiano Erizzo della *Praefatio in Aphorismos Hippocratis*, Bassiano disse che era già pronta per la pubblicazione, ma che i tempi non maturi e le inimicizie di molti lo avevano fatto desistere. Lo stesso Erizzo pubblicò nel 1554 un *Trattato dell'istrumento et via inventrice de' gli antichi*, frutto, egli afferma, degli stimoli e dell'insegnamento del Landi. In riferimento a possibili lezioni d'anatomia del piacentino, Giacomo Filippo Tomasini nel *Bibliothecae Patavinae Manuscriptae publicae et privatae* (Udine, 1639) segnalava l'esistenza nella biblioteca dei Trevisani «in vico S. Bernardini» di un codice *Anatomia quaedam e Lectionibus Bassiani Landi. Collecta Anno 1549. A Bernardino Trivisano, in 4*. Un altro codice, o forse il medesimo, contenente sedici lezioni anatomiche del Landi diceva di possedere Georg Hieronymus Welsch, studente a Padova tra il 1645 e il 1648 (così afferma nel *Consiliorum medicinalium centuriarum quator, cum notis ejusdem*, Ulm, 1676).

Tra le opere che videro la luce mentre Landi era in vita vanno ricordate il *De humana historia, vel singularum hominis partium cognitione* (1542), la *Iatrologia* (1543) e le *Demosthenis Orationes duae* (1544) – tutte pubblicate a Basilea per i tipi dell'Oporino –, i *Bassiani Landi Placentini philosophi et medici opuscula* (Patavii, apud Simonem Galignanum, 1552), il *De origine et causa pestis Patavinae* (Venetiis, apud Balthassarem Constantinum ad signum Divi Georgij, 1555) e il *De incremento* (Venetiis, apud Balthassarem Constantinum ad signum Divi Georgij, 1556). Uscirono invece postumi l'*Expositio* di Landi in *tres Aristotelis libros de anima* (Venetiis, apud Bologninum Zalterium, 1569) e i due libri dell'*Anatomiae corporis humani* (Francofurti, typis ac sumptibus Ioannis Spiessij, et Ioannis Jacobi Porssij, 1605).

(S. FERRETTO)

Vedi anche

Aldovrandi, Ulisse; Anatomia; Bembo, Pietro; Bologna; Donzellini, Girolamo; Erasmismo; Lando, Ortensio; Medicina; Padova; Perna, Pietro; Valier, Agostino

Bibliografia

FERRETTO 2008, LANDI 1543, ONGARO 1965, RINALDI 2008, RIPPA BONATI 1997-1998, VALIER 1719

Lando, Ortensio - Nacque a Milano tra il 1500 e il 1512, da genitori di ceto sociale non noto. Ricevette una buona educazione e verso il 1523 entrò negli agostiniani con il nome di Geremia. Visse in vari monasteri in diverse parti d'Italia, tra cui Bologna (1531-1534) dove frequentò l'Università. È possibile che proprio durante la sua permanenza nell'Ordine abbia incontrato per la prima volta le idee protestanti, poiché alcuni dei suoi confratelli passarono in quel periodo alla Riforma. Attorno al '34 anche Lando abbandonò gli agostiniani, figurando in quello stesso anno come correttore di

bozze a Lione. Nel suo primo libro a stampa, *Cicero relegatus et Cicero revocatus* (1534), attaccò e poi difese Cicerone, con l'intento di deridere il dibattito intorno alle opere dello scrittore latino (ci si chiedeva se portassero al paganesimo o all'eloquenza cristiana). Fu un tratto tipico dei suoi lavori: Lando spesso presentava le due parti di un dibattito così efficacemente che i contemporanei finivano per non essere certi delle reali opinioni dell'autore.

Tra il 1535 e il 1545 Lando visitò la Francia, la Germania, Ginevra, Zurigo e Basilea come pure Venezia, Piacenza, Lucca e Trento, dove fu presente all'apertura del Concilio nel dicembre del 1545. Ebbe un certo numero di protettori, tutti di breve durata, e una natura irrequieta su cui ironizzava chiamando se stesso *Hortensius Tranquillus*. Nel corso della sua vita pubblicò circa una ventina di opere, perlopiù brevi e anonime (ma non mancano in esse indizi sull'identità del Lando). I *Paradossi*, il suo scritto più noto, apparve a Lione nel 1543, fu ristampato nel 1544, 1545, 1550 e 1563 ed ebbe quattordici edizioni tradotte in francese fino al 1638. Con lo scopo di esprimere scetticismo e dubbio su opinioni comunemente condivise, l'opera difendeva affermazioni paradossali (ad esempio che è meglio essere poveri che ricchi). Nel 1544 Lando, secondo lo schema consueto, pubblicò in forma anonima la *Confutazione del libro dei paradossi*, in cui assunse posizioni opposte.

Negli anni tra il 1546 e il 1552 Lando visse a Venezia come poligrafo, scrivendo e curando libri per la stampa in volgare. Nel 1548 vi fece uscire la prima traduzione italiana della *Utopia* di Thomas More. Nel *Commentario delle più notabili et mostruose cose d'Italia* (1548) Lando utilizzò il nome di «Messer Anonymo di Utopia», fingendo di essere un cittadino dell'isola di Utopia che aveva visitato l'Italia, trovandovi abbondante materia di critiche. Il primo Indice dei libri proibiti, uscito verso la fine del 1554 e pubblicato a Venezia all'inizio del 1555, interdisce i libri di *Hortensius Tranquillus*. Gli Indici del 1559 e del 1564 ribadirono la condanna.

Il 30 giugno del 1554, o più probabilmente nel 1555, Lando scrisse al cardinale Cristoforo Madruzzo di Trento, suo antico protettore, per comunicargli che i suoi libri erano proibiti e che egli stesso veniva sospettato dall'Inquisizione veneziana. Affermò di essere un cattolico devoto e chiese denaro e appoggio. Questa è l'ultima notizia confermata su Lando; è possibile che egli sia morto poco dopo.

Lando criticò aspramente i governanti e le condizioni sociali e culturali in Italia. Nel *Commentario* denunciò la schiavitù, l'arroganza dei signori napoletani, le prostitute che abbondavano a Roma e la povertà a Milano. Sostenne che i principi pensavano solo a violare le borse e le figlie dei propri sudditi, come era capitato a un imprecisato barone lombardo che gli aveva narrato baldanzoso di aver sottratto con l'inganno grano a un suo suddito. Criticò in particolare gli abusi sociali e politici nelle regioni italiane governate dalla Spagna. Ne *La sferza de' scrittori antichi et moderni* (1550) e in molte altre opere biasimò la cultura contemporanea in quanto estranea alla vita e derise gli studiosi per le loro sciocche dispute.

Lando ebbe certamente idee protestanti, ma i suoi scritti ambigui e contraddittori rendono difficile stabilire quali fossero le sue esatte opinioni. In *Erasmii funus* (1540), una satira sul funerale di Erasmo in cui i monaci celebravano la sua morte profanandone il corpo, pare criticare sia Erasmo sia i suoi detrattori. In un'altra occasione lodò l'umanista olandese, attingendo al suo *Enchiridion militis christiani* per sottolineare la propria predilezione per la spiritualità interiore rispetto alle cerimonie esteriori. È possibile che abbia tradotto in italiano alcune delle opere di Lutero. Nei suoi libri inserì materiali tratti da Otto Brunfels e Martin Butzer; si pronunciò a favore della giustificazione per sola fede e sostenne il concetto di una Chiesa spirituale di veri fedeli perseguitati. Forse esprese in modo criptico idee anabattiste, tipiche dei circoli radicali veneti, in quattro dei suoi libretti comparsi tra il 1550 e il 1552. Ebbe tuttavia parole di stima per vari esponenti della Riforma cattolica.

(P.F. GRENDLER)

Vedi anche

Anabattismo; Erasmo da Rotterdam; Indice dei libri proibiti, Cinquecento; Landi, Bassiano; Luteranesimo, Italia

Bibliografia

ADORNI BRACCESI-RAGAGLI 2004, GRENDLER 1969, SEIDEL MENCHI 1974, SEIDEL MENCHI 1974(a), SEIDEL MENCHI 1994, TEDESCHI 2000, nn. 2142-2180

Lanzoni, Francesco - Sacerdote della diocesi di Faenza, rettore e docente nel seminario cittadino dopo un decennio di formazione romana, Francesco Lanzoni (1862-1929) attraversò quello che lui stesso, nelle postume *Memorie*, giudicò un «incidente» nella propria carriera scientifica, ma che ebbe in realtà implicazioni molto più vaste, tanto da farlo coincidere con alcuni «lineamenti dell'antimodernismo». Tutto cominciò con una serie di brevi articoli, stampati nel 1903-1904 nella «Rivista delle riviste per il clero» e siglati «C.F.L.» (canonico Francesco Lanzoni). In essi, in forma ipotetica, Lanzoni illustrò alcune delle posizioni della «critica indipendente» sull'origine non giovannea del quarto Vangelo. La semplice menzione di tali posizioni suscitò, nel gennaio 1905, la reazione negativa de «La Civiltà Cattolica», nuovamente impugnata, nello stesso anno e nella stessa «Rivista delle riviste per il clero», da «C.F.L.».

La posizione e la fama di «modernista» di Lanzoni si aggravarono improvvisamente quando, il 3 luglio 1907, la sedicesima proposizione del decreto *Lamentabili* ribadì l'attribuzione all'apostolo Giovanni del Vangelo omonimo. La collaborazione alla «Rivista storico-critica delle scienze teologiche» (dal 1905 fino alla messa all'Indice del periodico, nel settembre 1910) fece il resto. La presunta adesione a una tesi condannata fu costantemente e indirettamente rinfacciata a Lanzoni, che divenne oggetto di denunce anonime da parte del clero faentino, e investì anche l'attività ed i compiti diocesani del futuro monsignore. L'istituzione diretta da Francesco Lanzoni fu raggiunta per la prima volta da un visitatore nominato da Roma nel 1906. Non si trovò nulla che potesse provare le accuse di «modernismo». Ma il semplice sospetto riuscì, all'inizio dell'anno seguente, a impedire che Lanzoni venisse scelto come vicario generale della diocesi. Nominato visitatore apostolico per la Toscana – nomina che un membro del Santo Uffizio rimproverò al cardinale Domenico Ferrata, prefetto della Congregazione dei vescovi e dei regolari – egli affrontò quest'incombenza inseguito dalla fama di «ipercritico». Al termine della missione, un'imbarazzata udienza concessagli da Pio X testimoniò la degenerazione dei rapporti tra dicasteri e schieramenti curiali. Di fronte agli attestati di stima presentati da Lanzoni, seguiti dai nomi del cardinale arcivescovo di Pisa, Pietro Maffi, e da una delle voci più autorevoli de «La Civiltà Cattolica», Fedele Savio, papa Sarto liquidò entrambi come «liberali», lasciando intendere al rettore del seminario di Faenza che il suo incarico di visitatore non sarebbe stato rinnovato. Lanzoni concluse il dialogo con un'amara battuta – «Si dice che anche Vostra Santità è un liberale» – disponendosi ad altri anni di difficoltà. Il seminario di Faenza fu raggiunto da due nuove visite e la situazione non migliorò, impedendo a Lanzoni di ricevere nuove cariche e benefici, sia pure non venali, fino alla morte di Pio X.

Con l'elezione di papa Della Chiesa, Benedetto XV, già arcivescovo di Bologna, e contro il parere del Sant'Uffizio, egli ottenne finalmente un titolo prelatizio: titolo che modificò le sorti della memoria di Lanzoni nella diocesi faentina. Dopo la sua morte, e fino ad anni recenti, fu celebrato più come rettore del locale seminario che per la sua fondamentale opera erudita e critica, di cui si segnala *La Controriforma nella città e diocesi di Faenza* (1925), ricostruzione storica degli anni successivi alla repressione dell'eresia nella Faenza del Cinquecento.

(F. MORES)

Vedi anche
Faenza; Modernismo

Bibliografia

BEDESCHI 1970(a), FERRINI 2009, LANZONI 1930, RUSCONI 1997, VIAN 1998

Las Casas, Bartolomé de - Nato a Siviglia nel 1474 e morto a Madrid nel 1566, era figlio di un modesto commerciante di origine *conversa*. Il suo primo contatto con l'America, stando alle sue parole, fu quando vide l'entrata di Cristoforo Colombo a Siviglia al ritorno dal primo viaggio «con grande ostentazione di indios e pappagalli». Presto il Nuovo Mondo divenne una speranza per la famiglia di Bartolomé de Las Casas, che non attraversava un buon momento dal punto di vista economico: il padre parti così al seguito del secondo viaggio di Colombo. L'esperienza risultò positiva, così Las Casas e suo padre si imbarcarono nel 1502 nella flotta di Nicolás de Ovando. Giunti a Hispaniola (Santo Domingo), Las Casas, che aveva ricevuto la tonsura e una buona formazione latina, fu nominato *doctrinero de indios*. Tuttavia, in quel momento, come egli stesso avrebbe riconosciuto qualche tempo dopo, sua principale preoccupazione era di «mandare i suoi indios di *repartimiento* nelle miniere a estrarre oro e a seminare».

Nel 1511 il frate domenicano Antonio de Montesinos denunciò la situazione in cui vivevano gli indigeni e in tale clima, nel 1514, Las Casas maturò una 'conversione' che lo portò a cambiare vita. L'anno successivo, in coerenza con quanto predicava, rinunciò alla sua *encomienda* al cospetto di Diego Velázquez e prese il cammino della Spagna per informare la corte della situazione che si viveva in America. Al pari di altri uomini preoccupati della causa degli *indios* americani, nel corso di tutta la vita Las Casas fu sempre convinto che la soluzione del problema consistesse nel convincere il sovrano affinché modificasse la legislazione vigente. Ma Ferdinando il Cattolico, ormai vicino alla morte, non riuscì quasi ad occuparsene e i suoi principali ministri, l'arcivescovo Alonso de Fonseca e Lope Conchillos, ignorarono le parole di Las Casas. Dopo la morte del re (1516), questi si rivolse al nuovo reggente, il cardinale Francisco Jiménez de Cisneros, al quale indirizzò i tre famosi memoriali delle ingiustizie (*agravios*), dei rimedi (*remedios*) e delle denunce (*denuncias*). Questa volta riuscì a ottenere ascolto da una commissione che, con la collaborazione di Juan de Palacios Rubios, elaborò un piano di riforma per le Indie. Quel piano fu affidato a tre padri geronimiani che non si rivelarono all'altezza delle circostanze. Las Casas si vide così costretto a recarsi nuovamente in Castiglia per dare conto degli eventi. Una volta rientrato, apprese che Cisneros aveva appoggiato l'operato dei geronimiti, per cui preferì attendere l'arrivo da Gand di Carlo, che sarebbe stato incoronato re di Castiglia. Nonostante le difficoltà provocate dagli instabili equilibri di corte sotto il giovane Carlo, Las Casas riuscì nei suoi propositi e fu autorizzato a popolare ed evangelizzare Cumaná (nell'odierno Venezuela) con i metodi pacifici che propugnava. Cumaná fu il primo grande tentativo di cristianizzare il Nuovo Mondo con metodi alternativi a quelli della 'conquista', ma si risolse in un fallimento. Gli *indios* assassinarono i missionari e da quel momento il progetto si dimostrò irrealizzabile e fu considerato concluso. Finiva anche la prima tappa della lunga traiettoria di Las Casas per la difesa dei nativi americani. Diminuito nel prestigio a causa del disastro di Cumaná, Las Casas sparì per alcuni anni dalla scena politica ed entrò nell'Ordine di S. Domenico (1522). Naturalmente la preoccupazione per gli *indios* non scomparve nel corso di quegli anni di silenzio, durante i quali lesse più che poté, maturando intellettualmente le idee che aveva difeso negli anni precedenti, e iniziò a scrivere una storia delle Indie occidentali, che non sarebbe però riuscito a pubblicare. Finalmente, nel 1537 si imbarcò nel progetto che avrebbe preso il nome di Vera Paz (nell'odierno Guatemala), attraverso cui provò a mettere

in pratica le dottrine esposte nel suo trattato *De unico vocationis modo*, in cui espose con la massima sistematicità ed erudizione i suoi ideali di evangelizzazione pacifica.

Dopo venti anni di assenza, nel 1540, Las Casas fece ritorno in Spagna per chiedere un maggior numero di missionari per il suo esperimento, ma Carlo V era partito per la repressione della ribellione di Gand. Il domenicano dovette aspettarlo per un anno, nel corso del quale ottenne dal Consiglio delle Indie varie *reales cédulas* in favore dei missionari operanti a Vera Paz. Il sovrano tornò in Spagna alla fine del 1541, dopo aver subito una sonora sconfitta nel suo tentativo di conquista di Algeri. Si è scritto che Las Casas avrebbe trovato una spiegazione alla dura sconfitta riconducendola al castigo divino dovuto al maltrattamento degli *indios* e che perciò l'imperatore avrebbe promulgato le *Leyes Nuevas de Indias* (1542). È altrettanto certo, tuttavia, che Carlo V aveva già mostrato considerazione per le argomentazioni del domenicano prima del disastro di Algeri. Il desiderio di rimanere a corte per vigilare sull'attenta applicazione delle nuove ordinanze venne meno quando Las Casas ricevette notizie circa le difficoltà incontrate nelle missioni di Vera Paz. Sebbene iniziassero ad arrivare le prime contestazioni verso le *Leyes Nuevas* (su cui scrisse ancora qualche memoriale in Spagna), accettò la diocesi vacante di Chiapas (1543), vicina alle missioni, e si recò di nuovo in America, dove trovò un'accoglienza commisurata al grande odio esistente nei confronti delle sue riforme. Anche se in una giunta episcopale celebrata in Messico nel 1546 i progetti di Las Casas ottennero l'appoggio dei vescovi, il viceré Antonio de Mendoza non osò applicarli a causa delle polemiche suscitate dall'applicazione delle *Leyes Nuevas* in Perù. Il domenicano decise per l'ennesima volta di partire per la Spagna allo scopo di conferire con il sovrano.

Giunto in Spagna, Las Casas iniziò a intrecciare una disputa che sarebbe culminata nello scontro con Juan Ginés de Sepúlveda, probabilmente la circostanza più celebre in cui si trovò coinvolto. La polemica tra i due arrivò all'acme nella giunta di Valladolid del 1550, quando si scontrarono due visioni contrapposte dell'imperialismo cattolico spagnolo, una che aspirava ad evangelizzare senza l'impiego della forza e del dominio sociale e l'altra che riteneva necessari tali metodi per ottenere il successo dell'impresa. Non tutti gli storici concordano sull'esito di questa disputa. Sebbene entrambi i contendenti alla fine furono convinti di aver sconfitto il proprio avversario, certo è che da quelle giornate non ne uscì un vincitore inequivocabile. Con il passare del tempo, i fatti avrebbero dato ragione a Sepúlveda: il sistema di sfruttamento coloniale nelle Indie fu conservato e per molto tempo eminenti difensori della causa indigena (Luis de Valdivia, Francisco de Alfaro, ecc.) avrebbero insistito più sulla riforma degli abusi del sistema che sul suo smantellamento. Dopo la giunta di Valladolid, Las Casas pubblicò a Siviglia otto trattati (tra i quali c'era la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*) che denunciavano la grave situazione degli *indios*. Decise quindi di rimanere definitivamente in Spagna e si ritirò dalla vita pubblica fino alla morte.

Anche se il pensiero di Las Casas subì un'evidente evoluzione nel corso dei novantadue anni di vita del domenicano, a partire dalla 'conversione' del 1514 tutto il suo operato si basò su una serie di principi a cui si sarebbe mantenuto fedele con grande costanza. Per Las Casas gli *indios* possedevano una capacità di ragionare e di ammettere la fede cristiana esattamente uguale a quella degli europei. Semplicemente essi si trovavano in una differente fase culturale, precedente all'evangelizzazione, per la quale erano passati anche gli europei. Questi ultimi non avevano alcun diritto di dominarli, né di praticare su di essi violenza alcuna. Ciò sarebbe stato di fatto controproducente, dal momento che la vera religione non può essere accettata in virtù della forza, ma deve essere offerta in modo pacifico, imponendosi in virtù della sua verità implicita. Las Casas arrivò ad ammettere il lavoro degli schiavi neri, ma anche su quel punto non tacque quando si rese conto degli abusi commessi nella riduzione in schiavitù in Africa. Las Casas non era un uomo

tollerante nei confronti delle culture indigene, aspirava alla loro estinzione, ma pensava che l'acculturazione avrebbe dovuto essere il frutto di dialogo e persuasione, piuttosto che di costrizione.

Si è parlato di un presunto 'anti-ispianismo' di Bartolomé de Las Casas, che però non cercò mai di colpire gli interessi degli Asburgo, a cui si rivolse in diverse occasioni, trovando ascolto. L'uso della sua opera come elemento della 'Leggenda nera' fu un fatto successivo alla sua morte, assolutamente non previsto. Uomini come Guglielmo I d'Orange e Walter Raleigh trovarono ispirazione nella *Brevísima relación*, provocando una censura politica di tale scritto a partire dagli anni Settanta del Cinquecento, quando Filippo II ordinò di confiscare tutti gli esemplari in circolazione, come già era accaduto a Sepúlveda negli anni Cinquanta. Non va tuttavia confuso il controllo al quale furono sottoposti i personaggi coinvolti nel dibattito sulla 'conquista' con la persecuzione inquisitoriale. Las Casas non fu mai sospettato di eresia, né alcuna delle sue opere, compresa la *Brevísima relación*, fu mai inserita in qualche Indice dei libri proibiti fino alla seconda metà del Seicento. Las Casas figura accanto all'Inquisizione soprattutto perché fu uno degli artefici involontari della 'Leggenda nera' spagnola, ma non fu mai perseguito dal tribunale della fede, di cui in un primo tempo aveva proposto l'introduzione anche nel Nuovo Mondo.

(J.M. Díaz Blanco)

Vedi anche

Domenicani, Spagna; Indici dei libri proibiti, Spagna; *Indios*; Inquisizione spagnola; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Messico; Sepúlveda, Juan Ginés de

Bibliografia

ABELLÁN 1976, BATAILLON 1966, GIMÉNEZ FERNÁNDEZ 1966, HANKE 1968, PAGDEN 1982, PEÑA DÍAZ 2008, PÉREZ FERNÁNDEZ 1995, REYES GÓMEZ 2000

Lassismo - 'Lassismo' è un termine spregiativo per designare la casistica indulgente del XVII secolo e fu un prodotto tardivo della reazione contro la medesima. Questa reazione si affermò a partire dall'anno 1640, in primo luogo in Francia e nei Paesi Bassi spagnoli (l'attuale Belgio), in un contesto fortemente marcato dalla discussione giansenista; le diciotto *Lettres provinciales* di Blaise Pascal (gennaio 1656-marzo 1657) e la polemica che le accompagnò ne rappresentarono un momento decisivo. Nei decenni successivi si produsse un vero ribaltamento della teologia morale nel senso della severità, che finì per estendersi a tutta l'Europa cattolica. Ma il termine 'lassismo' non appare mai, salvo errori, nei testi del XVII secolo: si parla in francese di *relâchement* (rilassatezza) e di «morale rilassata», in latino di *laxitas*. I polemisti denunciavano «i nuovi casuisti», «la morale dei gesuiti», «il probabilismo» – i giansenisti, in particolare, assimilavano volentieri queste nozioni; ma la parola 'lassismo' non compare. Essa nasce dunque nel XVIII secolo, e in ogni caso fu impiegata almeno in latino e in italiano – è possibile che, per vederla in francese, si debba aspettare addirittura il XIX secolo.

Richiamare la questione terminologica è importante poiché la parola 'lassismo' – come tante altre con il suffisso *-ismo* – è potenzialmente ingannevole. Suggestisce infatti che sia esistito un *corpus* dottrinale stabile, che si può ricondurre a una formula semplice. I manuali cattolici di teologia morale del XIX secolo e dell'inizio XX secolo definiscono così il lassismo come il sistema che dispensa dalla legge sulla base della minima probabilità, anche molto debole o incerta, ch'essa non obblighi nel caso specifico; in questo senso il lassismo sarebbe chiaramente distinto dal probabilismo, che esige che l'opinione favorevole alla libertà, per quanto eventualmente meno probabile dell'opinione opposta, sia comunque davvero e fortemente probabile. La definizione può avere tuttavia una validità teologica ma non ha pertinenza storica. Da un lato

nel XVII e nel XVIII secolo le campagne contro la morale rilassata non separano quasi mai il lassismo dal probabilismo; dall'altro lato la rilassatezza, alla stregua del suo opposto, il 'rigorismo' (che è, esso sì, una parola del XVII secolo), designa una posizione relativa all'interno del campo costituito dalla controversia. È dunque la denuncia della 'morale rilassata' che, raccogliendo e unificando un fascio di tendenze e di virtualità, ha creato 'la morale rilassata'.

Il principale procedimento dei rigoristi fu quello di compilare liste di proposizioni scandalose per denunciarle al contempo al pubblico – nuovo attore chiave messo in campo dalla controversia teologica – e alle autorità ecclesiastiche. Così, anche sulla scorta della reazione papale e delle rubricazioni di Heinrich Denzinger, molti teologi del XX secolo, come pure molti storici, hanno creduto di poter trovare la somma del 'lassismo' nelle condanne alle quali portarono queste denunce: quarantacinque proposizioni bollate sotto Alessandro VII con due decreti successivi del Sant'Uffizio nel 1665-1666, sessantacinque sotto Innocenzo XI con un decreto del Sant'Uffizio del 1679 (si possono leggere nella raccolta DENZINGER-HÜNNERMANN 2001, facendo attenzione alla traduzione dei testi in latino). Ma queste proposizioni, censurate fuori dal contesto e senza attribuzione ad alcun autore, sono ben lungi dall'essere univoche, come basterebbe a mostrare la gamma di interpretazioni a cui dettero luogo. Nel XVII e nel XVIII secolo il commento delle condanne divenne un genere teologico nuovo, illustrato da trattati come quello del gesuita Domenico Viva (*Damnatae Theses ab Alexandro VII. Innocentio XI. et Alexandro VIII. necnon Jansenii ad Theologicam trutinam revocate juxta pondus Sanctuarii*, 1708). Questo lavoro ermeneutico resta iscritto nell'ambito della controversia. Soprattutto, nessun teologo aveva mai insegnato l'insieme di quelle proposizioni così come erano state condannate: estratte più o meno fedelmente dalle molte *summae* di teologia morale e dai manuali di casistica, esse esprimevano delle tendenze, delle disposizioni, cioè delle virtualità; e la loro condanna segnò dei limiti che non potevano essere oltrepassati, piuttosto che definire un corpo di dottrina.

Ciò non vuol dire che la teologia morale dell'inizio del XVII secolo non sia stata dominata da una tendenza all'indulgenza. A guardar bene, si trattava perfino di una tendenza funzionale, iscritta nella logica del campo. La teologia morale divenne allora una disciplina autonoma, destinata a servire la pastorale posttridentina della confessione auricolare, fornendo al confessore gli elementi per risolvere tutti i casi pratici. Approdo forse definitivo di questa corsa all'esautività, le *Resolutiones morales* di Antonio Diana, padre teatino, pubblicate in dodici parti tra il 1629 e il 1656 e molte volte riedite, finirono per coprire ventottomila questioni. Si trattava inevitabilmente di ciò che il tedesco designa come una *Grenzmoral*: una morale minimalista, dove si trattava di definire il più precisamente possibile le frontiere del peccato distinguendone le specie e i gradi. Questo progresso della casistica andò di pari passo con lo sviluppo della teoria probabilista, il cui campo d'applicazione fu sempre più allargato spazzando via tutti i freni iniziali. I primi probabilisti, per esempio, avevano posto una differenza tra la teoria e la pratica. Certe opinioni «speculativamente probabili» non erano «sicure in pratica» (per esempio, quella che permetteva di uccidere per preservare l'onore). Il teologo Juan Sánchez (*Selectae et practicae disputationes de rebus in administratione sacramentorum*, 1624) dichiarò tale concezione «inintelligibile»: «la probabilità pratica non differisce dalla probabilità speculativa che come l'effetto dalla sua causa»; avere un'opinione speculativamente probabile e non osare di metterla in pratica è come infliggere a se stessi il supplizio di Tantalo. Essendo posto l'accento sempre più sulla probabilità «estrinseca» (da parte di un'autorità), ogni opinione finì per passare per sicura dal momento che era stata dichiarata probabile da un autore «gravis». La preferenza andava sempre alla soluzione più indulgente, per la preoccupazione sincera di rendere il precetto e la confessione stessa meno pesanti per i fedeli, ma anche perché, in un campo strutturalmente ripetitivo, un casuista

non aveva altri mezzi per distinguersi dai suoi predecessori. Nel suo commento sulla *Règle de saint Benoît* (1640), Juan Caramuel y Lobkowitz dichiarò che, grazie a Diana, «multas opiniones evasisse probabiles, quae antea non erant» («molte opinioni erano divenute probabili, mentre non lo erano prima»). Egli gli tessè un elogio dedicando al teatino la sua *Theologia moralis fundamentalis* (1652); e poiché molte opinioni erano divenute probabili, «jam non peccant, qui eas sequuntur, licet ante peccaverint» («non si pecca più seguendole, sebbene si sia peccato prima»). La morale dell'obbligo si trovava coinvolta in una spirale di dissoluzione, senza tuttavia che la coscienza individuale ne guadagnasse in autonomia: la regolazione dei comportamenti restava un affare del clero, dei teologi specialisti dei casi di coscienza, dei confessori formati alla loro scuola. Fu questa dinamica dell'indulgenza che la reazione severa nella seconda metà del XVII secolo venne a infrangere, irrigidendola di colpo nel concetto di 'morale rilassata'.

Gli archivi del Sant'Uffizio e dell'Indice, la cui esplorazione sotto questo profilo è appena cominciata, gettano una luce eccezionale su questo processo, sui conflitti che lo accompagnarono e sulle resistenze efficaci che lo limitarono. Mentre il fascino esercitato dalle liste di proposizioni censurate, prese isolatamente, aveva ristretto l'analisi storica, è ormai possibile ritrovare lo sfondo delle condanne. Si scoprono poi i casi di non-condanna che, per la maggior parte, non hanno lasciato alcuna traccia all'esterno. Una proposizione essenziale dell'indulgenza penitenziale, quella che obbligava il confessore ad assolvere un penitente sulla base di un'opinione probabile, denunciata dall'Università di Lovanio nel 1677, fu così risparmiata con il decreto del Sant'Uffizio del 1679. La preoccupazione della Congregazione di assicurare una giusta rappresentazione delle diverse scuole a cui si ispiravano i qualificatori condusse spesso a un ampio ventaglio di posizioni: si ha così una prospettiva precisa sul rapporto di forza tra diversi indirizzi teologici a un dato momento della disputa. Basti un esempio, quello di una proposizione comunemente considerata emblematica del 'lassismo': «comedere et bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem non est peccatum, modo non obsit valetudini; quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui» («mangiare e bere fino a sazietà per il solo piacere non è un peccato, a patto che questo non nuoccia alla salute poiché l'appetito naturale può lecitamente gioire dei suoi atti»). Avanzata da Juan Sánchez, essa fu l'ottava delle proposizioni censurate nel 1679. È significativo da un lato che la sua condanna fu molto discussa (inclusa inizialmente nella lista, essa fu ritirata, ristabilita e poi sottoposta a un nuovo esame); d'altro lato che ancora nell'ottobre del 1678, al termine del processo, ci si imbatte in un qualificatore del Sant'Uffizio (Antonio Cottone, dell'Ordine terziario di San Francesco) che la dichiarò incensurabile. Più che una dottrina, il 'lassismo' fu dunque una costruzione.

(J.-L. QUANTIN)

Vedi anche

Casistica; Diana, Antonino; Giansenismo; Pascal, Blaise; Probabilismo; Usura

Bibliografia

DENZINGER-HÜNERMANN 2001, MAHONEY 1987, PETROCCHI 1953, QUANTIN 2001, QUANTIN 2002, QUANTIN 2007, VEREECKE 1990, VISMARA 2004

Laymann, Paul v. *Spee, Friedrich von*

Lea, Henry Charles - Henry Charles Carey Lea nacque a Philadelphia nel 1825. Il padre Isaac (1792-1886), di famiglia quacchera (formalmente allontanato dalla Società degli Amici per aver partecipato alla guerra del 1812), era un noto naturalista che

al momento del matrimonio con la cattolica di origine irlandese Frances Anne Carey (nel 1821) entrò nella casa editrice del suocero Mathew Carey, importante editore della città amico di Benjamin Franklin. La casa editrice, che dal 1822 prese il nome di *H.C. Carey & I. Lea*, fu la più grande dell'America dell'Ottocento. Henry Charles, cui il padre volle dare un'educazione enciclopedica facendogli studiare non solo latino, greco e le principali lingue straniere ma anche matematica, chimica, biologia e botanica, entrò nell'azienda di famiglia nel 1843, rimanendovi sino al 1880. Durante la guerra civile fu membro dell'*Union League* di Philadelphia, associazione patriottica nordista per cui scrisse molti *pamphlets* di propaganda, e dopo la guerra e fino agli ultimi giorni della sua vita si impegnò in numerose battaglie civili e politiche contro la corruzione e per il miglioramento delle condizioni sociali della sua città. Nel 1847 ebbe un esaurimento nervoso che lo costrinse a rallentare per qualche tempo il suo incessante ritmo di lavoro e fu durante la convalescenza che cominciò a occuparsi di storia medievale. Iniziò allora un ampio lavoro di indagine sulle pratiche giudiziarie. Il primo risultato delle sue ricerche furono le dense recensioni che pubblicò su riviste specialistiche a partire dal 1859 e che nel 1866 raccolse, fondendole e riorganizzandole in un testo intitolato *Superstition and Force*, edito in italiano nella traduzione «eseguita, su apposito manoscritto preparato dall'autore» da Pia Cremonini (LEA 1910).

Le sue ricerche sulle fonti legali convinsero progressivamente Lea che per comprendere la società medievale fosse indispensabile studiare le istituzioni della Chiesa. Pubblicò quindi un ampio studio sulla storia del celibato ecclesiastico (*Historical Sketch of Sacerdotal Celibacy*, 1867) e una serie di *Studies in Church History* (1869). Fu allora che iniziò a lavorare a un'ampia storia dell'Inquisizione medievale. Nel 1880 ebbe un nuovo collasso nervoso che lo indusse a ritirarsi dall'attività della casa editrice e a dedicarsi interamente alla ricerca. Nel 1888 uscì finalmente il I volume della monumentale *History of the Inquisition of the Middle Ages*, tradotto in italiano dalla Cremonini (*Storia dell'Inquisizione: fondazione e procedura*, Torino, Bocca, 1910; ripubblicato nel 1974 con altro titolo: *Storia dell'Inquisizione. Origine e organizzazione*, Milano, Feltrinelli-Bocca, 1974).

In seguito il lavoro di Lea procedette con ritmi stupefacenti. Nel 1890 pubblicò una raccolta di saggi sulla storia religiosa spagnola e sull'Inquisizione (*Chapters from the Religious History of Spain Connected with the Inquisition*), nel 1892 l'edizione di un formulario seicentesco della Penitenzieria apostolica (*Formulary of the Papal Penitentiary in the 17th Century*), nel 1896 i tre volumi di una storia della confessione auricolare e delle indulgenze (*History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*), nel 1901 una storia dei moriscos (*The Moriscos of Spain*), tra il 1906 e il 1907 i quattro volumi della *History of the Inquisition of Spain*, oggi disponibili in traduzione spagnola annotata (LEA 1983). Essi furono integrati nel 1908 con una storia dell'Inquisizione iberica nelle province dell'impero spagnolo (*Inquisition in the Spanish Dependencies*; nel 1995 la parte riguardante l'Italia meridionale è stata tradotta in italiano con il titolo *L'Inquisizione spagnola nel Regno di Sicilia*, ed. Vittorio Sciuти Russi, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1995). Oltre a questi volumi Lea pubblicò un gran numero di articoli e recensioni, in larga parte raccolti nel volume *Minor Historical Writings and Other Essays*, a cura di Arthur C. Howland, 1942. Negli ultimi anni della vita i suoi interessi di ricerca si concentrarono sulla storia della stregoneria e della caccia alle streghe. La sua morte, il 24 ottobre 1909, gli impedì di concludere il lavoro, ma le note che lasciò sull'argomento vennero pubblicate postume (*Materials Toward a History of Witchcraft*, a cura di Arthur C. Howland, 1939).

Il lavoro storiografico di Lea è basato sull'uso quasi esclusivo di fonti primarie che egli, a partire almeno dal 1870, fece copiare in decine di archivi e biblioteche europee e che acquistò sul mercato antiquario (la sua biblioteca, compresi gran parte dei

manoscritti antichi e gli incunaboli raccolti nel corso degli anni, dopo la sua morte è stata donata all'Università di Pennsylvania; ZACOUR-HIRSCH 1965: 146-230). Lea infatti non condusse mai dirette ricerche archivistiche in Europa, dove si recò solo un paio di volte e per ragioni di salute. Il suo stile di scrittura tende a ridurre al minimo i commenti di natura confessionale, cercando di dare alla narrazione un tono di obiettività scientifica, da cui emerge comunque chiaramente una visione negativa della Chiesa cattolica e delle sue istituzioni, percepite come oscurantiste e di ostacolo al progresso umano (pur avendo battezzato i figli nella Chiesa Episcopale, Lea era probabilmente un unitariano e il suo funerale fu celebrato dal ministro di quella confessione). Pur essendo superate nella loro impostazione positivista, per l'enorme mole di fonti messe a frutto le sue opere sono tuttora usate e citate negli studi sulle Inquisizioni.

(S. VILLANI)

Vedi anche

Storiografia: Inquisizione medievale; Storiografia: Inquisizione spagnola

Bibliografia

BRADLEY 1931, LEA 1887, LEA 1890, LEA 1896, LEA 1901, LEA 1908, LEA 1939, LEA 1942, LEA 1971, LEA 1983-1984, PETERS 1984, ZACOUR-HIRSCH 1965

Lebbrosi - Fin dai primi secoli della storia della cristianità è attestata un'analogia tra lebbra ed eresia. Essa è presente nell'elaborazione esegetica di autori come Gregorio Magno, Isidoro di Siviglia e Rabano Mauro, ad esempio nel commento al racconto della guarigione da parte di Gesù di dieci lebbrosi (Lc 17, 12). In questo contesto essa sembra divenire allegoria della condizione di separati dalla Chiesa, di eretici, o ebrei. Sempre nel contesto dell'elaborazione esegetica (cfr. Ex 4, 6; Nm 12, 9-10) la lebbra fu ritenuta anche 'salario del peccato'.

Basandosi sull'autorità derivante da un passo biblico (Lv 13, 1-3; cfr. Lc 5, 14), almeno a partire dall'inizio del basso medioevo, la Chiesa ritenne di sua competenza l'individuazione della malattia. I lebbrosi dovevano presentarsi a una commissione di religiosi (composta in un secondo tempo anche da altri lebbrosi e medici) e vivere isolati, facendosi riconoscere con segni visibili e udibili. Queste prescrizioni furono sancite soprattutto localmente dagli statuti dei Sinodi diocesani.

È attestato però che queste norme venivano spesso disattese e che i lebbrosi circolavano con relativa libertà. A ciò si aggiunga che tra l'XI e il XII secolo sia alcuni accadimenti (come il contagio di alcuni crociati), sia la rivalutazione dell'esegesi di Girolamo del capitolo 53 di Isaia, nella quale emerge un *Christus quasi leprosus*, contribuirono ad alcuni cambiamenti: la lebbra cominciò a poter essere intesa anche come occasione offerta dalla misericordia divina per sperimentare una sorta di purgatorio in vita.

Con il Concilio Laterano III (1179) i lebbrosari, diffusisi a partire dal secolo precedente per l'assistenza alle persone colpite dalla malattia, vennero dotati di cappella, cappellano e cimiteri, assumendo un'organizzazione di vita simile a quella delle comunità religiose. All'inizio del XIII secolo sembrò però riacutizzarsi la paura del contagio e la conseguente discriminazione, che portò a imporre ai lebbrosi l'obbligo di dimorare stabilmente in essi. Tale peggioramento delle condizioni culminò nel Sud della Francia con gli eventi del 1321, quando i lebbrosi vennero accusati di complotto contro la cristianità, in una vicenda nella quale trovarono sfogo altre tensioni presenti nella società. Secondo le versioni della vicenda che circolarono per prime i lebbrosi, agendo autonomamente, avrebbero procurato l'avvelenamento di fonti e pozzi per sterminare quanti li avevano emarginati e prendere il potere. Con questa accusa il 16 aprile a Périgueux i lebbrosi

furono radunati, sottoposti ad interrogatorio e probabilmente a tortura. Il procedimento si concluse con un rogo generale. Negli stessi giorni anche in altri centri della zona si svolsero interrogatori analoghi. Tra maggio e giugno fu la volta dei lebbrosi delle diocesi di Toulouse, Albi, Cahors, Agen, Périgueux e Limoges. In altri centri fu la popolazione a bruciare i lebbrosi senza ricorso a procedura formale. Secondo altre cronache l'avvelenamento sarebbe stato commissionato ai lebbrosi dagli ebrei. A loro volta questi ultimi avrebbero ricevuto l'incarico dal re di Granada, oppure dal sultano di Babilonia. Questi sovrani avrebbero chiesto ai capi dei lebbrosari di rinnegare la fede cristiana e oltraggiare la croce. Tale fatto, che da solo giustificava il passaggio della vicenda al tribunale inquisitoriale, emerge esplicitamente in uno degli interrogatori resi dal responsabile del lebbrosario di Lestang, Guillaume Agassa, a Marc Rivel, inviato del vescovo di Pamiers, Jacques Fournier. Agassa mutò successivamente versione e fu condannato alla presenza di Bernard Gui, i cui *Flores Chroniconum* contengono una cronaca del presunto complotto. Gui non ne fa menzione nel suo manuale (*Practica inquisitionis haereticae pravitatis*), composto tra il 1307 e il 1323, né Nicolau Eymerich, parla in maniera esplicita di lebbrosi nel suo *Directorium inquisitionum* (1376).

Ignorato dai manuali per inquisitori coevi il legame tra lebbrosi ed eresia emerso nell'episodio francese, è rintracciabile successivamente, ma con sfumature diverse. Ad esempio, negli statuti sinodali della diocesi di Meaux del 1365, i canonici sono invitati a esaminare i sospetti di lebbra, insieme a quelli di eresia e usura. Un accostamento metaforico tra le due condizioni compare nei manuali inquisitoriali di età moderna (Konrad Braun, *De haereticis* [...], 1549; Giovanni Alberghini, *Instructio catholica pro confessariis ad discernendum inter lepram et lepram*, 1664). In tali testi non si formalizzano accuse specifiche nei confronti dei lebbrosi, ma torna a riaffacciarsi l'idea originaria dell'identificazione allegorica tra lebbra ed eresia, in particolare per quanto riguarda la pericolosità e la rapidità del contagio, che deve portare a pratiche di isolamento.

(M.G. PETTORRU)

Vedi anche

Alberghini, Giovanni; Eymerich Nicolau; Gui, Bernard

Bibliografia

BÉRIEU-TOUATI 1990, DUVERNOY 1965-1972, GINZBURG 1989

Ledesma, Martín de - Martín de Ledesma (Ledesma, ca. 1509-Coimbra, 15 agosto 1574) si formò nel Collegio di San Esteban a Salamanca, dove indossò l'abito domenicano (1525) e subì l'influenza del riformatore Juan Hurtado de Mendoza. Studiò Teologia, assistendo alle lezioni di Francisco de Vitoria e Domingo de Soto, due fra i principali maestri della seconda scolastica iberica. Dopo una rapida ascesa nell'Ordine, nel 1538 Martín de Ledesma passò in Portogallo insieme al gruppo di frati castigliani che seguirono Jeronimo Padilla, incaricato di estendere la riforma di Hurtado alla provincia domenicana lusitana. In breve tempo, Ledesma si ritagliò una collocazione di primo piano nel panorama culturale del regno, meritando la fama di innovatore per avere introdotto in Portogallo gli insegnamenti di Vitoria e della Scuola di Salamanca, di cui fu un interprete fedele.

Il re Giovanni III lo incluse tra i professori stranieri chiamati a dare lustro all'Università di Coimbra, dove nel 1537 era stato dislocato lo Studio di Lisbona nell'ambito di una riorganizzazione del sistema educativo di una classe dirigente chiamata ad affrontare le nuove sfide poste dal governo del vasto impero portoghese. La carriera universitaria di Ledesma ebbe inizio nel gennaio del 1540, quando subentrò nella cattedra di Sacra Scrittura a Juan de Pedraza, domenicano e castigliano come lui. Quindi, nel luglio del 1541, sostituì Francisco de Monzón, anch'egli castigliano, docente

di Teologia nel corso di Vespro. Ledesma mutò il programma e iniziò per primo in Portogallo a fare lezione sugli scritti di Tommaso d'Aquino. Oltre all'insegnamento, il contributo dato da Ledesma al rilancio dell'università riguardò anche altri aspetti, come rivela, ad esempio, il ruolo che ebbe nel trasferimento da Lisbona a Coimbra del Collegio domenicano di São Tomás, importante scuola di formazione teologica, di cui fu a lungo rettore. Nell'autunno del 1557, a causa della morte di un altro professore castigliano, Alfonso de Prado, Ledesma ereditò la cattedra di Prima, la più importante della facoltà di Teologia. Aveva dato alle stampe da poco un volume di commenti al primo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, edito nel 1555 a Coimbra per i tipi di João Álvares, che nel 1560 avrebbe pubblicato anche il secondo volume, dedicato al vescovo di Portalegre, Julián de Alba, membro della cerchia di religiosi castigliani legati alla regina Caterina di Asburgo, sorella di Carlo V, allora reggente di Portogallo. Ledesma non pubblicò altre opere, ma si conservano inediti diversi suoi scritti di contenuto teologico. Una certa notorietà ebbe l'ambigua dottrina, ripresa in parte da Vitoria, su cui Ledesma fondò la sostanziale difesa della legittimità del battesimo forzato degli ebrei in Portogallo al tempo del re Emanuele, i cui echi si possono cogliere ancora nei *Diálogos* (1589) del carmelitano Amador Arrais.

Sin dall'arrivo a Coimbra, Ledesma partecipò in modo attivo alla vita religiosa e culturale cittadina, ricoprendo più volte la carica di vicerettore dell'università. Al notevole impegno pubblico, insieme al precoce prestigio intellettuale raggiunto, dev'essere ricondotto il suo coinvolgimento nelle attività del Sant'Uffizio. Dai primi anni Quaranta servì come esaminatore dei libri nell'Inquisizione di Coimbra. Figura inoltre fra i compilatori del secondo Indice dei libri proibiti, redatto dall'inquisitore domenicano Jerónimo de Azambuja e pubblicato a stampa nel luglio del 1551. Pochi mesi prima, il 20 dicembre 1550, Ledesma era intervenuto in uno dei processi contro i professori del Collegio delle Arti di Coimbra, celebrati dall'Inquisizione di Lisbona, deponendo nella causa di João da Costa in veste di addetto alla revisione della biblioteca dell'imputato dopo l'arresto.

Con la riapertura del tribunale di Coimbra (1566), l'arcivescovo di Braga, il domenicano Bartolomeu dos Mártires, schierato su posizioni di parziale autonomia nei confronti del Sant'Uffizio, scelse Ledesma come proprio sostituto in qualità di ordinario presso l'Inquisizione. Alla nomina, contenuta in una lettera di procura datata 15 giugno 1567 (ANTT, IC, proc. 1080, c. 16), non dovettero essere estranee ragioni dettate dall'appartenenza al medesimo Ordine religioso e dal comune legame alla regina Caterina (che, secondo una diffusa tradizione, avrebbe offerto a Ledesma la diocesi di Viseu, da questi rifiutata). In ogni caso, la scelta di quello che era all'epoca il principale teologo del regno può essere interpretata come una soluzione di compromesso in grado di offrire garanzie di maggior equilibrio tra la posizione personale dell'arcivescovo di Braga, caratterizzata dalla propensione a una strategia pastorale alternativa e più moderata verso gli eretici, e la tendenza al sistematico ricorso a metodi repressivi propria degli inquisitori, più intransigenti sulla questione dell'ortodossia della fede dei nuovi cristiani. Con il titolo di deputato (l'eventuale atto di nomina non risulta dai registri del Sant'Uffizio), Ledesma prese parte con assiduità per sette anni ai processi dell'Inquisizione di Coimbra, continuando a esercitare anche le funzioni di censore. Gli ultimi atti in cui si legge la sua firma risalgono al giugno del 1574, un paio di mesi prima della morte. Contro di lui, infine, un magistrato di Viseu, Pêro de Sousa, aveva sporto denuncia circa un anno prima agli inquisitori di Coimbra, accusando il teologo domenicano di avere sostenuto «che l'ostia non è vero corpo di Dio». L'oscuro episodio non ebbe conseguenze sul piano giudiziario.

(G. MARCOCCI)

Vedi anche

Battesimo forzato, Portogallo; Coimbra; Collegio delle Arti di

Coimbra, processi del; Domenicani, Portogallo; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Mártires, Bartolomeu dos; Nuovi Cristiani, Portogallo

Bibliografia

BELTRÁN DE HEREDIA 1971-1973(a), MARCOCCI 2006, MEA 1997, RODRIGUES 1974

Lefebvrismo - Il lefebvrismo è un movimento scismatico di carattere tradizionalista, sorto dall'opposizione del vescovo francese Marcel Lefebvre (1905-1991) alle decisioni del Concilio Vaticano II. Lefebvre, membro della Congregazione dello Spirito Santo, era stato missionario nell'Africa Occidentale francese; fu il primo arcivescovo di Dakar, ma la sua contrarietà all'indipendenza delle colonie ne fece un ostacolo per lo sviluppo delle relazioni tra la Santa Sede e i nuovi Stati africani: per questo fu richiamato in Francia e destinato alla diocesi di Tulle. Eletto superiore della sua Congregazione nel 1962, in questa veste partecipò ai lavori del Vaticano II. Membro del *Coetus Internationalis Patrum*, un gruppo di pressione interno al Concilio, si schierò sempre su posizioni assai conservatrici, in particolare per quanto riguarda l'ecumenismo, la libertà religiosa, la formazione sacerdotale e la vita liturgica.

La crescente opposizione al Vaticano II, via via esplicitata con maggiore chiarezza, lo portò nel 1970 a fondare un seminario a Ecône, in Svizzera, e a dare vita alla Fraternità sacerdotale San Pio X. Per Lefebvre, che ha bollato il *novus ordo missae* sottoscritto da Paolo VI come «la messa di Lutero», il Concilio è stato il colpo da maestro di Satana; il Vaticano II rappresenterebbe la capitolazione della Chiesa romana di fronte ai suoi nemici di sempre, quelli incarnati dai valori della Rivoluzione francese: la *liberté* si identificherebbe con la libertà religiosa, l'*égalité* con la collegialità e la *fraternité* con l'ecumenismo.

Per aver infranto il divieto di ordinare nuovi sacerdoti nel giugno 1976 Lefebvre venne sospeso *a divinis*. Continuò tuttavia a esprimere pubblicamente il suo dissenso, accusando la Chiesa cattolica di essere divenuta modernista e protestante e ignorando qualsiasi invito a sottomettersi all'autorità superiore. La decisione di consacrare alcuni vescovi, nel giugno 1988, suscitò l'allarme della Santa Sede. Secondo le norme del diritto canonico, la mancanza del mandato pontificio rende illecita l'ordinazione, sebbene essa resti valida. Il rifiuto di sottomettersi al pontefice, che gli aveva chiesto di non procedere alle annunciate consacrazioni episcopali, fece sì che Lefebvre incorresse nel delitto di scisma, con l'immediata scomunica, insieme ai quattro vescovi da lui consacrati. I sacerdoti del movimento non sono scomunicati, ma vengono considerati chierici acefali (cioè non incardinati in una diocesi) e interdetti da qualsiasi ufficio; i sacramenti amministrati sono validi ma illeciti. Per i simpatizzanti del movimento lefebvrismo il *motu proprio* di Giovanni Paolo II *Ecclesia Dei adflicta* del 1988 prevedeva la possibilità di un ritorno alla piena comunione con Roma, attraverso la creazione di appositi seminari che avrebbero mantenuto alcune specificità preconciliari e la possibilità, in alcuni casi particolari, di celebrare con il messale di san Pio V. Non tutti però accettarono quella proposta.

I lefebvrismi sono attualmente diffusi in oltre 50 paesi e hanno propri organi di informazione sulle attività della Fraternità. A differenza del movimento sedevacantista, quello lefebvrismo riconosce il papa regnante ma sostiene che i fedeli non sono tenuti all'obbedienza, in nome della fedeltà alla dottrina, quando egli insegna il falso e ordina di compiere il male, situazione che i seguaci di Lefebvre applicano appunto alla chiesa postconciliare. Marcel Lefebvre morì a Martigny, nel Vallese svizzero, nel marzo 1991, senza essersi riconciliato con Roma.

Il lefebvrismo è sicuramente lo scisma più noto nella Chiesa cattolica del XX secolo. Da parte romana, non è mai venuto meno l'interesse a lasciare aperta una strada di dialogo durante le diver-

se fasi della vicenda, come mostra l'incontro dell'agosto 2005 tra papa Benedetto XVI e l'attuale superiore della Fraternità san Pio X, il vescovo Bernard Fellay. Le condizioni poste dai lefebvriani per il ritorno alla comunione con Roma sono il ritiro della scomunica e la concessione a tutti i preti della Chiesa cattolica della facoltà di scegliere liberamente tra l'attuale messale e quello preconciliare.

Il 21 gennaio 2009, su mandato di papa Benedetto XVI, il cardinale prefetto della Congregazione per i Vescovi, Giovanni Battista Re, ha rimesso la scomunica *latae sententiae* – comminata dopo l'ordinazione episcopale (illegittima secondo la Chiesa romana) ad opera di Marcel Lefebvre – ai vescovi della Fraternità san Pio X Bernard Fellay, Bernard Tissier de Mallerais, Richard Williamson e Alfonso de Galarreta.

(N. BUONASORTE)

Vedi anche

Benedetto XVI, papa; Concilio Vaticano II

Bibliografia

BUONASORTE 2003, BUONASORTE 2005, MENOZZI 1985, PERRIN 1989, TISSIER DE MALLERAI 2002

Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola - Contrariamente a quanto si è scritto negli ultimi novant'anni, l'espressione 'leggenda nera' non si deve a Julián Juderías, che la impiegò in un noto libro del 1914; né fu originaria della Spagna o inizialmente applicata alla conquista dell'America o all'Inquisizione iberica. L'espressione, infatti, appare già in *The Works* del celebre matematico e teologo inglese Isaac Barrow (dieci edizioni tra il 1683 e il 1680) e si riferiva alla storia di alcuni imperatori romani: Nerone, Caligola, Domiziano, Commodo, Eliogabalo. Anche per Bonaparte si fece uso di una leggenda nera molti anni prima che per Filippo II («ce qu'il est permis d'appeler la légende noire napoléonienne», Arthur Levy, *Napoleon intime*, Paris, Nelson, 1892, p. xi). E persino gli stessi *indios* furono protagonisti della 'leggenda nera' prima dei loro *conquistadores* (cfr. José de la Riva Agüero, *Examen de los 'Comentarios reales' de Garcilaso Inca de la Vega*, Lima, La Opinión Nacional, 1902, p. 6: «el contrapeso indispensable a esa leyenda negra de las maldades y tiranías de los Incas que gana terreno día a día»). D'altra parte in *La España de ayer y de hoy* (La muerte de una leyenda), 1899, la scrittrice gallega Emilia Pardo Bazán si accontentava di dare per morta la 'leggenda dorata', ossia l'apoteosi del passato di cui furono protagonisti i suoi compatrioti, riservando l'espressione 'leggenda nera' alla sua critica della stampa statunitense. Fu lo scrittore nicaraguense Rubén Darío che coniò l'espressione e formulò per la prima volta l'origine e il contenuto della 'leggenda nera' antispannola, arrivando però a una conclusione del tutto opposta rispetto a quella a cui sarebbe giunto Juderías tredici anni dopo («Dei tre punti su cui si basa la leggenda nera, che sono: la conquista spagnola, l'Inquisizione e la decadenza che ebbe inizio nel XVII secolo e le figure di Carlo I e Filippo II, si deduce che non vi era troppa ingiustizia in Europa quando si è formata questa leggenda 'di colore scuro', con basi inegabilmente ombrose», DARÍO 1901: 127-128). Ma chi non usò l'espressione fu il massimo apologeta dell'Inquisizione e autore della *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1881) Marcelino Menéndez Pelayo, sebbene Miguel de Unamuno scrivesse di lui: «credendo di distruggere ciò che considerava una leggenda, ne [creò] un'altra. La leggenda nera dell'Inquisizione è meno nera della realtà storica» (cit. in DARÍO 1901: 127-128).

Il libro di Juderías *La Leyenda negra y la verdad histórica. Contribución al estudio del concepto de España en Europa, de las causas de este concepto y de la tolerancia religiosa y política en los países civilizados* apparve nel 1914 per un concorso letterario bandito l'anno precedente da *La Ilustración Española y Americana*. L'autore

analizzava le presunte manipolazioni, esagerazioni o falsificazioni dei fatti storici che avevano portato a quella che chiamava «una leggenda assurda e tragica», con la quale molti spagnoli dovevano confrontarsi nei loro viaggi all'estero, «la leggenda di una Spagna inquisitoriale, ignorante, fanatica, incapace di figurare tra i popoli colti, oggi come nel passato». Come funzionario del *Ministerio de Estado* e poliglotta consumato che dominava sedici lingue, il patriota Juderías si dedicò a studiare «le origini» di tale «deformazione della storia» e del «concetto deplorevole di una Spagna tenebrosa che forgiarono per i loro fini politici gli invidiosi della nostra gloria e i nemici della nostra patria», trovandole infine nella «campagna di discredito» o «campagna di diffamazione intrapresa contro la Spagna» a partire da quattro pubblicazioni del secolo XVI: la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* di fray Bartolomé de Las Casas (Sevilla 1552), l'*Apologie ou déffense de tres illustres Prince Guillaume [...] Prince d'Orange etc. Contre le ban et Edict publié par le Roy d'Espagne* di Pierre Loyseleur de Villiers (Delft 1581), i *Pedaços de historia, o Relaciones* del segretario di Stato Antonio Pérez ([London] 1593) e le *Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes aliquot detectae et palam traductae* dell'autore pseudonimo Reginaldus Gonsalvius Montanus (Heidelberg 1567). E con la gravità propria di un teorico della cospirazione l'autore conclude: «a questi libri si ispirò la campagna politica contro la Spagna, ed è veramente notevole il fatto che fossero tre spagnoli coloro che più o meno nella stessa epoca gettarono le basi della leggenda antispannola». Per quanto riguardava le 'basi' della 'leggenda nera' dell'Inquisizione, Juderías non sembra essersi preso la briga neanche di sfogliare il libro di Gonsalvius Montanus, visto che lo citava di seconda mano e con un titolo in castigliano del tutto inventato, completamente anacronistico, ma altamente suggestivo: *Integro, amplio y puntual descubrimiento de las bárbaras, sangrientas e inhumanas prácticas de la Inquisición española contra los protestantes, manifestadas en sus procedimientos contra varias personas particulares, así inglesas como otras, en quienes han ejecutado su diabólica tiranía. Obra adecuada para estos tiempos y que sirve para apartar el afecto de todos los buenos cristianos de esa religión que no puede sustentarse sin esos puntales del infierno*. In realtà si trattava dell'ispanizzazione del titolo di una tarda edizione inglese del 1625 ma tratta da un libro moderno (Martin Hume, *Spanish influence on English Literature*, Haskell House, Oxford, 1905, p. 20). Juderías sembrava ignorare il titolo originale latino delle *Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes* e non sapeva se il libro fosse stato tradotto in altre lingue oltre all'inglese («è da supporre che sia stato tradotto anche in francese, olandese ed italiano»), quando in realtà solo tra il 1568 e il 1571, oltre alle due inglesi, erano apparse tre diverse versioni neerlandesi, tre diverse versioni tedesche, una versione francese e una versione ungherese. Juderías ignorava anche l'esistenza della trilogia di Eduard Böhrer, in cui oltre a una bibliografia seria e commentata di tutte le edizioni delle *Artes* avrebbe trovato una documentazione originale sufficiente per raddoppiare il 'volume' della leggenda che stava inventando. Ma Juderías ignorava anche il breve elenco di traduzioni e di edizioni delle *Artes* nel capitolo dedicato a Montanus nella *Historia de los heterodoxos españoles*, nonostante citi pagine intere dell'opera classica di Marcelino Menéndez Pelayo. Dei numerosi «foglietti antispannoli di quest'epoca», Juderías conosceva esclusivamente i titoli inclusi nella bibliografia annessa allo studio erudito di Carl Bratli (*Filip II af Spanien*, Copenhagen 1909), un'opera che citava dall'edizione originale e da cui, casualmente, aveva tratto quasi tutte le sue informazioni sui quattro libri che, secondo lui, avrebbero dato origine alla famosa 'leggenda nera'. Se invece di accontentarsi di un solo libro Juderías avesse sfogliato i cataloghi a stampa delle grandi collezioni olandesi e tedesche di *pamphlets* (Meulman/van der Wulf, 1866; Kuczynski, 1870-1874; Weller, 1872; Thysius/Petit, 1882-1910; Knüttel, 1889-1910) si sarebbe accorto che la letteratura ostile alla monarchia e all'Inquisizione spagnola fu molto più abbondante di quanto Bratli riferisse nel

suo libro, ma avrebbe anche imparato – da grande poliglotta e sociologo di professione quale era – che quella letteratura è *quantité négligable* se comparata con l'immenso numero di *pamphlets* diretti contro Luigi XIV o Napoleone, contro la Prussia o il Turco, contro il papa o i gesuiti, o anche viceversa, contro i luterani, i calvinisti, gli anabattisti, gli entusiasti, gli ebrei e, infine, contro i massoni. Può apparire ovvio che dal punto di vista di un avversario la storia di ciascun gruppo etnico o religioso sia plasmata da 'leggende nere'. Ma a nessuno di questi è venuto in mente di sentirsi *a posteriori* collettivamente o individualmente danneggiato, e men che meno di coniare un nuovo concetto storiografico – la 'leggenda nera' – per lamentare quanto ingiustamente fossero stati giudicati i propri avi (gli inquisitori, si badi, non le vittime) e quanto i loro discendenti continuassero a sentirsi incompresi. Un tale atteggiamento tuttavia caratterizzava i conservatori e i clericali, non il resto degli spagnoli, visto che già Américo Castro nel celebre articolo *Las polémicas sobre España* del 1925 scrisse che gli spagnoli si preoccupavano eccessivamente dei pettegolezzi internazionali, e che tutti i paesi possedevano «la loro dose di leggenda nera». Ma non c'è da stupirsi se nel 1918 – in un momento di nazionalismo esacerbato e mentre era ancora in corso la Grande Guerra –, senza essere uno storico di professione, Juderías fosse nominato membro della Real Academia de la Historia o che, venti anni dopo, un libro di così modesto valore scientifico finisse per costituire una parte fondamentale del *combat* messo in campo dalla storiografia franchista, con sedici edizioni fino al 1974.

Fuori dalla Spagna, l'espressione 'leggenda nera' (ignorata da Benedetto Croce, Hermann Tiemann, Rafael Altamira e Marcel Bataillon, e talvolta impiegata da ispanisti come Arturo Farinelli, Ludwig Pfandl, Henry Grattan Doyle, Aubrey Bell e soprattutto da americanisti come Lewis Hanke e Rómulo Carbia) assurge al rango di paradigma storiografico grazie a uno studio di Sverker Arnoldsson (1960). Arnoldsson identificava le origini della *leyenda negra* nell'opposizione degli italiani dapprima contro i catalani, nel XIV secolo, e successivamente contro gli spagnoli. Anche storici tedeschi come Christoph Schweitzer, Gaspard Pinette, Gerhardt Hoffmeister e Dietrich Briesemeister hanno accettato il termine trovandone le radici nella pubblicistica antispannola (*pamphlets*, satire e canzoni politiche) sorta dalla Lega di Smalcald e dalla Guerra dei Trent'anni. E autori inglesi e francesi, come William Maltby, Henry Kamen, Pierre Chaunu, Miryam Yardeni e molti altri, non esitano a ricorrere alla *leyenda* alla ricerca di una facile spiegazione per l'ispanofobia dei loro avi. Per quanto riguarda i Paesi Bassi, non sono mancati storici che, come K. W. Swart o Judith Pollmann, hanno ritenuto la leggenda nera antispannola nientemeno che «mezzo di integrazione della giovane e fragile unità nazionale». La verità è che la rivolta dei Paesi Bassi contro Filippo II si articolò sin dal principio come resistenza contro la presunta introduzione dell'Inquisizione spagnola, come afferma Casiodoro de Reina, *alias* Reginaldus Gonsalvius Montanus, nella prefazione alle *Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes*: «propter Inquisitionem (si verum dicere licet) arma sumunt» (CASTRILLO BENITO 1991). Ed è parimenti vero che gli olandesi ricorsero alla pubblicistica per superare gli spagnoli in una lotta così impari (come ricordò in quello stesso 1567 l'editore della sfortunata seconda edizione latina delle *Inquisitionis Hispanicae artes*, Karel Utenhove, a proposito dei *pamphlets* stampati a Basilea: «Hic licet Hispanos calamo iugulare superbos/ et tamen immunes caedis habere manus./ Hic et Iberiades Belgarum caede madentes/ cernere, et illorum non metuisse minas»). Ma per questo non ci fu bisogno di inventare alcuna leggenda, né nera né di altro colore, perché i pericoli che gli olandesi combattevano non avevano nulla di leggendario, e tanto il duca d'Alba con il *Conseil des troubles*, quanto i *tercios* delle Fiandre impiegando la loro «furia spagnola», o gli stessi inquisitori con i loro mediatici e spettacolari autodafé, li facevano apparire di urgente attualità. A nessun censore o *arbitrista* di allora venne in mente di parlare

di un mito o di una leggenda, e ancor meno di concedere a un tale concetto il benché minimo valore politico o storiografico. Il libro di Las Casas che, secondo Juderías, contribuì maggiormente a creare la leggenda, pubblicato nella versione originale nel 1552 a Siviglia e ripubblicato nel 1646 a Barcellona, non fu incluso nell'Indice dei libri proibiti fino al 1660, e questo senza mettere in dubbio la veridicità o meno dei fatti che Las Casas raccontava, come si vede in un documento del censore del testo, il gesuita Francisco Minguijón: a Las Casas, si legge, «per dire cose terribili e brutali dei soldati spagnoli [...] sarebbe bastato una volta averle rappresentate alla Maestà Cattolica o ai suoi ministri, e non pubblicarle per tutto il mondo, ché da questo traggono occasione i nemici della Spagna e gli eretici per scrivere che gli spagnoli sono brutali e crudeli ecc., come hanno fatto gli olandesi in libri stampati ad Amsterdam e Cromwell nel suo *Manifesto*» (AHN, *Inq*, leg. 424). La *Brevíssima relación* da quel momento restò proibita perché fu considerata «una offesa contro la Spagna», perché infamava i celebri *conquistadores* del Nuovo Mondo o perché era «un libro pericoloso per il giusto prestigio nazionale». I censori di allora, invece, non si sentirono né oscurati né scandalizzati più che tanto per il gran numero di *pamphlets* stampati all'estero contro la «brutalità e la crudeltà» dell'Inquisizione, anzi si felicitavano dell'orrore e dell'odio evocati dal solo nome di un tribunale tanto temuto, come prova della sua efficacia nella lotta contro l'eresia. Le poche rimostranze sarebbero giunte più tardi da alcuni membri della minoranza illuminata spagnola, che nel 1797 reclamarono inutilmente l'abolizione di «un tribunale che ci disonora di fronte a tutte le nazioni». Più efficaci risultarono tuttavia nel 1811 i commenti ironici di Leandro Fernández de Moratín alla riedizione dell'autodafé di Logroño di due secoli prima, in quanto influirono anche in modo diretto sul dibattito in corso e sul successivo decreto di abolizione dell'Inquisizione, emanato il 22 febbraio 1813 dalle *Cortes* di Cadice. Quelle *Cortes* che, per il loro atteggiamento nei confronti del Santo Tribunale («la libertà di pensare e di scrivere morirono con l'Inquisizione»), Juderías non esitò a tacciare di «filo-francesi» e «versaillesche», accusando i deputati più liberali di allora di «falsare la storia e di prestare il fianco ai filosofi francesi». Per fortuna Juderías (oggi riabilitato in ESPAÑOL BOUCHÉ 2007) non conosceva la famosa frase di Paolo Sarpi indirizzata a Jacques-Auguste de Thou sulle «tenebre di queste reggioni», perché non avrebbe in tal caso esitato ad accusarlo di essere a sua volta un seguace dei filosofi francesi e l'inventore di una nuova 'leggenda nera', rivolta in questo caso contro l'Inquisizione romana.

Di certo la cosa più sensata – e storicamente più fondata – che oggi si può dire sulla 'leggenda nera' è che non è esistita (come affermano da alcuni decenni Benjamin Keen, Ricardo García Cárcel, Carlos Gómez Centurión, Feliciano Páez-Camino Arias e lo scrivente). Di questo si stanno rendendo conto di recente persino storici neoconservatori e revisionisti che come Henry Kamen, Peter Godman e altri che preferiscono parlare di 'invenzione' e 'mito' dell'Inquisizione, come se gli storici seri non sapessero discernere tra i fatti provati e la propaganda degli avversari di turno o dei difensori interessati. Ogni storico è libero (sotto la sua responsabilità scientifica) di valutare gli effetti causati da un'istituzione plurisecolare che ha avuto tanta incidenza sociale come l'Inquisizione (spagnola, romana, o qualsiasi altra). Ma non è lecito in alcun modo il ricorso a sotterfugi o la pratica di un negazionismo sistematico, svalutando come miti o leggende gli stessi fatti storici quando non corrispondono all'immagine del passato che si pretende di difendere. Per quanto riguarda l'espressione 'leggenda nera' (in qualsiasi lingua) la massiccia frequenza con cui compare in Internet, applicata ai personaggi e ai fenomeni più disparati, l'hanno privata di ogni valore storiografico specifico, facendola ricadere nella genericità che da sempre la caratterizza.

(C. GILLY)

Vedi anche

Cadice, Cortes di; Fiandre; Filippo II, re di Spagna; Franchismo; González de Montes, Reginaldo; Illuminismo, Spagna; Inquisizione spagnola; Las Casas, Bartolomé de; Letteratura: la rappresentazione; Menéndez Pelayo, Marcelino; Pérez, Antonio; Reina, Casiodoro de; Sarpi, Paolo; Storiografia: Inquisizione spagnola

Bibliografia

ARNOLDSSON 1960, BEEMON 1994, BELL 1923, BOEHMER 1874-1904, BRIESEMEISTER 1985, CARBIA 1944, CARDINI-MONTESANO 2005, CASTRILLO BENITO 1991, CASTRO 1925, CHAUNU 1964, CLAVERO 2002, CROCE 1922, DARÍO 1901, DOYLE 1933, DUKE 1997, ESPAÑOL BOUCHÉ 2007, FARINELLI 1936, GARCÍA CÁRCCEL 1992, GARCÍA CÁRCCEL 1992(a), GIBSON 1971, GILLY 1985, GILLY 1998, GÓMEZ-CENTURIÓN 1995, HANKE 1971, HOFFMEISTER 1974, HOFFMEISTER 1976, HOFFMEISTER 1979, JUDERÍAS 1914, JUDERÍAS [1917], KAMEN 1997, KAMEN-PÉREZ 1980, KEEN 1969, KEEN 1971, LEMM 1993, LEMM 1996, MACZKIEWITZ 2005, MALTBY 1971, MANZANO BAENA 2001, MANZANO BAENA 2002, MAQUEDA ABREU 1996, MARÍAS 1969, MATEO 1949, MAURA 2006, MOLINA MARTÍNEZ 1991, MORENO MARTÍNEZ 2004, PARDO BAZÁN 1899, PEREÑA 2001, PINETTE 1957, PINTA LLORENTE 1953, POLLMANN 1992, RODRÍGUEZ GUERRERO 2001, SALABERT FABIANI 1990, SÁNCHEZ 2004, SCHMIDT 2001, SCHWEITZER 1954, SWART 1975, THOMAS 1990, TIEMANN 1936, YARDENI 1966, YARDENI 2005

Leibniz, Gottfried Wilhelm - Il nome di Leibniz (Leipzig 1646-Hannover 1716) compare per la prima volta nella documentazione dell'Archivio dell'ACDF nel 1696, anno in cui il Sant'Uffizio si occupò di una sua lettera dell'agosto 1690 a Paul Pellisson-Fontanier, e data alle stampe dallo stesso erudito francese all'interno dell'opera *Refléxion sur les differends de la religion*, che raccoglie la corrispondenza scambiata tra il 1689 e il 1691 con il filosofo tedesco (Paris 1691). L'anno successivo Pellisson ne curò una edizione ampliata, con il titolo *De la Tolerance des religions. Lettres de M. de Leibniz, et Reponses de M. Pellisson* e in cui il nome del suo illustre corrispondente, celato nella precedente impressione, figura sul frontespizio. Leibniz manifestò subito disappunto per una pubblicazione avvenuta senza il proprio consenso, ben consapevole del clamore che il libro avrebbe potuto provocare. Del resto, così gli scrive Henri Basnage de Beauval, ora «il n'y a plus moyen de vous cacher [...] La chose est trop publique, et l'édition [...] ne la laisse ignorer de personne» (LEIBNIZ 1875-1890: III, 81-82), tanto che il volume del 1692 finì per essere denunciato al Sant'Uffizio. Nel marzo del 1696 i cardinali ne richiesero l'esame al maestro generale dell'Ordine dei frati predicatori Antonin Cloche, al gesuita Bartolomeo Carrena, al francescano Tommaso Granelli, al benedettino Giovanni Battista de Miro, e infine al minore conventuale Giovanni Damasceno Bragaldi, socio del commissario della Congregazione (ACDF, S. O., CL 1696-1697, fasc. 14). Nella loro censura, datata 7 dicembre 1696, i teologi romani sottolineano la gravità estrema della eresia che si diffonde sotto il nome di *de religionum tolerantia*, individuando con acutezza il nucleo centrale delle argomentazioni leibniziane e la ragione per cui il testo non può che essere condannato dall'autorità ecclesiastica. Leibniz non vuole infatti affrontare, nel suo scambio epistolare con Pellisson, l'aspetto politico della tolleranza, ossia il fatto che i diversi sovrani possano tollerare, all'interno dei confini dei loro Stati, la appartenenza dei sudditi a diverse confessioni, né discutere se si debba permettere, ad esempio, a un sociniano, a un calvinista o a un luterano di vivere secondo la propria fede e i propri principi. Il 'cuore' della questione è in realtà più delicato, e sicuramente – dal punto di vista del Sant'Uffizio – più pericoloso, in quanto autentico tema della lettera leibniziana è esaminare la possibilità di assicurare a coloro che appartengono ad altre confes-

sioni la salvezza eterna. Condizioni sufficienti a tal fine non sono, infatti, il riconoscimento dei dogmi definiti, nel corso dei secoli, dalla Chiesa o la condivisione della disciplina dei sacramenti, quanto la buona fede e il «sincerus Dei amor super omnia». Leibniz ritiene sia quindi necessario tollerare ogni forma di religione, arrivando a fondare questa tesi sull'autorità di alcuni teologi cattolici, e richiamandosi in non pochi luoghi alle posizioni di esponenti della Compagnia di Gesù. Coloro che non accettano le decisioni della Chiesa cattolica sono da considerarsi eretici di tipo 'materiale' e non 'formale'; a essi si deve quindi imputare una forma di eresia di grado inferiore, causata dall'ignoranza e giustificabile nel caso in cui le intenzioni siano buone. Tale distinzione è per Leibniz fondamentale per evitare – come scrive a Pellisson – la dannazione di innocenti, «ce qui seroit contraire à l'honneur de Dieu». Simili argomentazioni non possono che essere respinte con fermezza dal Supremo Tribunale, come del resto aveva già fatto Pellisson nella sua replica: Leibniz deve essere condannato come eretico, essendo uno di quegli *audaces vires* – fortunatamente, annotano i censori, non più di trenta o quaranta nell'intera Europa – che propugnano l'idea di tolleranza, gravissima offesa alla vera Chiesa, della quale si minano alle radici l'infallibilità, l'autorità e la verità, per privilegiare il ruolo della 'luce interiore', della pietà personale e della coscienza individuale.

Della lettera leibniziana è presente, nel già ricordato fascicolo conservato nell'ACDF, una seconda censura, dovuta al domenicano Antonin Massoulié e in cui l'attenzione si rivolge in particolare all'esame delle conseguenze delle tesi sostenute per quanto riguarda ebrei, turchi e altri infedeli, ai quali potrebbe essere così consentito di giustificare ogni loro peccato, anche di natura sessuale, ricorrendo all'argomento della buona fede. La conclusione a cui arriva il domenicano non si discosta da quella già espressa nel dicembre del 1696 dagli altri censori, ma Massoulié invita comunque a riflettere sull'opportunità di condannare un filosofo di riconosciuta e vasta fama, oltretutto non ostile alla Chiesa romana, di cui non si esclude una possibile, futura conversione e che grazie al credito di cui gode «apud suos» potrebbe condurre con sé una «magnam errantium multitudinem». La richiesta di un atto di clemenza non venne però accolta dalla Congregazione, che nella seduta del 13 febbraio 1697 si pronunciò per la *damnatio* della proposizione «super tolerantia Religionum» (ACDF, S. O., Decreta 1697, c. 54r). Ma né Innocenzo XII, né il successore Clemente XI emanarono mai il breve che avrebbe dovuto rendere giuridicamente valida la decisione presa dal collegio dei cardinali. Finirono quindi per prevalere ragioni di opportunità nella scelta di non rendere pubblica una sentenza che avrebbe condannato non solo un personaggio di risonanza europea, ma anche un autorevole esponente della corte di Hannover quale era Leibniz, in un periodo che vedeva il Sant'Uffizio direttamente impegnato nella questione della concessione della dignità elettorale al duca Ernst August, nella definizione delle prerogative di cui godeva, all'interno dei territori della casa di Braunschweig-Lüneburg, il vescovato di Hildesheim, nella discussione circa la nomina del nuovo vescovo di Osnabrück, e infine nelle stesse trattative per il matrimonio della principessa di Hannover Wilhelmine Amalie con il cattolico Re dei Romani. Inoltre, proprio alla fine del 1697 era arrivata a Roma notizia – attraverso il nunzio a Vienna e il vescovo di Wiener-Neustadt – che proprio Leibniz era uno dei più attivi promotori della ripresa di quei colloqui sulla riunione delle Chiese che lo avevano già visto in precedenza protagonista, una circostanza che non poteva che determinare una condotta di estrema prudenza e moderazione da parte della Curia.

Il fallimento delle trattative sulla riunione confessionale, l'ascesa nel 1700 della casa di Hannover alla successione al trono inglese, e la caduta delle speranze di poter ottenere attraverso la mediazione leibniziana vantaggi per la Sede Apostolica determinarono, negli anni successivi, un diverso atteggiamento da parte degli organismi curiali. Se la *damnatio* della lettera a Pellisson sul-

la tolleranza religiosa finì effettivamente per non essere mai pubblicata, nel 1703 Clemente XI non ebbe invece alcuna esitazione ad approvare la decisione della Congregazione dell'Indice di proibire lo *Specimen historiae arcanae Alexandri VI*, tratto dal *Diarium* del maestro di cerimonie Johannes Burchard e del quale Leibniz aveva curato l'edizione (Hannover 1697). In questo caso nessuna considerazione politica poté salvare il filosofo, resosi colpevole agli occhi del censore romano – Ulisse Giuseppe Gozzadini – di avere diffuso un testo profondamente lesivo del papato e dell'intera gerarchia della Chiesa di Roma (cfr. ACDF, *Index, Protocolli* O3, 61, cc. 70r-72r). Il nome di Leibniz fu quindi impresso nel decreto di proibizione pubblicato dalla Stamperia Camerale il 12 marzo del 1703, per finire – già nel 1704 – nelle pagine dell'*Index librorum prohibitorum*.

(M. PALUMBO)

Vedi anche

Censura libraria; Germania; Innocenzo XII, papa; Tolleranza, dibattito sulla

Bibliografia

ANTOGNAZZA 2002, EISENKOPF 1975, GODMAN 2001, ILI, LEIBNIZ 1875-1890, PALUMBO 2006, ROBINET 1988, RUDOLPH 1999, WERLIG 1977

Lencastre, José de - Dodicesimo inquisitore generale del Sant'Uffizio portoghese, José de Lencastre fu nominato il 1 luglio 1693 ed entrò in carica il 20 ottobre dello stesso anno, succedendo al fratello Veríssimo de Lencastre. Fu l'unico chierico regolare a essere investito dell'importante incarico dopo il primo inquisitore generale, il francescano Diogo da Silva; inoltre, apparteneva a un Ordine – i carmelitani – che fino ad allora aveva conosciuto una modesta partecipazione nel tribunale della fede. Il fatto singolare trova spiegazione nelle strette relazioni esistenti tra la famiglia Lencastre e il re Pietro II, e soprattutto nell'influenza esercitata su quella sorta di successione dal fratello Veríssimo, che era anche membro del Consiglio di Stato. Tanto più che il percorso di Lencastre, un regolare senza precedenti vincoli con l'Inquisizione, non rispetta la tendenza generale dei suoi predecessori.

Nato e morto a Lisbona (19 marzo 1621-13 settembre 1705), il 12 marzo 1636 Lencastre entrò nel convento dei carmelitani scalzi di Évora, per poi professare nel convento di Nossa Senhora dos Remédios di Lisbona il 22 marzo dell'anno seguente. Non molto tempo dopo, accusando problemi di salute ed evitando così il rigore dell'osservanza religiosa, Lencastre fu autorizzato da una bolla papale a trasferirsi presso il convento dei carmelitani di Setúbal (4 aprile 1646). Nello stesso anno si recò a Coimbra per completare i suoi studi di Teologia e Filosofia, assumendo al tempo stesso il posto di vicerettore del collegio del proprio Ordine presente nella città. Ottenne il titolo di maestro in teologia il 16 giugno 1660 dalle mani del generale dei carmelitani a Roma, dove si trovava dal 1656 con il compito di seguire il processo di beatificazione di Nuno de Santa Maria (noto anche come Nuno Álvares Pereira, 1360-1431: conestabile di Portogallo, eroe della battaglia di Aljubarrota nel 1385, verso la fine della vita rinunciò a tutti i suoi titoli ed entrò nell'Ordine del Carmelo). Nel 1663 Lencastre era ormai in Castiglia, dove fu scelto da Filippo IV come predicatore della sua cappella. I buoni rapporti che seppe mantenere con la Castiglia, accanto all'autorevolezza della sua famiglia in Portogallo, in un'epoca in cui i due regni erano in guerra, furono probabilmente le ragioni per cui fu chiamato ad assolvere le funzioni di assistente generale delle province di Spagna e Portogallo nel capitolo del proprio Ordine il 5 giugno 1666.

Rientrato in Portogallo, poco tempo dopo Lencastre fu nominato vescovo di Miranda e preconizzato il 26 aprile 1677. Fu consacrato il 25 luglio dello stesso anno nel convento di Nossa

Senhora do Carmo di Lisbona, tra gli altri, da suo fratello Veríssimo, allora inquisitore generale. Il 2 giugno 1681 fu trasferito alla diocesi di Leiria, che abbandonò al momento dell'investitura a inquisitore generale. In quest'ultima veste fu quindi promosso cappellano maggiore del re (17 gennaio 1701) e membro del Consiglio di Stato (31 maggio 1704). Sulla concreta attività svolta da Lencastre al servizio del Sant'Uffizio si continua a sapere ben poco. Certo è che non avviò alcuna riforma profonda e non alterò i procedimenti radicati nella secolare cultura dell'istituzione. Durante la direzione di Lencastre si registra soltanto un lieve incremento dell'azione repressiva dell'Inquisizione, che tuttavia non riuscì a frenare la fase di indebolimento accentuata dal perdono generale del 1674.

(J.P. PAIVA)

Vedi anche

Inquisitori generali, Portogallo; Inquisizione portoghese; Lencastre, Veríssimo de

Bibliografia

CASTRO 1946, COUSEIRO 1868, SÁ 1724

Lencastre, Pedro de - Decimo inquisitore generale del Sant'Uffizio portoghese. Sebbene fosse chierico e soltanto il tredicesimo figlio di Álvaro de Lencastre (terzo duca di Aveiro) e di Juliana de Lencastre, attraverso un processo controverso Pedro de Lencastre (Azeitão?, 1608-Lisboa?, 23 aprile 1673) ottenne la successione al titolo, diventando quinto duca di Aveiro e quinto marchese di Torres Novas. Alcuni suoi biografi concordano sul fatto che studiò Diritto canonico all'Università di Coimbra, ma non esistono registri in grado di avvalorare tale ipotesi. Fu presidente del tribunale regio del *Desembargo do Paço* e fu eletto alla guida di varie diocesi portoghesi (Guarda e Braga – di quest'ultima era già arcivescovo eletto nel 1651), titoli mai confermati tuttavia, poiché dal 1640 e fino al 1668 la Sede Apostolica non riconobbe legittimità alla nuova dinastia dei Bragança salita al potere in Portogallo. Nominato arcivescovo di Évora dal reggente Pietro nel 1668, Lencastre rifiutò l'investitura. In seguito, il monarca lo promosse inquisitore generale, nomina ratificata attraverso breve papale il 26 ottobre 1671. A quella data Lencastre era vescovo di Sidonia, una diocesi situata in terra di infedeli. Entrò quindi in carica il successivo 24 dicembre attraverso un procuratore, il deputato del Consiglio Generale, frate Pedro Magalhães, domenicano.

L'attività svolta alla guida del tribunale, durata soltanto 15 mesi, continua ad attendere uno studio accurato, così come devono ancora essere chiarite le ragioni che permisero a Lencastre di raggiungere la carica di inquisitore generale. Certo è che egli favorì la segregazione dei nuovi cristiani. Nel maggio 1672 promulgò un decreto in cui proibiva ai condannati del Sant'Uffizio di andare a cavallo o in carrozza, di vestire abiti di seta, di indossare gioielli, di possedere cariche onorifiche, di ricevere commende e abiti degli Ordini militari. Negli stessi mesi furono arrestati anche esponenti di ricche famiglie di mercanti nuovi cristiani. Intanto, presso la Sede Apostolica fu avviato il negoziato per un nuovo perdono generale ai nuovi cristiani, che causò la decisione del papa di sospendere l'attività del Sant'Uffizio in Portogallo, decretata nell'ottobre 1674 con un breve indirizzato a Lencastre, morto l'anno prima.

(J.P. PAIVA)

Vedi anche

Inquisitori generali, Portogallo; Inquisizione portoghese; Nuovi Cristiani, Portogallo

Bibliografia

AZEVEDO 1975, MENDONÇA-MOREIRA 1980, SOUSA 1735-1749

Lencastre, Veríssimo de - Undicesimo inquisitore generale del Sant'Uffizio portoghese, Veríssimo de Lencastre (Lisbona, 15 novembre 1635-Lisbona, 12 dicembre 1692) era figlio di Francisco Luís de Lencastre, commendatore maggiore dell'Ordine di Avis, e di Filipa de Mendonça. Studiò Diritto canonico presso l'Università di Coimbra e conseguì il titolo di dottore il 19 giugno 1644.

Iniziò a servire nel Sant'Uffizio come promotore nell'Inquisizione di Évora dal novembre 1644, dove fu poi inquisitore dal 17 marzo 1649. In seguito, si trasferì presso il tribunale di Lisbona, dove entrò in servizio il 7 giugno 1660 per restarvi fino a quando, il 1 aprile 1664, entrò a far parte del Consiglio Generale. Lencastre godette della protezione del reggente e futuro re Pietro II, di cui fu dispensiere. L'affetto e le lusinghe nei confronti del monarca gli valsero, con tutta probabilità, la nomina sia ad arcivescovo di Braga (22 dicembre 1670), sia a consigliere di Stato, carica che esercitò a partire dal settembre 1679. A quel tempo, nonostante la disputa sorta intorno a chi eleggere, Lencastre era ormai inquisitore generale, segno evidente della fiducia che Pietro II riponeva in lui e della forza dell'Inquisizione, dal momento che la scelta era ricaduta su chi aveva svolto tutta la carriera, fino alla nomina ad arcivescovo, al servizio del tribunale. La conferma papale della designazione giunse il 28 novembre 1676, mentre l'entrata in carica avvenne il 9 aprile dell'anno seguente. Prima di morire Lencastre fu creato cardinale (2 settembre 1686), un riconoscimento che non era più stato assegnato a un portoghese dopo la morte dell'inquisitore generale Enrico (1580).

Non esistono studi relativi ai sedici anni del suo mandato alla guida dell'Inquisizione, che corrispose a una fase turbolenta della vita dell'istituzione. Il 3 ottobre 1674, poco prima che Lencastre assumesse l'incarico, il papa aveva decretato il blocco delle attività del Sant'Uffizio a seguito delle denunce espresse dai nuovi cristiani, appoggiati a Roma da padre António Vieira e a Lisbona da alcuni cortigiani e dal confessore del re, il gesuita Manuel Fernandes. La sospensione si protrasse fino al 22 agosto 1681. La posizione tenuta da Lencastre in quella circostanza fu, a quanto pare, di totale sottomissione al re. All'inizio del 1679 il nunzio impose all'inquisitore generale di eseguire l'ordine papale che prevedeva l'invio a Roma di quattro o cinque processi originali di rei condannati a morte, pena la sospensione dalla carica. Ma l'inquisitore non prestò obbedienza, rispettando così il volere della Corona. L'anno dopo Lencastre dichiarò al vescovo di Lamego, Luís de Sousa (che seguiva il caso a Roma per conto del reggente), che, se fosse stato utile a far cambiare idea al papa, si sarebbe dimesso. La proposta non fu mai accolta, ma lasciava trasparire la debolezza dell'istituzione di fronte ai problemi con i quali era chiamata a confrontarsi. Con la riapertura del Sant'Uffizio, nonostante le solenni cerimonie che caratterizzarono i primi *autos da fé* celebrati nel 1682 (Lencastre prese parte a quello di Lisbona), l'inquisitore generale fu costretto ad accettare il nuovo decreto regio che sanciva l'espulsione dal regno dei nuovi cristiani condannati come rei confessi di cripto-ebraismo, una mossa politica sempre contraria agli interessi dell'Inquisizione. In quegli anni il Sant'Uffizio cominciò a perdere potere; diminuirono sia le celebrazioni dei riti pubblici, sia il numero dei condannati. Al tempo stesso, crebbe la pressione inquisitoriale sui vecchi cristiani, testimoniata dall'aumento di imputazioni per sollecitazione, blasfemia e stregoneria. Non è tuttavia possibile affermare se quella tendenza fu una conseguenza diretta delle proposte dell'inquisitore generale o della sospensione del 1674.

(J.P. PAIVA)

Vedi anche

Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Évora; Inquisitori generali, Portogallo; Inquisizione portoghese; Lisbona; Nuovi Cristiani, Portogallo

Bibliografia

AZEVEDO 1975, CASTRO 1943, FERREIRA 1928-1935

Lentolo, Scipione (Lentulo) - Nato a Napoli nel 1525, in una famiglia della piccola nobiltà, entrò nell'Ordine dei carmelitani. Dottore in Teologia a Padova, vicino a gruppi eterodossi, fu chiamato nel 1552 da Nicola Francesco Missanelli, vescovo di Policastro, simpatizzante delle idee riformate, che gli chiese di entrare al suo servizio. Divenne predicatore nella diocesi, come confermarono molti testimoni nel processo per eresia intentato a Missanelli nel 1563-1567. Sospetti e accuse si addensarono contro di lui, tanto che, nel 1555, fu arrestato e mandato a Roma nelle carceri inquisitoriali di Ripetta. Sottoposto ad «acerbissimi tormenti» per estorcergli i nomi dei complici, come ricorderà in una lettera, abiurò e fu condannato al carcere; riuscì tuttavia a fuggire e, nel 1559, arrivò a Ginevra. La venerabile Compagnia dei pastori, di lì a poco, gli chiese di recarsi ad Angrogna, in Piemonte, come ministro delle comunità valdesi ed evangeliche che avevano aderito alla Riforma, cominciando a praticare pubblicamente il culto riformato nonostante gli editti repressivi del duca Emanuele Filiberto di Savoia. Nel novembre del 1560, Giorgio Costa, signore della Trinità, fu incaricato dal duca di guidare un corpo di spedizione contro le chiese riformate delle Valli. La spedizione incontrò la resistenza armata da parte della popolazione e Lentolo fu inviato a Ginevra per cercare aiuti e solidarietà nell'Europa protestante. Il 5 giugno 1561 fu firmato un accordo, la Convenzione di Cavour, tra i rappresentanti del duca e quelli dei valdesi, in cui si concedeva per la prima volta da parte di un sovrano cattolico la libertà per il culto riformato, all'interno di precisi limiti territoriali. Queste vicende furono narrate nell'*Histoire memorable de la guerre faite par le duc de Savoye, Emanuel Philibert, contre ses subiects des Vallées d'Angrogne, Perosse, S. Martin et aultres vallées [...] pour compte de la Religion*, pubblicato anonimo nel 1561, oggi definitivamente attribuito al Lentolo. In essa si affrontava il delicato nodo della resistenza armata, per motivi di fede, dei sudditi contro il proprio sovrano. Lentolo, tuttavia, sarà noto soprattutto per la *Istoria delle grandi e crudeli persecuzioni fatte ai tempi nostri in Provenza, Calabria e Piemonte contro il popolo che chiamano valdese*, pubblicata soltanto agli inizi del Novecento. Espulso nel 1565 dal Piemonte, fu chiamato nel 1567 a prestare il servizio di pastore a Chiavenna, in Valtellina, dove la dieta delle Leghe retiche aveva decretato il diritto di uguaglianza politica per entrambe le confessioni, cattolica e riformata. La valle di Chiavenna, crocevia del traffico commerciale attraverso le Alpi, era stata meta ambita di molti intellettuali italiani in fuga dall'Italia *religionis causa*, da Agostino Mainardi e Girolamo Zanchi, che furono ministri riformati, a Ludovico Castelvetro, Francesco Negri, Camillo Sozzini, Filippo Valentini e Giovanni Bergamozzi. Lentolo esercitò il proprio ministero con passione, non mancando di durezza nei confronti di chi non accettava la *Confessio rhaetica* e la disciplina ecclesiastica. Nel 1570 l'autorità grigiona emanò un editto per l'espulsione di tutti quelli che di lì a breve sarebbero stati dichiarati eretici – anabattisti, «ariani», «perfezionari» e quanti credevano al sonno delle anime –, per la cui espulsione Lentolo si rallegrò. Attivissimo fino all'ultimo, morì a Chiavenna nel 1599.

(S. PEYRONEL RAMBALDI)

Vedi anche

Missanelli, Nicola Francesco; Valdesi di Piemonte

Bibliografia

ADORNI BRACCESI 2005, FIUME 2003, GILMONT 1982, PASTORE 1991, TEDESCHI 2000

León, Lucrecia de - Ancora molto giovane Lucrecia de León acquisì una certa notorietà per le sue facoltà oniriche premonitrici. Desiderosa di migliorare il proprio *status* e di aiutare i precari bilanci familiari, accettò che il canonico Alonso de Mendoza e fray Lucas de Allende, priore del convento dei francescani di

Madrid, trascrivessero i suoi sogni e li rendessero pubblici. In tal modo sostituì il profeta di strada Miguel de Piedrola (per cui le Cortes di Castiglia valutarono la designazione a profeta nazionale) quando questi fu arrestato dall'Inquisizione nel 1587 a causa dei suoi vaticini riguardo la sconfitta della Invincibile Armata e la scomparsa della casa regnante spagnola a seguito della morte di Filippo II e di suo figlio. Tra il 1587 e il 1590 scoppiò il parossismo visionario di Lucrecia e i suoi sogni si tinsero di messaggi apocalittici e millenaristici. Divenuta la nuova stella del gruppo di profeti di Madrid ostili a Filippo II, le sue predizioni vennero utilizzate come strumento politico finalizzato a erodere la reputazione del sovrano spagnolo.

Lucrecia ebbe più di quattrocento sogni. Il loro tema predominante e ricorrente era la distruzione della Spagna a causa di una invasione congiunta di turchi e protestanti, accompagnata da una rivolta dei *moriscos*. Sarebbe poi venuta la riconquista e la salvezza grazie ad un esercito di giusti che avrebbe instaurato una nuova monarchia guidata da Piedrola e da Lucrecia. I due avrebbero realizzato una crociata per liberare Gerusalemme, trasferire la Santa Sede da Roma a Toledo e avrebbero inaugurato il Millennio dorato della felicità («Le desiderate Indie»). La lista dei responsabili della distruzione della Spagna inizia con Filippo II e i suoi ministri. Il sovrano, colpevole della rovina del regno, viene presentato come un nuovo Don Rodrigo, il corrotto e licenzioso visigoto i cui peccati avevano causato la prima invasione della Spagna per mano dei musulmani nell'anno 711. Filippo infatti aveva tiranneggiato sul suo regno, oppresso e tassato i più deboli, nominato vescovi incompetenti ed eretto il monastero dell'Escorial con il sangue della povera gente. Lucrecia, inoltre, accusò Filippo di aver ordinato la morte di suo figlio, lo sfortunato principe Carlo, e delle sue quattro mogli: María Manuela, Maria Tudor, Isabella di Valois e Anna d'Austria.

Nel febbraio 1588, a causa della notorietà delle sue profezie circa la sconfitta dell'Invincibile Armata, il vicario di Madrid ordinò il primo arresto di Lucrecia. L'inquisitore generale, Gaspar de Quiroga, la lasciò in libertà a condizione che fosse reclusa in un convento e che i suoi sogni fossero trascritti a mero scopo di studio teologico. Il piano non ebbe tuttavia successo in quanto il padre di Lucrecia si oppose a che abbracciasse lo stato religioso. Uscita dal carcere, dopo una misteriosa malattia che accrebbe il suo carisma profetico, Lucrecia raggiunse la sua massima reputazione come profetessa e l'Inquisizione iniziò a spiarla. Si temeva che i suoi sogni profetici scatenassero rivolte, si diceva che cospirasse contro il sovrano e che appoggiasse Antonio Pérez, che fuggì di prigione con l'aiuto di un suo seguace, il priore *fray* Lucas de Allende.

Nel maggio 1590 Lucrecia venne imprigionata dal Sant'Uffizio insieme con i suoi seguaci. All'inizio fu trattata con benignità, ma nel 1591 i nuovi inquisitori che presero in mano il processo ordinarono di interrogarla sotto tortura. Nel 1595 il tribunale emise il suo verdetto con la lista dei delitti: blasfemia, sacrilegio, magia, eresia, sedizione, patto con il demonio e falsa notorietà come madre di profeti. Nel successivo autodafé fu condannata ad abiurare i suoi errori, a cento frustate, a due anni di reclusione e al bando da Madrid per tutta la vita. Oltre alla privazione della libertà personale e al castigo fisico, la condanna comportava lo sradicamento e la morte sociale. La monarchia e l'Inquisizione erano implacabili con i visionari che si intromettevano nelle questioni politiche.

(A. FERNÁNDEZ LUZÓN)

Vedi anche

Filippo II, re di Spagna; Pérez, Antonio; Profetismo

Bibliografia

FERNÁNDEZ LUZÓN 2000, FERNÁNDEZ LUZÓN 2004, JORDÁN ARROYO 2007, KAGAN 1990

León, Luis de - Frate agostiniano, professore universitario, poeta e biblista, *fray* Luis de León fu protagonista del processo inquisitoriale più famoso della Spagna del XVI secolo insieme a quello di Bartolomé de Carranza. Venne denunciato nel 1571 insieme a due colleghi dell'Università di Salamanca per una serie di proposizioni intorno al valore della Vulgata e per la sua traduzione e commento in volgare del Cantico dei Cantici; trascorse in prigione i successivi cinque anni, invischiato nelle interminabili procedure del tribunale inquisitoriale di Valladolid. Fu assolto, tornò a insegnare a Salamanca acclamato da tutti, ma il suo caso illustra indubbiamente il trionfo delle posizioni più rigide della Controriforma rispetto alle tendenze di apertura intellettuale del primo Cinquecento.

Nel 1560, già professore a Salamanca, *fray* Luis de León ebbe un primo incidente con l'Inquisizione, a causa di un «libricino italiano» – non identificato ancora dagli studiosi – che Benito Arias Montano gli trasmise e che un collega di *fray* Luis, Diego de Zúñiga, considerò sospetto. Temendo di essere denunciato *fray* Luis informò del fatto l'Inquisizione di Valladolid, senza che la questione avesse successive conseguenze.

Il grande processo degli anni 1571-1576 nacque nel clima di rivalità tra i professori dell'Università di Salamanca, provocato dalla competizione per i posti di docente, dal conflitto tra i diversi Ordini religiosi e da ostilità di tipo meramente personale. Le tensioni raggiunsero il culmine in occasione di una serie di giunte di teologi che si organizzarono nell'università a partire dal 1567 in esecuzione dell'ordine dell'Inquisizione di Valladolid di sottoporre a revisione due importanti pubblicazioni recenti: il commento di Juan Fero (Johann Wild) al Nuovo Testamento, pubblicato ad Alcalá nel 1562, e una edizione della Bibbia ad opera dello stampatore di Salamanca Gaspar de Portonariis, che includeva la nuova traduzione latina di Sante Pagnini e le note di François Vatable (in realtà si trattava di correggere l'edizione del 1555, proibita dall'Indice di Valdés del 1559, riedizione che vide la luce nel 1584).

Nel 1571 iniziò a riunirsi una giunta per sottoporre a revisione l'Indice di Valdés. Alle riunioni parteciparono una decina di professori di Teologia di Salamanca, tra cui Luis de León e coloro che si sarebbero rivelati come i suoi principali nemici: Bartolomé de Medina e León de Castro. La discussione mise in luce il conflitto insanabile tra i criteri teologici, e più precisamente esegetici, di *fray* Luis e i suoi contendenti, così come contribuì decisamente ad inasprire i rapporti personali tra tutti loro. Già allora León de Castro minacciò espressamente *fray* Luis di denunciarlo all'Inquisizione, e lo stesso fece l'agostiniano riferendosi agli errori teologici di un'opera recentemente pubblicata da Castro.

A incaricarsi di concretizzare la minaccia fu Bartolomé de Medina. Appoggiandosi alla testimonianza di alunni e professori di Salamanca, raccolse diciassette proposizioni presunte eretiche annotate da alcuni dei suoi colleghi dell'università e le comunicò nel giugno del 1571 all'Inquisizione di Valladolid. Medina incentrò inizialmente la sua accusa su Gaspar de Grajal e Martín Martínez de Cantalapiedra, ma i capi d'accusa si estesero presto a Luis de León. Il grosso di queste proposizioni si riferiva all'interpretazione della Bibbia: secondo Medina *fray* Luis e i suoi amici affermavano: 1) che la Vulgata era una traduzione perfettibile e conteneva errori fattuali (anche se non morali né dogmatici); 2) che l'interpretazione allegorica e scolastica della Bibbia, così come era derivata dalla Patristica, era invalida ed inefficace, e che era preferibile e sufficiente l'interpretazione letterale secondo il metodo dei «rabbini». A ciò si aggiungeva: 3) l'opinione secondo la quale il Cantico dei Cantici era un'opera di amore profano e che poteva leggersi e spiegarsi in lingua volgare.

La denuncia di Medina, sebbene segreta, si diffuse a Salamanca e Luis de León dovette guardarsi le spalle chiedendo a diversi teologi di Siviglia, Granada o Alcalá un parere autorizzato sulla sua teoria intorno al valore della Vulgata. La maggior parte di essi tacque. Nel dicembre 1571 partirono a Salamanca le indagini fatte scattare dalla denuncia di Medina, con la raccolta di testimonian-

ze a carico. Le dichiarazioni di León de Castro, Domingo Báñez o lo stesso Medina fornirono la base per la continuazione del processo. Alla fine di gennaio del 1572 il tribunale di Valladolid ordinò l'incarcerazione di Grajal ed inviò a Salamanca l'inquisitore Diego González, figura decisiva nella continuazione del processo. Infine, il 19 marzo veniva ordinata la detenzione di *fray* Luis e di Cantalapiedra, che divenne effettiva il 24 marzo.

Le settecento pagine del processo pubblicato da Ángel Alcalá (da cui sono tratte le citazioni che seguono) forniscono un'idea del marasma di testimonianze, interrogatori e memoriali nel quale rimase coinvolto Luis de León nei cinque anni che durò la sua prigionia. Deposero a suo favore vari suoi amici e colleghi di Salamanca, come Francisco Salinas o Francisco Sánchez de las Brozas, *El Brocense*, così come diversi confratelli, ma ciò non bastò per bloccare le manovre degli avversari. *Fr. Luis* insistette sempre nel difendere la propria innocenza mediante lunghe esposizioni redatte da lui stesso, come quando protestò per l'allungamento del processo e contro ciò che considerava delle irregolarità nel suo svolgimento. Recluso nel carcere inquisitoriale di Valladolid, in tutti questi mesi attraversò momenti di rabbia e di abbattimento, dei quali danno conto alcune poesie composte sicuramente in questo periodo, tra le quali spicca quella dedicata a «A nostra Signora», nella quale implora la Vergine che guardi a «un miserable en cárcel dura,/ cercado de tinieblas y tristeza» («un miserabile sottoposto a duro carcere,/ circondato da tenebre e tristezza») e allude allo «el estado en que estoy por culpa ajena» («stato in cui sto per colpa altrui»). L'attribuzione di diversi poemi e altre opere al periodo del carcere suscita tuttavia molti interrogativi tra gli studiosi.

Nel settembre del 1576 gli inquisitori di Valladolid, di fronte allo stallo del processo di *fray* Luis, si videro costretti a giungere ad un pronunciamento. Quattro dei componenti del tribunale proposero di ricorrere alla tortura, ma «moderata». Altri due preferirono invece una rimproveranda a causa del «pericolo e scandalo» che Luis aveva provocato con le sue manifestazioni, ordinando una sua pubblica ritrattazione nell'università e pretendendo la sua esclusione dall'insegnamento universitario. Tuttavia il Consiglio Generale dell'Inquisizione non diede seguito a tali proposte. Influenzato dall'inquisitore generale Gaspar de Quiroga il 7 dicembre 1576 dettò una sentenza con la quale assolveva *fray* Luis dalle accuse, anche se venne ammonito a che da allora in poi mostrasse «considerazione e prudenza» ed evitasse «qualsiasi scandalo e occasione di errore». Allo stesso modo i manoscritti dell'esposizione di Luis de León del Cantico dei Cantici avrebbero dovuto essere ritirati. La sentenza fu letta a Valladolid tra l'11 e il 15 dicembre, e *fray* Luis venne rimesso immediatamente in libertà. Al suo ritorno a Salamanca gli venne riservata un'accoglienza trionfale: «uscì tutta la città e l'Università e si fece solenne ricevimento, quale mai si era visto, con molte danze e spettacoli [...]; come uomo che trionfava, e non osano dire su chi, fu tanto solennemente ricevuto». Ma le dispute universitarie si riaccesero subito e fecero cadere su di lui, alcuni anni dopo (1582), la minaccia di un nuovo processo inquisitoriale a causa di alcuni commenti sulla questione del libero arbitrio che alcuni domenicani denunciarono come eretici, sebbene non si arrivasse all'apertura di un processo.

La statura intellettuale e letteraria di Luis de León ha fatto del suo processo, nella tradizione storica, un simbolo dell'oscurantismo inquisitoriale controriformistico. Bisogna tenere in considerazione, tuttavia, che in questi anni *fray* Luis non era per i suoi contemporanei una figura consacrata; la sua poesia, in particolare, si era diffusa solo in forma manoscritta. Luis de León era un frate agostiniano e uno dei tanti professori universitari, esposto alle competizioni e ai conflitti propri di questi ambienti. In effetti il suo processo fu causato prima di tutto dalle controversie universitarie e monastiche nelle quali *fray* Luis rimase implicato, in buona misura per sua volontà. Poco diplomatico con quanti non erano suoi amici, *fray* Luis attrasse su di sé profondi odi personali. Bartolomé Medina, ad esempio, dichiarò in un'occasione che «se non avesse

tolto a *fray* Luis tutto il credito e la buona opinione di cui godeva nell'università, voleva dire che lui non contava nulla», ed in effetti fu lui ad effettuare la prima denuncia e a riuscire a farsi scegliere per succedere a *fray* Luis alla cattedra che quest'ultimo ricopriva prima della sua incarcerazione. In tutto ciò rientrava anche una componente di rivalità tra le famiglie religiose. Medina e Castro erano entrambi domenicani, Ordine in competizione con quello agostiniano per l'assegnazione delle cattedre. Lo stesso León, durante il processo, denunciò la parzialità delle testimonianze rese contro di lui da vari religiosi per essere questi domenicani, geronimiani o gesuiti, anche se va segnalato che tra coloro che testimoniarono contro di lui ci furono anche agostiniani.

Altra motivazione del processo derivava dalla condizione di *converso* di *fray* Luis, che condivideva con gli altri processati, Grajal e Cantalapiedra (che morirono durante la prigionia). Il sentimento anti-*converso* e antigiusaico dei denunciatori di *fray* Luis è fuor di dubbio. Castro, secondo quanto rilevava il *Brocense* nella sua dichiarazione, disprezzava apertamente «isti judei et judaizantes», e Diego González, inquisitore inviato a Salamanca ad istruire il processo, chiese di incarcerare Luis de León, considerato giudaizzante e luterano. Aggiungiamo anche, su questo piano dei pregiudizi, un odio istintivo nei confronti delle novità che esprime, tra gli altri, un testimone d'accusa quando afferma: «io non voglio sapere di più rispetto a San Tommaso e ai santi e miei maestri Soto e Cano, e non novità».

Ciò non significa che sia da sottovalutare l'importanza del confronto intellettuale che il processo rivela, che si sviluppò fondamentalmente intorno all'interpretazione delle Sacre Scritture. L'amicizia di Luis de León con Arias Montano, il *Brocense* o i suoi compagni di disavventure salmantine – Grajal, Cantalapiedra, anche Alonso Gudiel – lo situano chiaramente nella corrente dell'umanesimo cristiano, segnato dall'eredità erasmiana, che sosteneva lo studio della Bibbia nei suoi testi originali e rifiutava la riduzione delle Scritture alle formule allegoriche consacrate dalla scolastica. Il conflitto tra la corrente umanista e la scolastica veniva da lontano e il processo a Luis de León non può che essere interpretato come sintomo del rafforzamento dell'ortodossia tridentina ai danni dell'umanesimo critico, la cui definitiva sconfitta, almeno nell'ambito universitario, rimane simboleggiata dal successivo processo contro il *Brocense*.

(J. VILLANUEVA)

Vedi anche

Bibbia; Biblisti, processi ai, Spagna; Indici dei libri proibiti, Spagna

Bibliografia

ALCALÁ 1991, ASENSIO 2005, BARRIENTOS GARCÍA 1996, LEÓN 1991, PINTA LLORENTE 1935, PINTA LLORENTE 1956

Leonardo da Vinci - «Quest'altro m'ha impedito l'anatomia col papa biasimandola e così allo spedale» (BA, *Codice Atlantico*, f. 500r). Questa frase compare in un abbozzo di lettera che Leonardo preparò mentre si trovava a Roma. Siamo nel 1515, e da due anni è diventato papa, con il nome di Leone X, Giovanni de' Medici. Leonardo indirizzava la missiva a Giuliano de' Medici, fratello del pontefice. Fu per porsi al suo servizio che Leonardo si era trasferito a Roma, dove si trovava sicuramente dal 1514. In quell'appunto si lamentava delle maldicenze di un altro ingegnere al servizio di Giuliano e operante in Vaticano, un certo Giovanni degli Specchi, che a Roma, e in un ospedale dove Leonardo praticava, aveva diffuso accuse relative alle dissezioni anatomiche, cercando di ostacolarle.

Il significato della vicenda, genericamente interpretata come una conseguenza del carattere cinico e sacrilego insito nella dissezione dei cadaveri, acquista un senso storico più circostanziato se

si colloca l'episodio sullo sfondo di un evento che accadde a Roma nello stesso periodo. Uno dei primi atti di Leone X, infatti, era stata la promulgazione della bolla *Apostolici regiminis*, nell'ambito del Concilio Laterano V (dicembre del 1513). La bolla condannava come «detestabiles et abominabiles haereticos et infideles» tutti i filosofi che sostenevano la tesi della mortalità dell'anima, e prescriveva ai professori delle università di dimostrare, con argomenti filosofici e razionali, l'immortalità dell'anima, risolvendo gli argomenti contrari. La bolla ebbe come bersaglio più celebre Pietro Pomponazzi, che nel *De immortalitate animae*, edito nel 1516, aveva sostenuto che l'anima, in quanto legata alle funzioni del corpo, è mortale e che l'immortalità non è dimostrabile razionalmente, ma solo accettabile per fede. Leone X intervenne personalmente con l'intimazione a ritrattare rivolta al filosofo (il cui testo verrà pubblicamente bruciato), e alla *querelle* parteciparono vari esponenti della corte papale, da Paolo Giovio ad Agostino Nifo. Uno dei prelati domestici del pontefice, Ferdinando Ponzetti, che nella *Tertia pars philosophiae naturalis* aveva affrontato il problema del rapporto tra anima e corpo (Roma 1515), si sentì in dovere di pubblicare un *Libellus de origine animae* (Roma 1521) per fugare ogni dubbio di eterodossia.

Tutta questa vicenda ha quindi come epicentro il Vaticano e si svolse per buona parte negli stessi anni in cui Leonardo vi risiedette, occupando alcuni locali in Belvedere (ca. 1514-1516). La bolla *Apostolici regiminis* ribadiva, tra l'altro, che l'anima non derivava dalla materia ma era creata da Dio e infusa nel corpo; un argomento che nelle discussioni dei filosofi (per esempio Ponzetti) aveva spesso toccato anche i nodi dell'embriogenesi e della generazione. Per vari motivi è ipotizzabile che gli studi anatomici condotti da Leonardo a Roma abbiano riguardato proprio l'embriologia. Continuando una ricerca avviata in precedenza, in un gruppo di disegni e di note inserite negli spazi liberi di fogli già pieni di appunti precedenti (Windsor, *Royal Library*, schizzi di Leonardo, nn. 19046v, 19055r, 19101r-v, 19102r-v, 19128r), Leonardo affronta il problema del rapporto tra madre e feto: studia la placenta, il modo in cui il feto si alimenta e vive. Da quest'ultimo punto di vista Leonardo stabilisce che il feto non ha una vita propria: il suo cuore non batte, il feto non respira perché, essendo immerso nel liquido amniotico, annegherebbe. Ed è a questo punto che il discorso di Leonardo, toccando temi vitalistici, slitta verso un livello filosofico. Considerare il problema della vita del feto coinvolgeva infatti quello della sua anima. Secondo le teorie dell'epoca la vita era connessa con fattori come gli spiriti vitali e il calore, naturali emanazioni dell'anima vitale. In un altro gruppo di note (nn. 19001r, 19102r-v, 19115r) Leonardo afferma che una stessa anima, quella materna, presiede alle attività sia della madre che del feto, la cui anima resta come addormentata e come tutelata da quella materna: «A questo putto non batte il cuore e non alita [...] e una medesima anima governa questi due corpi e i desideri, le paure e i dolori son comuni così a essa creatura come a tutti li altri membri animati [della madre]» (n. 19102r: in questo foglio si trova il famoso disegno del feto all'interno dell'utero).

Tenendo conto di tali documenti, è possibile che le accuse ricevute da Leonardo, e da lui stesso riportate nella bozza di lettera a Giuliano de' Medici, poterono riguardare non tanto le dissezioni in se stesse (condotte non in un luogo appartato e segreto, ma in un ospedale e quasi certamente consistenti in autopsie *post mortem*, una pratica abbastanza consueta), ma le componenti più filosofiche dei suoi studi embriologici ed anatomici. Una delle note riguardanti il rapporto tra anima della madre e anima («addormentata») del feto si conclude così: «E il resto della definizione dell'anima lascio nella mente de' frati, padri de popoli, li quali per ispiratata azione san tutti li segreti» (n. 19115r). Un commento dal tono sarcastico, che sembra proprio alludere allo scontro di quegli anni tra teologi e filosofi naturali circa la natura dell'anima. In un passo incluso nella edizione del 1550 ed eliminato in quella

successiva (1568), dopo aver accennato alle ricerche scientifiche, Vasari biografo di Leonardo aggiunge: «per il che fece nell'animo un concetto sì eretico che e' non si accostava a qualsivoglia religione stimando per avventura assai più lo esser filosofo che cristiano» (VASARI 1991: 547). L'idea di un Leonardo ateo o libertino è per vari aspetti esagerata, come dimostra, tra l'altro, la cura meticolosa con cui organizzò il funerale della madre Caterina e, più tardi, il proprio (numero di messe, torce, preti, ecc.). E tuttavia il passo di Vasari può costituire una traccia dei problemi che opposero filosofi e teologi; e se, come è stato suggerito, la fonte di Vasari per gli anni romani di Leonardo è Giovio, presente a Roma e coinvolto, come si è visto, nell'*affaire* Pomponazzi, l'ipotesi che la notizia di Vasari possa essere nata in margine agli accadimenti romani che coinvolsero Leonardo, rappresentandone un ennesimo riscontro, si rafforza.

Non sappiamo quale fosse il livello di cultura del delatore di Leonardo, Giovanni degli Specchi. Forse non così bassa, data l'emancipazione culturale degli artigiani superiori dell'epoca e dato il suo legame con il sofisticato Giuliano de' Medici. Il tema dei rapporti tra teologi e filosofi era nell'aria. Anche se Giovanni degli Specchi non avesse avuto modo di afferrare con esattezza il risvolto filosofico delle riflessioni embriologiche di Leonardo, la semplice visione di immagini come quelle embriologiche leonardesche, cose mai viste per potenza rappresentativa, poteva essere uno spunto sufficiente per imbastire l'accusa nei termini descritti.

(D. LAURENZA)

Vedi anche

Aborto; Anatomia; Ateismo; Averroismo; Battesimo; Pomponazzi, Pietro

Bibliografia

DE LA Brosse 1975, DI NAPOLI 1963, GRENDLER 1996, HARDOUIN 1714-1715, LAURENZA 2004, MONFASANI 1993, VASARI 1991

Lérida - La città di Lérida fu la sede del primo tribunale dell'Inquisizione medievale del quale si ha notizia in Catalogna e anche del primo tribunale catalano dell'Inquisizione moderna. A seguito della penetrazione del catarismo dall'Occitania, con una bolla del 26 maggio 1232 papa Gregorio IX autorizzò l'arcivescovo di Tarragona e tutti i vescovi suffraganei della sua provincia ecclesiastica a procedere, con l'aiuto di frati domenicani, contro gli eretici e i loro complici. Il 1 agosto dello stesso anno l'arcivescovo inviò una copia del documento al vescovo di Lérida, Berenguer d'Erill. A causa della morte del prelado il tribunale venne costituito dal suo successore, Pere d'Albalat, il 3 marzo 1233. Ma una volta superata la fase repressiva contro i catarì, a Lérida l'Inquisizione quasi non fu attiva.

Quanto al moderno Sant'Uffizio, agli inizi del 1486 l'inquisitore Juan de Colmenares costituì un tribunale a Monzón, nella parte aragonese della diocesi di Lérida. Alla fine del 1486 l'inquisitore Juan Crespo, canonico della chiesa del Pilar a Zaragoza, trasferì il tribunale di Monzón nella città di Lérida per svolgere la sua attività e ciò creò frizioni con *fray* Juan Franco, domenicano nominato nel 1484 «inquisidor en el Principado de Caluña». Entrambi si presentarono a Lérida per operare, ma la municipalità risolse il conflitto a favore di Crespo, dato che documenti emanati dal re Ferdinando II e dall'inquisitore generale Tomás de Torquemada attribuivano al tribunale giurisdizione sulle diocesi di Lérida e di Huesca. Poco dopo venne aggiunta la diocesi di Urgell. Nel 1487 un altro inquisitore, *fray* Pedro de Valladolid, andò ad aggiungersi a Crespo. Il tribunale di Lérida era itinerante e celebrò autodafé contro giudeo-conversi in varie città aragonesi e catalane della sua circoscrizione. Nel 1492 il tribunale e il suo distretto furono assorbiti dal tribunale del distretto di Zaragoza. Per questo la diocesi di

Lérida, anche se aveva la sua sede in Catalogna, fu dipendente dal tribunale inquisitoriale di Zaragoza. A partire dal 1496 o 1497 la diocesi di Urgell, invece, passò sotto la giurisdizione del tribunale di Barcellona.

(I. FERNÁNDEZ TERRICABRAS)

Vedi anche

Aragona, età medievale; Catalogna; Zaragoza

Bibliografia

CONTRERAS-DEDIEU 1980, FORT I COGUL 1973, SANAHUJA 1946

Lerri, Michelangelo - Michelangelo Lerri da Forlì resse il Sant'Uffizio della città estense di Reggio dal 1607 al 7 luglio 1608; fu quindi promosso alla maggiore e più attiva Inquisizione di Modena, dove rimase fino all'11 settembre 1616. In seguito operò a Pavia e, dal 1618 al 1622, nuovamente a Reggio. I processi che celebrò in qualità di inquisitore di Modena (ora raccolti in una quindicina di buste conservate nel fondo *Inquisizione dell'ASMo*) riguardano essenzialmente casi di magia, stregoneria e superstizione, bestemmie ereticali e, in misura minore, inosservanza dei precetti della Chiesa.

Ma il nome di Michelangelo Lerri è legato soprattutto alla fortuna della *Breve informatione del modo di trattare le cause del S. Officio per li molto reverendi Vicarij della Santa Inquisitione instituiti nelle Diocesi di Modona, di Carpi, di Nonantola, e della Garfagnana*, un manuale ad uso dei vicari foranei che Lerri rielaborò il 19 dicembre 1608 per i tipi di Giuliano Cassiani in Modena. Il libretto conobbe grande diffusione nel territorio modenese e fu adottato anche presso altre Inquisizioni. L'agile prontuario (di sole 56 pagine) era diretto a descrivere e regolamentare non tutta l'attività del tribunale, ma le fasi preliminari spettanti ai vicari foranei, cioè a quegli addetti dell'Inquisizione che, su mandato del giudice della fede titolare, operavano fuori della città, nelle parrocchie extraurbane della pianura e della montagna. Ad essi spettava il compito di istruire in modo corretto le cause che sarebbero state completate e definite dall'inquisitore in città. Con la *Breve informatione* Lerri codificava in modo esemplare e definitivo le regole di funzionamento del sistema delle vicarie o congregazioni foranee organizzato dal suo predecessore a Modena, Arcangelo Calbetti da Recanati. Il manuale è suddiviso in quattro parti. La prima «tratta dell'autorità et offitio del vicario dell'Inquisitione, et delle persone contro delle quali procede il Santo Offitio». Dopo avere delineato la figura del vicario, «suggerendo del molto reverendo inquisitore et da esso eletto», Lerri descrive il suo ambito di competenze, elencando e raggruppando i rei sotto «cinque casi»: eretici e sospetti d'eresia; fautori d'eresia; maghi, malefici, streghe ed incantatori; bestemmiatori ereticali; colpevoli di resistenza e di opposizione al Sant'Uffizio. Nella seconda sezione, con rigorosa attenzione ai procedimenti formali, «si dichiarano due modi di formare i processi, et distesamente si pongono le forme di cominciare e proseguire i detti processi, così nel ricevere le denunce come nell'esaminare i testimoni, et anco i rei». La terza parte è un compendio di formule codificate e comprende «vari esemplari di citationi, precetti, decreti et cose simili». Nel quarto capitolo, infine, «si danno alcuni avvertimenti universali et si notificano alcuni ordini ricevuti dalla Sacra Congregatione del Santo Offitio di Roma», soprattutto in materia di libri proibiti, «historie» e orazioni superstiziose. Conclude l'opera un tariffario per la retribuzione di notai, procuratori fiscali, nunzi, birri, carcerieri e torturatori (BIONDI 1991).

(L. ROVERI)

Vedi anche

Breve informatione [...]; Calbetti, Arcangelo; Modena; Pavia; Reggio Emilia; Vicariati

Bibliografia

BIONDI 1991, BIONDI 2008(c), ERRERA 2000, ROVERI 2002, TEDESCHI 1991

Leti, Gregorio - Pubblicista, volgarizzatore e storico, Gregorio Leti nacque nel 1630 a Milano, da una famiglia originaria dello Stato pontificio. Dopo aver vissuto a Salerno e a Cosenza, alla morte del padre venne affidato a uno zio ecclesiastico, che viveva a Roma, nella prospettiva di avviarlo alla carriera religiosa. Ma i progetti della famiglia non incontravano i gusti di Leti, che nutriva ambizioni letterarie; raggiunta la maggiore età ed entrato in possesso dei propri beni, Leti decise di trasferirsi a Parigi, al seguito di un nobile lucchese in viaggio verso la Francia. Giunto però nei pressi di Ginevra, Leti prese congedo e raggiunse la città, stabilendosi poco dopo nella vicina Lausanne, dove si convertì alla fede riformata e si sposò. Nel 1660 si trasferì con la moglie a Ginevra, dove divenne professore privato di Lingue e Storia. Accanto a questa attività, esercitata soprattutto nelle case degli stranieri di passaggio a Ginevra, Leti diede avvio ad un'intensa collaborazione editoriale con tipografi ginevrini e olandesi, per la pubblicazione di opere sull'attualità religiosa e politica o biografie di personaggi storici. Leti adattava e riscriveva manoscritti di varia provenienza, in prevalenza romani e veneziani; la maggior parte delle edizioni compariva anonima o sotto pseudonimo e presentava falsi indirizzi tipografici. La sua attività editoriale diede luogo a una produzione assai vasta, come dimostra la sua bibliografia, che tra il 1661 e il 1679 conta più di trenta opere in diversi volumi. Leti vi espresse a pieno la propria capacità di cogliere gli umori e gli interessi di un pubblico di lettori di cultura media, incontrando presto un grande successo di stampa, ma si attirò, nel contempo, i sospetti del corpo ecclesiastico ginevrino, in particolare degli oriundi lucchesi, a causa dei temi prediletti dalle sue pubblicazioni: pasquini anticlericali o pornografici; analisi della Chiesa cattolica e di quelle protestanti, accompagnate da aneddoti e da commenti satirici; particolari piccanti sulla vita privata di personaggi pubblici. Gli *opera omnia* di Leti erano stati messi all'Indice a partire dal 1667; nel 1679, Leti venne messo sotto inchiesta dalle autorità di Ginevra, su denuncia della Compagnia dei pastori, per alcuni scritti considerati «ingiuriosi per la religione e pericolosi per la città». Giudicato colpevole, venne bandito; le opere furono censurate e condannate al rogo. Nel 1681 mandò alle stampe *L'Inquisizione processata opera storica, e curiosa*, feroce attacco ai tribunali della fede.

Dopo un soggiorno di tre anni in Inghilterra, che terminò a causa dei malumori suscitati nella corte di Carlo II da una sua opera sulla storia inglese, Leti si stabilì ad Amsterdam e la sua produzione assunse carattere prevalentemente politico. Alternando successi e polemiche, nella Repubblica delle Lettere Leti ottenne, come storico e pubblicista, il favore di pubblico e la notorietà a cui aspirava. Morì nel 1701, quando al suo attivo contava più di un centinaio di pubblicazioni. Tra le numerose opere di argomento religioso, il *Nipotismo di Roma*, il *Cardinalismo di Santa Chiesa*, *L'Itinerario della corte di Roma* e il *Livello romano*, scritte prevalentemente sulla base di fonti romane, propongono una critica puntuale della Curia e del nepotismo papale. Un tema ricorrente negli scritti di Leti è la vigorosa polemica contro ogni forma di censura libraria e intellettuale e il rigetto della tendenza autoritaria all'interno delle Chiese istituzionali, tra i cattolici così come tra i protestanti. Leti giudica infatti ogni attacco alla libertà di coscienza individuale come espressione dell'eccessivo potere istituzionale di ecclesiastici e teologi, che considera nocivo per la pace religiosa e politica degli Stati.

(D. SOLFAROLI CAMILLOCCI)

Vedi anche

Censura libraria; Indici dei libri proibiti, Roma; Libertinismo; Pasquino

Bibliografia

BARCIA 1981, BARCIA 1983, BUFACCHI 2005, ILI, NISTRI 1981

Letteratura: la rappresentazione - Nell'immaginario letterario l'Inquisizione ha trovato e continua a trovare uno spazio che si apre alla considerazione del rapporto degli individui con il potere, della sua pervasività nella vita quotidiana, del confronto con un sistema organizzato di controllo e di repressione delle coscienze, ma anche alla riflessione sulle modalità di racconto del passato.

Forse, il primo momento in cui si configurano queste diverse possibilità può essere identificato in un genere romanzesco che si sviluppa in un contesto storico-culturale in cui è l'attività stessa del tribunale dell'Inquisizione ad assumere una particolare centralità, la Spagna tra Cinque e Seicento. L'elaborazione finzionale dei temi legati all'Inquisizione trova infatti nel romanzo picaresco, inaugurato dal *Lazarillo de Tormes* pubblicato nel 1554 (e messo all'Indice cinque anni dopo), uno spazio peculiare di elaborazione legato proprio alla sottesa e destabilizzante polemica con il potere che caratterizza questo genere. Le narrazioni in prima persona di percorsi di vita fatti di avventure che mettono individui dalla precaria condizione sociale in balia degli eventi e delle circostanze sembrano trovare nell'Inquisizione il paradigma di un potere oscuro e oppressivo, senza chiare regole, ma con effetti manifesti sulla vita quotidiana delle persone. Questa lettura diventa particolarmente esplicita, con forti attacchi all'Inquisizione, nella continuazione del *Lazarillo*, intitolata *La segunda parte de la vida de Lazarillo de Tormes* (1620), opera del protestante di Toledo Juan de Luna, esule in Francia. Già nella lettera dedicatoria che introduce la narrazione vera e propria ci sono allusioni che si riferiscono a «lingue mordaci e mormoratrici che con la loro rabbia infernale riescono a ferire e macchiare le volontà più sincere» (DE LUNA 1979: 3), e già nel prologo ai lettori si racconta di un contadino che, essendogli stata chiesta una pera da un inquisitore, aveva sradicato tutto un pero per dare a costui tutti i frutti che l'albero conteneva, a dire del terrore che le figure degli inquisitori suscitavano a livello di opinione comune (DE LUNA 1979: 6-7). Ma tutto il romanzo è costellato di un discorso profondamente anticattolico ricco di riferimenti che satirizzano sarcasticamente l'Inquisizione, fino al XII capitolo, quando il picaresco Lazarillo si scontra direttamente con essa nei pressi di Valladolid perché accusato di aver detto qualcosa contro gli inquisitori, definiti poi persone «tanto sante e perfette quanto la giustizia che amministrano» (DE LUNA 1979: 80-81). L'Inquisizione ha una presenza ugualmente pervasiva nel romanzo picaresco di Francisco de Quevedo *Historia de la vida del buscón llamado don Pablos* (in italiano spesso tradotto come *Il pitocco*) del 1626, dove il tribunale resta sullo sfondo come percezione generalizzata del potere, ma in alcune occasioni irrompe nelle vite degli individui senza lasciar intravedere gli scopi precisi del proprio agire contingente.

Più esplicito sarebbe stato nella critica ai metodi inquisitoriali John Milton nel suo pamphlet polemico conosciuto come *Aeropagitica* (1644), dove, schierandosi contro il decreto del Parlamento inglese del 14 giugno 1643 che imponeva il controllo sulla stampa, avrebbe chiamato in causa l'Inquisizione come modello negativo, inconciliabile con la libertà di stampa, di parola e di opinione. Per sostenere la sua tesi, Milton porta l'evidenza del fatto che in Italia non si scrivesse più nulla di veramente libero e costruisce il personaggio di Galileo come vittima dell'Inquisizione rappresentandolo nella vecchiaia, ormai segnato dal fatto di essere stato un prigioniero del Sant'Uffizio. L'Inquisizione avrebbe trovato poi significative rappresentazioni in scritti di testimonianza che possono essere ricondotti a un altro tipo di letteratura dalle venature polemiche, in particolare ai resoconti di viaggiatori del Seicento provenienti da paesi protestanti e decisi a osservare con i propri occhi la realtà del mondo cattolico, come anche alle memorie di prigionieri sfuggiti al tribunale che continuano a proliferare fino all'Ottocento. A

questo proposito si possono fare i nomi di William Lithgow (imprigionato tra il 1620 e il 1621), Katharine Evans e Sarah Cheevers (dal 1658 al 1662), Charles Dellon (1673-1677), Luis Ramé (1675-1687), Jean Catel (1699-1701), Isaac Martin (1718-1719), Juan Van Halen (1817-1818), ma anche, per quanto riguarda il resoconto di un prigioniero scampato all'Inquisizione romana, Giuseppe Pignata (1689-1694), autore di *Les Aventures de Joseph Pignata échappé des prisons de l'Inquisition de Rome* (1725). Da ricordare anche la descrizione dei metodi e dell'organizzazione del tribunale che si trova nel testo di Girolamo Bartolomeo Piazza *A Short and True Account of the Inquisition and Its Proceeding, as It Is Practised in Italy, Set Forth in Some Particular Cases*, necessariamente pubblicato in inglese nel 1722.

È la polemica illuministica antinquisitoriale, inaugurata da Montesquieu e da Voltaire a identificare più direttamente nel Sant'Uffizio il prototipo di ogni oscurantismo e di ogni forma di intolleranza. Nelle *Lettere persiane* (*Lettres persanes*, 1721), nella lettera 19 in particolare, Montesquieu, pur non nominando mai l'Inquisizione, mette in bocca ai suoi immaginari viaggiatori orientali a Parigi una descrizione straniata della giustizia intollerante, sommaria e arbitraria, fondata sulla presunzione di colpevolezza, praticata da un tribunale ecclesiastico che è dedito a «bruciare le persone come se fossero paglia» e che non può non ricordare il Sant'Uffizio. E poi nello *Spirito delle leggi* (*De l'esprit des lois*, 1748) fa criticare esplicitamente l'Inquisizione a un ebreo che si rivolge agli inquisitori di Spagna e Portogallo con «un'umile rimostranza» rivolta contro la crudeltà e la violenza del tribunale (25.13). Voltaire, invece, trova spazio per una forte satira dell'Inquisizione nel suo *Candide* (1759), dove il protagonista eponimo si ritrova vittima di un'Inquisizione che è stata la prima cosa che gli esseri umani hanno saputo ristabilire dopo la grande catastrofe di Lisbona del 1755 e che continua a funzionare nel «migliore dei mondi possibili», secondo paradigmi di arbitrarietà e di violenza. Mentre nelle *Lettere di Amabel* (*Les Lettres d'Amabel*, 1769) la riproposizione del modello delle *Lettere persiane*, qui trasposte in un viaggio in India e in Italia nel Cinquecento, insieme con quello del romanzo settecentesco alla Samuel Richardson, serve opportunamente a ribadire una forte critica dell'intolleranza religiosa che ha al suo centro, ancora una volta, l'Inquisizione.

Tra la fine del Settecento e l'inizio del secolo XIX a queste rappresentazioni critiche e polemiche iniziano ad aggiungersi, in particolare con il genere letterario del romanzo gotico, diverse connotazioni che legano la crudeltà e la morbosità di alcuni personaggi alla presenza del Sant'Uffizio. Nel *Monaco* (*The Monk*, 1796) di Matthew Gregory Lewis, la storia della caduta verso la depravazione del priore del convento dei cappuccini di Madrid, l'Inquisizione costituisce una presenza tenuta costantemente sullo sfondo a minacciare i buoni e i cattivi, fino alla minuziosa descrizione delle sue procedure che si trova nell'ultimo capitolo, quando il protagonista viene sottoposto a esse. E nell'*Italiano* (*The Italian*, 1797) di Anne Radcliffe il cattivo di turno denuncia all'Inquisizione due amanti, Ellena e Vivaldi, per impedirne il matrimonio. In questi romanzi il tribunale viene percepito come un meccanismo con proprie regole e caratteristiche. Così ne descrive le procedure Lewis: «Con questo modo di procedere gli innocenti erano certi di soffrire più dei colpevoli: perché siccome non avevano niente da confessare, l'inquisitore, scambiando l'innocenza con l'ostinazione, perseverava nell'infliggere le torture e accadeva frequentemente che spingesse l'innocente a diventare criminale e ad asserire il falso per poter essere liberato da un tormento che non poteva più sopportare». E così vengono descritti i processi da Radcliffe: «In questi processi non sono menzionati né l'accusa, né il nome dell'accusatore. Ai prigionieri viene chiesto solo di confessare. Se rispondono che non avendo commesso alcun crimine non possono fare alcuna confessione, vengono messi subito sotto tortura. Questo viene ripetuto a intervalli regolari, fino a che essi riconoscano la propria consapevolezza o fino a che si esaurisca la perseveranza

di coloro che interrogano. Ma senza il riconoscimento diretto della colpa, l'Inquisizione non può pronunciare il verdetto finale sui suoi prigionieri».

Di tutto questo nella letteratura dei decenni successivi restarono molte suggestioni (per esempio, un romanzo francese del 1829 di Camille Leynadier si intitolava *Les Victimes de l'Inquisition ou le crime d'un moine*), ma soprattutto prenderà forma una particolare attrazione per la morbosità, quasi parossistica, di certe situazioni legate all'Inquisizione. E di tali parossismi doveva essere consapevole Donatien Alphonse François de Sade quando decise di chiamare il personaggio del grande inquisitore presente nel suo *Aline et Valcour* con un nome che lascia pochi dubbi in proposito: don Cripse Brutaldi Barbaridos de Torturentia. Simili parossismi sono presenti anche in un singolare poema datato 1824 intitolato proprio *L'Inquisition*, corredo di un *precis historique*, che, se si apre con la constatazione che «l'Inquisition n'est pas moins du domaine de la poésie que de l'histoire», prosegue poi con un *incipit* poetico su questo tono: «O répons à ma voix, pitié douce et profonde;/ et vous justice, amour, premiers liens du monde,/ Sainte religion, fécondes dans mon cœur/ Les élans généreux de ce courroux vengeur/ Qu'allume en tout mon sang votre éternel outrage [...] De l'Inquisition je peins l'affreuse image!» (CELNART 1824). Dunque, questa «affreuse image» del tribunale inquisitoriale derivava dal fatto che esso era visto come sanguinoso e che prometteva emozioni forti, quadri energici, episodi toccanti.

Ma è in particolare il romanzo storico-popolare dell'Ottocento ad appropriarsi della figura dell'inquisitore come seduttore malvagio, con tutta una serie di opere dallo statuto ambiguo, tra storia e finzione, dove protagonista è fondamentalmente l'Inquisizione spagnola. Si tratta nella maggior parte dei casi di opere a grande diffusione, che, viste le collocazioni editoriali, si possono immaginare espressamente pensate per raggiungere un pubblico molto vasto. Tra queste, grandissimo successo di pubblico ebbe *I misteri dell'Inquisizione* (*Le Mystères de l'Inquisition et autres sociétés secrètes d'Espagne*) del 1845 di Madame de Suberwick alias V. de Féreal, di cui si contano ben 65 edizioni fino all'inizio del Novecento. Ma si può anche ricordare, per esempio, un *Histoire de l'Inquisition*, pubblicata nel 1872 da tal Jules Cauvain, economico libretto della collezione «Bibliothèque populaire à 25 centimes», definito «saggio» dal suo autore, ma caratterizzato da un forte taglio narrativo e da continui rimandi a storie di finzione, che si prefigge sin dall'avviso al lettore di dimostrare i danni che può fare una religione fondata sul *credo quia absurdum*, spiegando come funzionavano i giudizi, i processi e le procedure inquisitoriali e arrivando a stimare in 25.000 il numero delle vittime fino all'inizio dell'Ottocento e a parlare apertamente di fanatismo legalizzato. Certo, in Francia la voga del tema inquisitoriale non si lega solo agli epigonismi del romanzo storico, ma si intreccia anche con la moda dell'esotismo spagnolescente che percorre tanto Ottocento letterario e musicale. E per questo Tomás de Torquemada si staglia come il personaggio principale di saghe saggistico-romanzesche. Un numero monografico della «Revue historique et fastes littéraires» del 1845 dedicato a *L'Inquisition et ses mystères* (il cui sottotitolo recitava *Conspirations, procès remarquables, complots et attentats, voyages et conquêtes, révolutions, féodalité, erreurs, préjugés, usage bizarres au Moyen Age, etc.*) includeva, per esempio, *Le Mémoires d'une victime du Saint Office*, una sorta di romanzo popolare a sfondo storico scritto in prima persona, in cui il protagonista/narratore, Jean d'Abadia, si trovava a scontrarsi con Torquemada e contro l'istituzione da lui rappresentata e metteva in atto la propria vendetta personale come un conte di Montecristo. Ma non solo; il numero si apriva con l'ennesima storia romanzata dell'Inquisizione introdotta da parole come queste: «Torquemada!!! Inquisition!!! Que de scènes mystérieuses et terribles ces deux noms rappellent au monde épouvanté!». A riprova del successo di queste pubblicazioni gli stessi materiali furono ripresi pochi anni più tardi (1850) in una pubblicazione intitolata *L'Inquisition dévoilée*, dall'eloquen-

te sottotitolo di *Mystères – Délations – Tortures*, e con il corredo di altrettanto eloquenti illustrazioni di streghe bruciate sul rogo, rappresentazioni di torture, di sabba, ritratti di Torquemada e successori, e così via. E una lunga nota (pp. 235-237) spiegava la sequenza procedurale descrivendola come composta di denuncia, inchiesta, censura da parte di *qualificateurs* incaricati di decidere se tale o tal'altra proposizione era o non era eretica, esame delle imputazioni, tortura, requisitoria, difesa, prova, pubblicazione delle prove, censura definitiva, sentenza, lettura ed esecuzione del giudizio. Nella stessa Spagna si registrano saggi-romanzi storico-popolari di ambientazione spagnolescente come *El Tribunal de la Inquisición, llamado de la fe* di Joaquín del Castillo y Magone, del 1835; *Doña Mencia o la boda en la Inquisición* di Juan Eugenio Harzenbusch, del 1838; o l'anonimo *Anales de la Inquisición* del 1841; o ancora i *Secretos de la Inquisición* di Joaquín Nin, del 1855. Si svolge invece in Francia, all'epoca di Luigi XI, e si incentra sui processi a ebrei e giudaizzanti il sorprendente ammasso di ben 2.144 pagine costituito da *Les Drame de l'Inquisition* di Marc Mario & Launay, pubblicato a Parigi nel 1888 nella collana delle «Librairies de publications illustrées à 5 centimes». In Italia fondamentalmente si traducono e ritraducono i vari romanzi popolari citati (più di trenta le traduzioni dei *Mystères de Féreal* dal 1845 al 1930), e probabilmente per ragioni di censura ecclesiastica non si assiste a una proliferazione autoctona, a parte casi come quello di Pietro Tamburini e della *Storia generale dell'Inquisizione*, uscita postuma, con numerose tavole illustrate, nel 1862.

La commistione tra morbosità e tentativo di ricostruzione storica sopravvive fino agli anni Venti e Trenta del Novecento con le varie 'storie aneddotiche' dell'Inquisizione proposte da Edmond Cazal (*Historie anecdotique de l'Inquisition d'Espagne* nel 1923 e *Historie anecdotique de l'Inquisition en France et en Italie* nel 1924), e persino con un testo sul *Visage sexuel de l'Inquisition* di Roland Gagey del 1932. Altri filoni riguardano poi storie legate ai gesuiti (come per esempio l'anonimo *Les Jésuites et l'Inquisition. Histoire populaire et anecdotique des compagnies de Jésus et de Saint-Dominique* del 1869 o *Les Jésuites contre le peuple. La nouvelle Inquisition* opera del romanziere popolare Michel Zevaco nel 1899) o vicende di illustri inquisiti (*Galilée. Son procès et sa condamnation par le tribunal de l'Inquisition Romaine* del 1867), oppure trasposizioni drammatiche. E a questo riguardo si apre un capitolo a sé che, se da una parte riprende e rielabora i romanzi storico-popolari, dall'altra invita a considerare una forte presenza dell'Inquisizione nella letteratura che presenta una complessità ben maggiore.

Nel primo caso, ci sono opere come il testo anonimo pubblicato a Parigi in inglese nel 1842 *The Inquisition. A Tragedy*, ambientato sempre a Madrid, con scene che entrano nella camera di tortura dell'Inquisizione e riportano didascalie come questa: «in giro per la camera ci sono vari strumenti di tortura. Gli addetti a somministrare la tortura portano le uniformi ufficiali e hanno il volto mascherato, stanno preparando l'acqua bollente e ferri roventi» (atto I, scena II); mentre quando nel IV atto la scena si svolge nel tribunale vero e proprio si parla nelle didascalie di drappi neri e di incappucciati, necessari, è detto esplicitamente, a incutere angoscia, anche se l'*happy ending* con il trionfo dei buoni prevede la fine del tribunale del Sant'Uffizio. E poi ancora *Les mystères de l'Inquisition. Le Sire de Torrealta*, dramma storico di V. Dargentières del 1872 o *L'Inquisition* di Alfred Gélis del 1880, tratto dal 'romanzo' di Cauvain, con una persistenza del tema che prosegue negli anni. Dopotutto, ancora nel 1882 Victor Hugo avrebbe scritto una tragedia intitolata *Torquemada*, in cui l'inquisitore esce dalla tomba grazie all'intervento di due innamorati che vengono poi da lui processati proprio perché dediti a queste pratiche. Dietro tutto questo non c'è soltanto la suggestione popolare, ma sicuramente, anche l'impatto del *Don Karlos*, *Infant von Spanien* di Friedrich Schiller, del 1787 (anche se l'Inquisizione, quella romana in particolare, è presente in Schiller anche nella produzione in prosa, come in *Der Geisterseher* del 1797). Dell'impatto della tragedia schilleriana

risente, non ultimo, il *Don Carlo* di Giuseppe Verdi, su libretto di F. Joseph Méry e Camille Du Locle (e poi di Angelo Zanardini), rappresentato per la prima volta, in una prima versione, nel 1867. Nell'opera l'inquisitore dialoga con Filippo II, nell'atto IV, in un celebre duetto di bassi (*Son io dinanzi al re*) in cui si discute del rapporto tra ragioni di Stato e ragioni del potere secolare della Chiesa di Roma. Di fatto, succedeva qualcosa di simile nella scena X dell'ultimo atto della tragedia di Schiller, dove però il Grande inquisitore, di fronte al re Filippo, assume più radicalmente le parti della fredda logica del potere di cui la croce non è che uno strumento politico. Si può pensare che il personaggio del Grande inquisitore che fa la sua comparsa nei *Fratelli Karamazov*, ultimo romanzo di Dostoevskij (1880), intrecci il riferimento a Schiller con le immagini stereotipate e parossistiche così presenti nel romanzo popolare; genere cui lo scrittore russo fa costantemente riferimento. Ma la figura che Dostoevskij fa nascere dall'immaginazione di Ivan Karamazov (al di là della contingente polemica anticattolica che comunque rimane una componente importante del discorso dostoevskiano) assurge a paradigma, ancora più bruciante del suo diretto antecedente, dell'assolutizzazione del potere temporale, di fronte al quale nemmeno il ritorno di Cristo sulla terra riesce ad agire. Si tratta infatti di un apologo che Ivan Karamazov racconta al fratello Alëša, ipotizzando una situazione in cui questo ritorno avvenga in una Siviglia dominata dal potere inquisitoriale. La scelta del Grande inquisitore è quella di imprigionare Cristo e di spiegarli che il suo messaggio di amore e di libertà è impraticabile per gli esseri umani, per cui amore e libertà equivalgono solo a infelicità, e che dunque è necessario che questo messaggio continui a essere neutralizzato dal potere temporale della Chiesa. E davanti a questa affermazione della necessità di un potere repressivo, motivato proprio dalla salvaguardia della felicità degli esseri umani, Cristo enigmaticamente si avvicina al Grande inquisitore e lo bacia.

Resterebbe, poi, da considerare tutta la continuazione e trasposizione finzionale del versante più propriamente dedicato all'esperienza dei prigionieri e dei condannati del tribunale, anche solo come sfondo di un'opera letteraria (basti pensare, per esempio, al caso del *Pozzo e il pendolo* di Edgar Allan Poe, *The Pit and the Pendulum*, 1840), o alle tante riprese delle figure di Giovanna d'Arco o di Galileo e di Giordano Bruno, in *pamphlets*, opere di narrazione storica, romanzi, opere teatrali, che tanta eco ebbero in tutta Europa, ma anche in opere di George Bernard Shaw, Bertold Brecht, o Aldous Huxley. Se il primo, con la *pièce Saint Joan* del 1923, mette in scena attraverso il processo alla *Pulcelle d'Orléans* le complesse dinamiche del potere, il secondo rappresenta nella *Vita di Galileo* (*Leben des Galilei*, 1937-1939) il problema del confronto di una coscienza intellettuale con le aspirazioni repressive di un potere pervasivo; mentre Huxley, nel 1952, con *I diavoli di Loudun* (*The Devils of Loudun*) sceglie la forma del resoconto storico per raccontare un'esperienza francese di possessione demoniaca collettiva in cui non interviene un tribunale inquisitoriale. In anni più recenti, invece, sembra rifarsi strada la figura dell'inquisitore: da una parte con il Bernard Gui del *Nome della rosa* (1980) di Umberto Eco, perfido inquisitore dell'Ordine domenicano che si scontra nel romanzo con l'eroe positivo, il teologo Guglielmo da Baskerville, dall'altra con il crudele, spietato e pervicace Nicolau Eymerich, protagonista della saga seriale creata da Valerio Evangelisti, in cui misteri scientifici e fantascientifici istituiscono legami tra la storia medievale e la contemporaneità, continuando a ribadire la fascinazione letteraria dei giudici della fede e di personaggi, tratti dai documenti del passato e trasfigurati in *topoi* e temi ricorrenti (seppure con diverse declinazioni). Per quel che riguarda l'Inquisizione portoghese, basti ricordare il *Memorial do convento* del Nobel José Saramago.

In generale, le opere che ho menzionato sono caratterizzate da un atteggiamento ostile e polemico nei confronti dell'Inquisizione e, prima di tutto, della Chiesa cattolica. Inoltre, è sempre

assente una distinzione tra i caratteri specifici delle singole Inquisizioni; un fatto da cui deriva la rappresentazione omogenea prevalentemente fondata sulla visione popolare dell'Inquisizione spagnola. Ci sono tuttavia casi di alcune opere, in particolare italiane, che sembrano davvero costituire una variante significativa dei paradigmi consolidati, un *corpus* di testi alternativo in cui prendono davvero forma altre possibilità di narrare le storie legate a peculiari caratteristiche del tema storico prescelto e all'idea di una rielaborazione narrativa degli atti inquisitoriali come possibilità di recuperare voci messe a tacere dal tempo e dalla segretezza degli archivi. Per esempio, nonostante la distruzione di molti documenti relativi alla vicenda narrata, in quel peculiare romanzo/saggio che è *Morte dell'inquisitore* (1964) Leonardo Sciascia cerca di ricostruire la storia di fra' Diego La Matina, assassino di un inquisitore, uomo «di tenace concetto», fieramente avverso alle costrizioni e alle ingiustizie di un potere pervasivo e ostile a manifestare le sue regole. Poco più di dieci anni più tardi, è uno storico di professione, Carlo Ginzburg, ad affidare a una ricostruzione di forte richiamo narrativo il compito di riportare alla luce «il cosmo» di un mugnaio friulano del Cinquecento, la voce di tal Domenico Scandella detto Menocchio, bruciato sul rogo come recidivo dall'Inquisizione romana per aver sostenuto una propria visione del mondo e della sua origine, rimasta occultata per secoli tra gli scaffali dell'AAUd. E ancora, nel 1984, lo scrittore di frontiera Fulvio Tomizza (che nel 1981 aveva ricostruito la vicenda di Maria Janis), ne *Il male viene dal Nord*, vede nelle vicende del vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio, processato e condannato come eretico, la parabola di un problematico rapporto del singolo con il potere, di un contatto tra diverse culture e sollecitazioni etiche di cui la storia ufficiale pare non voler più dare conto, ma che sembra farsi strada tra le carte del processo intentato dalla Chiesa di Roma contro l'intraprendente prelato di una lontana provincia. E di nuovo, nel 1990, Sebastiano Vassalli con *La chimera* fa suo l'intento di ricreare, dietro il «nulla» di un paese scomparso, la tragica storia di Antonia, la strega di Zardino morta sul rogo, riproponendo, ormai come *topos* narrativo consolidato, la ricerca d'archivio, la necessità della riscrittura, il dialogo del narratore con i documenti e le tracce del passato. Si può affermare che tali opere del secondo Novecento identificano un filone distinto, volto a indagare l'Inquisizione con tutte le implicazioni che la sua presenza suscita a livello di storia sociale, istituzionale e culturale e di statuto del racconto storico e dell'uso delle fonti in relazione alla narrazione letteraria. Il loro modello, più o meno riconosciuto, può essere identificato nella *Storia della colonia infame* di Alessandro Manzoni (1840). In tali testi il confronto con l'Inquisizione, con le sue strutture investigative e repressive, con la frammentarietà delle tracce lasciate dalle sue vittime tra testimonianze più o meno ufficiali, assurge, in una dimensione storica e individuale a un tempo, e con modalità diverse, a elemento chiave della riflessione sulla possibilità di raccontare le esperienze del passato e sulle forme adeguate a recuperare voci sepolte nel silenzio degli archivi, mettendo in questione sia lo statuto del letterario, sia le cornici disciplinari del discorso storico.

(S. ADAMO)

Vedi anche

Arti figurative: la rappresentazione; Bruno, Giordano; Cinema; Dostoevskij, Fëdor Michajlovic; Eymerich, Nicolau; Galilei, Galileo; Giovanna d'Arco, santa; Gui, Bernard; Illuminismo; Janis, Maria; La Matina, Diego; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Menocchio (Domenico Scandella detto); Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

ADAMO 2006, CELNART 1824, DE LUNA 1979, DOMENICHELLI-LAZZERINI 2007, MAX 1989, MORENO MARTÍNEZ 2004, PETERS 1989

Letteratura giuridica v. Du Moulin, Charles

Letteratura italiana - La condanna censoria delle opere letterarie fu promulgata per la prima volta in modo massiccio nel primo Indice universale della Chiesa romana, quello di Paolo IV del 1559; fino ad allora le attenzioni erano state tutte rivolte alla circolazione dei testi teologici di ispirazione protestante, mentre si era trascurata la letteratura, e in particolare quella licenziosa. Per la verità, qualche singola condanna di scrittori antichi o di recenti umanisti si era già verificata nel corso del Quattrocento: basterà ricordare la proibizione per oscenità, nel 1431, dell'*Hermaphroditus* di Antonio Beccadelli (il Panormita), che determinò il rogo dell'opera (ottanta epigrammi più o meno licenziosi) in diverse piazze italiane. Del resto, già alla fine del XV secolo famosi predicatori durante la quaresima facevano accendere falò di specchi, carte da gioco, *toupets* di capelli, ma anche libri, giudicati osceni o pericolosi. Nel 1493 a Pavia Bernardino da Feltre (1439-1494) fece portare in piazza, tra gli altri *oggetti vani* da bruciare, «molti libri d'amore, di malie, d'incanti, molti volumi di Centonovelle [il *Decameron*], li Marciali, et altri dishonesti poeti» (cit. in Rozzo 2005: 12). Tra i testi coinvolti nei famosi «bruciamenti delle vanità», verificatisi a Firenze nelle quaresime del 1497 e del 1498 e promossi da Girolamo Savonarola, vi furono almeno il *Decameron* di Giovanni Boccaccio e il *Morgante maggiore* di Luigi Pulci. Difficile valutare i danni provocati da quei roghi: di sicuro oggi constatiamo l'estrema rarefazione degli esemplari delle due opere stampate fino ad allora.

I primi interventi ecclesiastici relativi ai libri a stampa si erano registrati a partire dalla costituzione *Inter multiplices* di Innocenzo VIII, che nel 1487 stabilì l'esame preventivo di tutti i testi da pubblicare e l'obbligo di una approvazione dottrinale, l'*imprimatur*; tali disposizioni vennero confermate dall'omonima costituzione di Alessandro VI del 1 giugno 1501 e poi autorevolmente ribadite nella *Inter sollicitudines* di Leone X, del maggio 1515, nel corso del Concilio Laterano V. Questi interventi però non dicevano nulla di specifico sulle opere di letteratura classica o contemporanea.

Del resto, nessun nome di letterato compare neppure nelle prime liste di libri proibiti che, a partire da quella milanese del 1538, di Lucca del 1545 e di Siena del 1548, furono emesse in Italia da autorità politiche e religiose locali. E nessuna opera letteraria italiana si trova tra le 149 proibizioni del *Catalogo di diverse opere, compositioni, et libri*, che è il primo Indice italiano a stampa, promosso dal nunzio papale a Venezia Giovanni Della Casa e pubblicato dal tipografo Vincenzo Valgrisi (1549). Anche se, a parte la condanna del grande poeta francese Clement Marot, qualche attenzione al mondo delle lettere si evince dall'inserimento di opere paraletterarie come il *Pasquino in estasi* (di Celio Secondo Curione) e la *Tragedia del libero arbitrio* di F. N. B. (Francesco Negri bassanese). Nel 1549 tuttavia apparve a Poschiavo il commento di Pier Paolo Vergerio il giovane, ex vescovo di Capodistria, all'Indice di Della Casa; inoltre a Parigi fu pubblicato il *Theotimus* del benedettino Gabriel Putherbeus (Puy-Herbault). Entrambi i testi denunciavano con forza, da punti di vista opposti (riformato il primo, cattolico il secondo), ma convergenti, il disinteresse delle autorità ecclesiastiche nei confronti della letteratura licenziosa. E del resto già da una ventina d'anni non erano mancate sollecitazioni a proibire le opere di argomento amoroso, ma, talvolta, anche i «romanzi» in quanto tali, perché pieni di fantasie e di notizie inverosimili. Richieste in tal senso erano venute dall'umanista spagnolo Juan Luis Vives (che nel 1523 pubblica il *De institutione foeminae Christianae*), da Agrippa von Nettesheim (il *De incertitudine et vanitate scientiarum* viene dato alle stampe nel 1530), da Antonio de Guevara, vescovo di Mondoñedo (*Aviso de privados y doctrina de cortesanos*, 1539). Queste opere, che tra l'altro attaccavano duramente molti autori italiani, ebbero tra il 1544 e il 1562 una o più edizioni in volgare italiano e una notevole circolazione

nella Penisola a partire dagli anni Quaranta. Certo i testi citati non furono tradotti e stampati per la loro polemica antiletteraria, tuttavia molto probabilmente contribuirono a diffonderla. Inoltre, ben prima degli anni Quaranta del secolo XVI, non erano mancati sporadici interventi di censura e di sequestro di opere letterarie giudicate oscene o comunque troppo licenziose; ma si era trattato di sequestri operati dalle autorità civili. Infatti nel campo di testi letterari, editoria popolare e fogli volanti licenziosi o insultanti, furono i magistrati secolari a rendersi conto, abbastanza per tempo, della «pericolosità» della stampa.

La suprema magistratura veneziana del Consiglio dei Dieci, il 29 gennaio 1527 *more veneto* (=1528), intervenne contro una raccolta di novelle in terza rima, il *Libro della origine delli volgari proverbi*, scritto da Alvise Cinzio dei Fabrizi. E si stabilisce allora anche il principio generale che da quel momento in avanti non si sarebbe potuto «stampar, né stampata dar fuori alcuna Opera, over libro da nuovo composto, sì verso, come prosa, et in qualunque idioma si voglia, se prima non li sarà permesso dai Capi di questo Consiglio» (cit. in Rozzo 2005: 27). La questione del controllo sull'editoria licenziosa si ripresentò aggravata sempre a Venezia nel 1531, quando uscirono testi come *La puttana errante* e *La Zaffetta o il 31* (quest'ultima attribuita a Lorenzo Venier), entrambi di contenuti osceni; fra gli anni Trenta e Quaranta comparvero ancora i *Ragionamenti* di Pietro Aretino, la *Cazzaria* di Antonio Vignali, e poi la *Tariffa delle puttane*. Nel 1545 venne data alle fiamme un'opera intitolata *Il dio Priapo* e altri testi (simili?) usciti senza permesso; l'anno seguente si vietò la vendita delle opere di Francesco Berni. Nel 1548 furono confiscati *I piaceuoli et ingenui discorsi in più lettere compresi, e ne la lingua antica uolgari dichiariti* di Andrea Calmo, pubblicati da Comin da Trino nel 1547 e poi anche l'anno dopo. In quel contesto, dobbiamo tenere conto del fatto che nel 1547 c'era stata la riorganizzazione del tribunale dell'Inquisizione veneziana, con la creazione della nuova magistratura dei Tre Savii sopra l'eresia.

Nonostante questi interventi e altri simili, da parte delle autorità civili di diversi Stati italiani, l'ingresso della letteratura nell'Indice, come si diceva, avvenne solo a partire dagli anni Cinquanta, anche se quasi subito l'inserimento divenne tumultuoso. Le prime condanne di opere letterarie compaiono nell'Indice stampato a Firenze, nel 1552 o 1553: oltre alla proibizione dell'ancora manoscritta *Dantis monarchia*, si inserirono infatti i *Capricci del bottaio* di Giovan Battista Gelli, stampati cinque volte tra il 1548 e il 1551; troviamo poi gli *opera omnia* di 'Ortensio Tranquillo', *alias* Ortensio Lando, e le *Facezie* di Poggio Bracciolini. A questi nomi gli Indici milanese e veneziano del 1554-1555 aggiungono quello di Luciano di Samosata. Erano indicazioni minime rispetto alla letteratura che poteva essere qualificata come licenziosa; e ancora una volta, nel commento all'Indice milanese dell'arcivescovo Giovanni Angelo Arcimboldo, del 1554, Vergerio non mancò di rilevarlo, segnalando in particolare la mancata proibizione e, quindi, la libera circolazione di opere come la «Cortigiana con le dipinture» e «il Libro della Pipa e della Nana» (cioè i *Ragionamenti* di Aretino). Di una nuova attenzione alla letteratura più o meno oscena si ha traccia solo nell'Indice romano del 1557, impresso dallo stampatore camerale Antonio Blado, ma poi non promulgato: a p. 2, dove si spiegavano i contenuti della lista, si legge che essa comprendeva vari tipi di opere proibite, comprese quelle dove «obscenae alicuius turpitudinis genus [...] allicere»; vi compaiono perciò, oltre al già citato Aretino, le *Facezie* del Piovano Arlotto e il semiletterario *Pasquillus extaticus* di Curione (II: VII, 718).

Il riferimento alle oscenità sparisce tuttavia nella presentazione del severissimo Indice universale del 1559 (approvato da Paolo IV alla fine del 1558); in compenso vi incontriamo un buon numero di letterati quasi tutti illustri: Aretino, Berni, Boccaccio, Bracciolini, Lelio Capilupi, Dante (per la *Monarchia* che esce a Basilea proprio in quell'anno, ma, come visto, già inserita nell'Indice fiorentino del 1552-1553 e poi in quello veneziano del 1554-1555),

Della Casa (l'ex nunzio promotore dell'Indice veneziano del 1549), Anton Francesco Doni, Marcantonio Flaminio, Francesco Franchini, Niccolò Franco, Giovanbattista Gelli, Ottensio Lando, Niccolò Machiavelli, Masuccio Salernitano, Marco (Antonio) Pagani, Petrarca (per i sonetti e le lettere antiavignonesi), Pulci e Luigi Tansillo. Tra gli autori stranieri, possiamo ricordare il nome di François Rabelais.

A quanto pare, però, non tutti, neanche negli ambienti ecclesiastici più impegnati nella lotta all'eresia, erano così preoccupati degli effetti corruttori della letteratura, perfino di quella licenziosa; e indubbiamente colpisce una lettera come quella che il 27 giugno 1557 il cardinale Michele Ghislieri inviava all'inquisitore di Genova: «Di prohibire Orlando [Matteo Maria Boiardo e Ludovico Ariosto], Orlandino [Teofilo Folengo], Cento novelle [Boccaccio] et simili altri libri più presto daressimo da ridere ch'altrimente, perché simili libri non si leggono come cose a qual si habbi da credere, ma come fabule, et come si leggono ancor molti libri de gentili come Luciano, Lucretio et altri simili; nondimeno se ne parla a la congregatione de theologi, e poi a sua santità e alli reverendissimi» (cit. in Rozzo 2005: 34). È stato giustamente osservato che i pochi nomi citati riuniscono quasi tutti i diversi e principali generi letterari: poemi cavallereschi, novelle, testi classici, poemi filosofici, accomunati in una sostanziale assoluzione preventiva; anche se, a quanto si evince dal discorso, era prima di tutto la scelta di una strategia difensiva ed 'economica' della censura quella di Ghislieri, non certo un giudizio di irrilevanza. Nell'Indice, per la verità, non ci sono indicazioni sui modi di eliminare le opere condannate, ma la destinazione era il fuoco; roghi pubblici o fiamme private da parte degli stessi proprietari, ne era scontata e inevitabile la distruzione.

A parte le tante proibizioni (delle quali, secondo Sisto da Siena, Ghislieri era stato uno dei principali responsabili), l'Indice del 1559 presenta una significativa novità nei confronti della letteratura; relativamente alle «Boccatij decades, seu Centum nouellae» si precisa che erano proibite «hactenus cum intollerabilibus erroribus impressae sunt»; e, comunque, dovevano ritenersi vietate le edizioni «quae in posterum cum eisdem erroribus imprimentur». L'annotazione di fatto segna la nascita di quella che diverrà la pratica dell'espurgazione dei libri, con la definizione di una categoria di opere che si potevano lasciare circolare dopo che fossero state eliminate (o comunque rese illeggibili) certe parti del testo. La procedura era stata delineata da tempo, come si ricava, ad esempio, da alcune lettere di Ghislieri dell'estate 1555, ma fu solo l'*Instructio circa indicem librorum prohibitorum*, stampata da Blado nel febbraio 1559 e che contiene una serie di chiarimenti sull'Indice del 1559, a segnare la nascita ufficiale dell'espurgazione. In sintesi: anche particolari opere curate da autori eretici o stampate da editori condannati (in appendice all'Indice del 1559 era comparsa una lista di 61 nomi di grandi editori di vari paesi europei la cui produzione era interamente vietata) venivano concesse, purché in precedenza ci fosse stata un'accurata espurgazione (procedura che dunque era ormai nata, anche se la parola in questo documento ufficiale non compare ancora). A parte rilevare il timore quasi patologico che gli occhi del pio lettore potessero incontrare non solo una frase scritta o un 'sommario' compilato da un eretico, ma qualsiasi traccia che ne ricordasse l'esistenza, dal punto di vista storico si deve convenire con J.M. De Bujanda quando sottolinea che il permesso di letture espurgate si legava alla necessità di ottenere che l'Indice venisse pubblicato e applicato al di fuori dello Stato della Chiesa.

L'innovazione espurgatoria fu ripresa e definitivamente codificata, con alcune precisazioni, nella *Moderatio indicis librorum prohibitorum*, emessa il 14 giugno 1561 da Ghislieri, nello stesso spirito che aveva dettato il documento precedente: chiarire dubbi e smussare le resistenze più dure all'applicazione dell'Indice. Intanto si concedeva il possesso dei libri che erano stati proibiti in quanto stampati da editori sospetti, purché gli ordinari e gli inquisitori

locali stabilissero che non contenevano errori di fede. De Bujanda suppone plausibilmente che il documento potesse servire alla Curia anche per dare un indirizzo ai lavori del Concilio in tema di riforma dell'Indice. In un bando emesso dal Sant'Uffizio in data 14 maggio 1562 contro i «libri infami et heretici, per la lettura de quali, non solamente non sono edificati li Lettori di essi, ma sono cascati in grandissimi errori, non solo contro i buoni e christiani costumi, ma ancora contro la Fede Catholica», tra l'altro leggiamo che nessuno stampatore, libraio o mercante di libri poteva vendere né comprare testi proibiti contenuti nell'Indice, se non espurgati (cit. in Rozzo 2005: 42). Inoltre, al fine di controllare la circolazione dei libri (ma forse soprattutto degli opuscoli e dei fogli volanti, tanto più facilmente occultabili) si intervenne contro i 'librai abusivi', come i rigattieri, che non potevano tenerli senza il permesso delle autorità preposte. Del resto, la battaglia per affermare la possibilità di espurgare le opere a stampa non era ancora del tutto conclusa, perché nel gennaio 1562, durante i lavori del Concilio, ci fu chi, come il vescovo di Ragusa, Ludovico Beccadelli, e quello di Genova, Agostino Salvago (questi sono i nomi indicati da Paolo Sarpi), durante la discussione sui libri proibiti, si opposero alla promulgazione di un nuovo Indice, sostenendo che era già stato fatto «un catalogo compitissimo», il quale al massimo poteva essere integrato aggiungendovi «qualche libro uscito ne' 2 anni seguenti»; ulteriori diverse disposizioni avrebbero solo creato confusione, in quanto, secondo il proverbio, «le nuove leggi levano la stima più a se stesse che alle vecchie»; e comunque, secondo il parere del Beccadelli riportato dal Sarpi, «meglio è che mille libri siano proibiti senza demerito, che permesso uno, meritevole di proibizione» (cit. in Rozzo 2005: 43).

In concreto, con l'Indice 'tridentino' del 1564 le antiche esortazioni del benedettino Putherbeus e del transfuga Vergerio trovarono accoglimento in una norma di carattere generale relativa alla letteratura licenziosa: nella VII delle dieci regole che precedono il nuovo Indice e fissano i principi di controllo sulla stampa, si stabilì infatti che erano sempre proibiti: «Libri qui res lascivas, seu obscenas ex professo tractant, narrant, aut docent». La responsabilità di tale verifica e della severa punizione dei colpevoli proprietari era affidata ai vescovi. Ma la precisazione *ex professo* avrebbe potuto salvare ancora molta letteratura e, soprattutto, molti classici; del resto, nel secondo paragrafo della stessa regola VII si legge: «Antiqui [libri] vero, ab Ethnicis conscripti, propter sermonis elegantiam & proprietatem permittuntur; nulla tamen ratione pueris perlegendi erunt» (ILI: VIII, 817). Del resto in quel frangente la politica di repressione totale attuata da Paolo IV non era più utile né condivisa; e così, la terza, la quinta, l'ottava e, soprattutto, la decima delle dieci regole chiaramente recepirono quanto stabilito nella *Moderatio* relativamente alla possibilità di una purgazione di certe opere, con una molto più analitica formula e usando per la prima volta in un documento ufficiale termini quali *expurgati* e *expurgatio*. Alla fine, nell'Indice tridentino del 1564 tra i 1.012 numeri di autori e opere proibite troviamo anche la segnalazione di 15 singoli testi o varie opere di uno stesso autore per cui si precisa che è in corso un'espurgazione o che dovranno essere espurgati. Da notare che tutti questi casi sono comunque inseriti nelle sole sezioni «Certorum auctorum libri prohibiti», non nelle altre due («Auctores primae classis» e «Auctorum incerti nominis libri prohibiti»), secondo la tripartizione che scandisce, per la prima volta, la serie delle censure.

Per quanto riguarda la letteratura italiana, dalla lista delle opere condannate in precedenza e nel 1559, nel 1564 spariscono solo quelle di Tansillo, Della Casa e Berni (che però rimase vietato per le «stanze» della sua revisione dell'*Orlando innamorato*), mentre si precisava che Pulci è condannato per i *poemata*, *nempe ode, sonetti, canzoni* (dunque escludendo il *Morgante*). Le *Decades* di Boccaccio furono vietate fino all'edizione espurgata. Tra gli autori ammessi al ripescaggio dell'espurgazione ricordiamo i nomi di Gelli (*Capricci del bottaio*) e Capilupi (*Cento vergilianus*); invece, nulla muta per

Pagani (*Rime*). In più si vietano le *Fabulae* di Lorenzo Astemio, un autore che finirà nell'Indice di Parma del 1580 per la totalità della sua produzione. Ma, evidentemente, la circolazione di opere proibite o pericolose continuò e la palese insoddisfazione di Ghislieri, ora papa Pio V, per il procedere dei controlli censori si manifestò in pieno in un documento, il *motu proprio* del 19 novembre 1570, con il quale, stigmatizzando l'inefficienza di ordinari diocesani e inquisitori locali, ai quali il Concilio aveva affidato la revisione delle opere, accentrava a Roma quei compiti, attribuendoli al maestro del Sacro Palazzo Tomás Manríque. Comunque sia, nel concistoro del 5 marzo 1571 Pio V nominò una commissione cardinalizia a cui affidò l'incarico della «revisio seu confectio» dell'Indice del 1564, dunque prevedendo anche una stesura completamente nuova delle lista delle proibizioni. Con la bolla *Ut pestiferarum opinionum* del nuovo papa Gregorio XIII, il 13 settembre 1572 la commissione diventerà la Congregazione dell'Indice. Tra i compiti assegnati, oltre a quello di risolvere le 'oscurità' e le 'difficoltà' contenute nella vigente lista delle proibizioni, c'era anche quello della espurgazione dei libri: «aut suspectorum, aut quoquomodo improbariorum scriptorum expurgare» (cit. in FRAGNITO 1997: 115).

Ma per capire quale fosse la realtà di fatto, si segnala la singolare supplica dei librai di Napoli che, nel 1577, si dichiararono disponibili a pagare personalmente gli incaricati della espurgazione, al fine di rendere il lavoro più spedito, perché «hormai non sappiamo che vendere, nelle librerie, essendo sospesi fino alli libri di canto, né si vede edizione di sorte alcuna». Molti erano i libri proibiti, quelli da espurgarsi non venivano emendati: così i torchi si fermavano (come dimostra il calo drammatico registrato a Venezia) e i librai non avevano novità da offrire ai clienti. Un nuovo, importante incremento alla lista delle opere letterarie finite all'Indice si verifica al momento dell'uscita del piccolo (e a lungo ignorato) elenco firmato dal maestro del Sacro Palazzo, Paolo Costabili, nel 1574, che comunque portava in cima lo stemma di papa Boncompagni. Tra le 42 proibizioni relative ad autori nuovi o già vietati in precedenza, compaiono per la prima volta i nomi, più o meno illustri, di Andrea Calmo (per gli *opera omnia*), Baldassarre Olimpo Alessandri (per quattro canzonieri), Alessandro Piccolomini e Sperone Speroni (degli ultimi due sono proibiti i *Dialoghi*); ci sono poi i *Diporti* di Girolamo Parabosco, le *Facezie* del Piovano Arlotto (condannate nell'Indice del 1557, come visto, ma ignorate nel 1559), un'opera sulle donne di Scipione Vasoli, il *Pecorone* di Giovanni Fiorentino, la raccolta delle *Lettere* di Orazio Brunetto e quella (inesistente) di Bandello, le *Notti* di Giovan Francesco Straparola, le *Novelle* di Francesco Sansovino e di Matteo Bandello, le *Rime* di Pietro Bembo, del Burchiello (Domenico di Giovanni) e di Vitale Papazzoni. Inoltre si vieta il *Decameron* nell'edizione «rassetata» dagli Accademici fiorentini nel 1573. Ma il dato più inquietante è costituito dalla presenza di una serie di proibizioni relative a interi generi letterari; e, comunque, va notato l'uso di formule tali da consentire la massima discrezionalità da parte dei censori e degli inquisitori. Vediamo dunque vietate le «Canzone dishoneste & lascive cioè in canto di nessuna sorte», poi le «Comedie dishoneste di nissuna (!) sorte», nonché le «Lettere amorose», i «Madrigali dishonesti & lascivi», per finire con le «Opere in versi così latini, come volgare di sacra scrittura». È evidente che con disposizioni di questo tipo si poteva legittimamente mettere fuori legge e, dunque, far sequestrare per mandarla al rogo buona parte della letteratura; ad esempio, nel settore dei «versi sacri» nel 1580 vedremo proibite le *Rime spirituali* di Gabriele Fiamma e le *Figure del Vecchio Testamento con versi toscani* di Damiano Maraffi (Rozzo 2005: 53-57). Tanta attenzione e severità si spiega con l'acquisita consapevolezza da parte delle autorità religiose che quel tipo di scritti poteva essere dannoso all'ortodossia, forse più degli stessi interventi dei teologi della Riforma, per la ragione che questi erano i libri che tutti leggevano e, di fronte alla difficoltà di procurarsi e poi di interpretare complicati e faticosi testi dottrinali, le novelle, le rime o le commedie veicolavano 'storie' facili da capire e,

spesso valutazioni poco edificanti, irridenti o anche apertamente eterodosse sul mondo e sui valori religiosi tradizionali. Ed erano messaggi tanto più sovversivi e suggestivi quanto più venivano inseriti in contesti quotidiani, realistici e/o divertenti, come appunto quelli presentati dalle opere letterarie. Da certe lettere del 1576 del commissario del maestro del Sacro Palazzo risulta che l'*Aviso alli librari* del 1574 era considerato vincolante per tutti gli inquisitori, mentre si consigliavano ampi interventi di sequestro, senza necessità di ulteriori editti locali.

A cavallo degli anni Ottanta in varie diocesi italiane vengono diffusi (e qualche volta stampati) elenchi di proibizioni, che sono il frutto dell'unificazione della serie di condanne, singole o a gruppi, che Roma inviava periodicamente alle autorità religiose locali. Facendo riferimento all'elenco più ricco di numeri (ben 554), quello stampato a Parma nel 1580 dal tipografo Erasmo Viotti, la sezione dei testi proibiti si arricchisce dei nomi di Francesco Alunno (*Le ricchezze della lingua volgare sopra il Boccaccio*, da espurgare), Baldassar Castiglione (*Il Cortegiano*), Anton Francesco Doni (tutto da espurgare), Alessandro Piccolomini (*Dialogo della bella creanza delle donne*), Giovan Battista Pino (*Ragionamento sovra de l'asino*), Giovanni Pontano (*Charon*), Bruno Zampeschi (*L'Innamorato. Dialogo*). Figuravano poi una commedia (*Lo specchio d'amore* di Bernardino Bizzarri) e un paio di poemi in ottava rima (il *Libro del gigante Morante* e *La conversione di Santa Maria Maddalena* di Marco Rosiglia). Per quanto riguarda i libri di lettere, oltre a quelli di Orazio Brunetto e di Francesco Sansovino e *Delle lettere volgari di diversi nobilissimi huomini*, si proibiscono tutte le raccolte di «lettere amorose», quelle scritte «da autori dannati», quelle «facetie». Anche le *Facetie, motti e burle* raccolte da Lodovico Domenichi non hanno migliore sorte. La serie delle *novelle* vietate si amplia fino a comprendere quelle di Sabadino degli Arienti, Giovan Battista Giraldu Cinthio, Agnolo Firenzuola, Francesco Sansovino; di Antonfrancesco Grazzini (il Lasca) si condanna il *Canto di giocatori di palla a maglio*, compreso nella collezione da lui curata di *Tutti i Trionfi, Carri, Mascherate* (Firenze 1559). Condannando le *Satire de diversi* e i *Sette libri de Satire* si vietavano, tra altri già ricordati, i nomi nuovi di Ariosto, Luigi Alamanni, Ercole Bentivoglio, Pietro Nelli e Antonio Vinciguerra. Le raccolte di *rime* colpite dai fulmini della censura sono numerose e dovute in qualche caso ad autori oggi del tutto dimenticati: accanto a Pietro Bembo, infatti, figuravano Giovanni Brevio, Agostino Ferentilli, Gabriele Fiamma, Dolce Gacciola (da espurgarsi), Muzio Manfredi, Girolamo Parabosco, Gabriele Rainero, Agostino Rocchetta (ILI: IX, 752-753). Scorrendo i titoli non risultano sempre chiari il senso e i motivi di certi interventi; in qualche caso si ha l'impressione che un solo aggettivo fuori posto, per non dire un sospetto sulle intenzioni, potesse allora determinare una messa all'Indice. Come sottolinea la Fragnito, «l'attribuzione al fato o alla fortuna di un ruolo preminente nelle vicende umane veniva percepita come un rifiuto del libero arbitrio e della provvidenza divina» (FRAGNITO 1999). Se anche alcuni dei nomi citati sopra non passarono mai negli Indici universali, e se certi elenchi locali, a quanto possiamo intendere, soprattutto se rimasti manoscritti, ebbero una circolazione molto ridotta, è indubbio che la 'macchia' che colpiva un autore o una certa opera provocava un danno ingente sia al 'buon nome' dello scrittore, sia alla libera circolazione della sua restante produzione. Comunque, va ricordato che la quasi totalità di quelle proibizioni diffuse localmente nasceva da precedenti divieti espressi a Roma. E naturalmente, anche le opere destinate all'espurgazione venivano considerate vietate fino al momento di effettuare le correzioni o della comparsa sul mercato di una nuova edizione contenente le necessarie modifiche. Ne abbiamo la conferma ad esempio in una risposta fornita dalla Congregazione dell'Indice ad alcuni dubbi espressi al riguardo del cardinale di Bologna, Gabriele Paleotti, nel gennaio 1583.

Il 22 gennaio 1587 Sisto V assegnò alla Congregazione dell'Indice il settimo posto tra le quindici Congregazioni romane che egli

riordinò e le affidò i compiti di aggiornare l'Indice tridentino e di preparare Indici espurgatori per i libri da emendare, servendosi dell'aiuto dei più qualificati studiosi. Nulla però, per allora, si concretizzò in forma stampata e soprattutto complessiva, anche se singole operazioni di espurgazione vennero condotte e le relative censure fatte conoscere in periferia. Sul problema si tornò ancora una volta con le minutissime regole generali che Sisto V promulgò nel 1590. È soprattutto importante rilevare due novità: per la prima volta si dichiara che gli unici espurgatori autorizzati sono i componenti della Congregazione, mettendo così fine alla 'finzione giuridica' dell'autonomia degli inquisitori e dei presuli locali; inoltre, già nel titolo generale si parla di decaduta vigenza degli Indici precedenti a quello da promulgare; anche se non è chiaro, da un punto di vista normativo, perché decadessero le proibizioni antecedenti. In realtà le nuove condanne – lo dimostrano le fonti – si sommarono di fatto a quelle già uscite, invece che sostituirsi ad esse; e, in concreto, quasi sempre ebbe valore la norma più severa, anche nel caso in cui fosse stata attenuata o cancellata nel corso degli anni. Insomma, il marchio dell'eresia non era mai tolto da un libro, una volta impresso; anzi una sola condanna 'macchiava' tutti gli scritti dell'autore, comportando spesso sequestri generalizzati delle opere.

Negli anni 1590 e 1593 furono stampati, ma poi non resi pubblici, due Indici romani, che dovevano aggiornare quello del 1564. Queste liste non circolarono, ma sono comunque preziose perché documentano la continuità sostanziale, accanto ad alcune novità, delle scelte censorie delle autorità centrali. A proposito della lista del 1593, va sottolineata anche una rilevante innovazione: essa si chiude con un'appendice dedicata alle opere vietate uscite nelle diverse lingue nazionali, tra cui «Libri volgari italiani li quali in questo Indice si proibiscono». Sono in tutto 181 numeri, ma 35 di questi sono ripetuti: troviamo praticamente tutti i testi vietati in precedenza, talvolta però declassati tra le opere da espurgare, a cui si aggiungono alcune novità. Tra le 29 condanne elencate qui per la prima volta incontriamo vari libri di lettere destinati all'espurgazione: a parte le *Lettere amorose in dieci libri*, ci sono quelle di Parabosco, Cesare Rao, Veronica Franco, nonché le *Lettere di XIII huomini illustri*, raccolte da Dionigi Atanagi. Una condanna senza attenuazioni colpiva invece un gruppo di testi come i *Cantici* di Camillo Scroffa (Fidenzio), il *Colloquio dishonesto di damigelle* (Aretino?), il *Cicalamento delle donne al bucato* e il *Primo libro de' Madrigali a cinque voci* di Alessandro Striggio, il *Pellegrino viandante* (che non dovrebbe essere quello di Jacopo Caviceo) e le *Rime* di Alamanni. Precisiamo che solo alcune proibizioni inserite negli Indici del 1590 e 1593 vennero ufficializzate nell'Indice del 1596.

Il nuovo (e definitivo) Indice di Clemente VIII apparve dunque nel 1596. Vale la pena di accennare ai punti che qualificavano la nuova *Instructio* che lo accompagnava. Furono infatti ripristinate le norme precedenti al 1590 e si stabilì che il diritto di espurgare appartiene congiuntamente agli ordinari diocesani e agli inquisitori (o al vescovo da solo, se *in loco* non vi fosse un inquisitore); le purgazioni avrebbero dovuto essere preparate da uomini doti e pii (di solito tre). I correttori avrebbero dovuto indicare le pagine e i passi da emendare che dovevano poi essere approvati dalle autorità sopra indicate, prima che il libro, dopo la correzione, potesse circolare. Il § II del capitolo «De correctione librorum» precisava che le eventuali espurgazioni non dovevano riguardare solo il testo, ma anche il paratesto e, a tale proposito, si faceva una lunghissima lista di tipi di proposizioni o di elementi dell'edizione su cui intervenire. Questa scrupolosa elencazione di diciotto 'casi' rimase sostanzialmente immutata anche negli Indici seguenti e avrebbe guidato per secoli l'intervento espurgatorio dei censori; tali disposizioni spiegano anche le frequenti 'inchiostature' che si incontrano in tanti libri del Cinquecento e che deturpano frontespizi, illustrazioni, lettere silografiche. Nel § V si stabiliva per la prima volta con chiarezza che, dopo la pubblicazione della lista delle correzioni da fare sulle diverse opere, queste potevano es-

sere eseguite dai singoli proprietari dei libri da emendarsi, previa autorizzazione del vescovo e dell'inquisitore. Si tratta senza dubbio di un'importante precisazione, sia pure dettata dalle difficoltà operative degli organi deputati alla censura; ma l'altro dato che giustificava la nuova 'liberalizzazione' era senza dubbio costituito dalla (fondata) convinzione dei censori romani che in quegli anni di fine secolo circolassero in Italia molti meno libri proibiti rispetto a qualche decennio prima. Comunque, quelle disposizioni consentivano sulla carta il sostanziale snellimento delle procedure censorie, con enormi sgravi di lavoro per gli espurgatori ufficiali e con il superamento di un tempo potenzialmente infinito che immobilizzava le opere.

Ma nelle disposizioni del 1596 per la prima volta si parlava anche di possibili 'integrazioni' dei testi da espurgare fatte dai correttori autorizzati e non più solo di 'cancellazioni'. Anche se, data la formulazione, si dovrebbe pensare al permesso di modesti interventi per mettere in collegamento tra loro i vari monconi di un passo espurgato o a sostituzioni di parole eliminate con altre, per una elementare comprensione del discorso, di fatto e da tempo si era già andati molto più avanti. L'espurgazione, con la riscrittura di parti più o meno importanti degli originali, aveva già colpito molte opere (talvolta con l'onesta dichiarazione sui frontespizi che si trattava di testi 'ripuliti'), spesso intervenendo con diseguale intensità e competenza culturale e linguistica, senza minimamente avvertire il lettore. Anche se qualche intervento autonomo di singoli espurgatori si era verificato ben prima della codificazione della procedura (Girolamo Malipiero nel 1536 riscrisse buona parte del *Canzoniere* di Petrarca intitolandolo *Petrarca spirituale*; nel 1560 Ascanio Centorio ristampò le *Novelle* di Bandello eliminando tutte le lettere di dedica dei singoli racconti e poi, per ragioni di 'moralità', un certo numero di novelle), possiamo dire che l'era dell'espurgazione letteraria cominciò veramente con i primi anni Settanta del XVI secolo. Nel 1573 gli Accademici fiorentini pubblicano la loro 'rassetatura' del *Decameron*; il lavoro per altro fu giudicato non sufficiente e così nel 1574 l'edizione fu condannata. Dalla fine degli anni Ottanta gli interventi si fecero tumultuosi e colpirono per esplicita sollecitazione di Roma il *Cortegiano* e poi le opere di autori come Gelli, Doni, Franco, Straparola. Vale la pena di sottolineare che alla fine, ancora una volta, le disposizioni della Chiesa universale non ebbero valore, se non in parte, per la Repubblica di Venezia, dove il 'Concordato' del 1596 con Roma, relativo all'applicazione dell'Indice, si concretizzò in un protocollo i cui due primi articoli riguardavano proprio il tema della espurgazione con innovazioni rilevanti. Il primo punto di queste *Dichiarationi delle regole dell'Indice delli libri proibiti*, diffuse il 14 settembre 1596 dal cardinale Lorenzo Priuli, patriarca di Venezia, stabiliva che i libri sospesi in attesa di espurgazione si potevano comunque vendere prima dell'emendazione a coloro che ne avessero avuto licenza dall'ordinario o dall'inquisitore. Nel secondo si fissava che se qualche tipografo avesse fatto richiesta di ristampare un'opera in attesa di purgazione, questa 'pulizia' sarebbe stata condotta a Venezia o nelle altre città della Repubblica, senza dover mandare a Roma il testo interessato, perché (tale la giustificazione!) sulla base del nuovo Indice i vescovi e gli inquisitori avevano autorità per procedere autonomamente. Il ribadirlo in un simile documento in realtà non fa che confermare l'aleatorietà di questo potere nel resto d'Italia.

Naturalmente la censura 'letteraria' trovò campo d'azione, per altro sempre più saltuariamente, anche negli anni a cavallo del nuovo secolo: e così vediamo finire nell'Indice qualche raccolta poetica di inimmaginabile pericolosità, dovuta ad autori oggi di nessuna fama. Per esempio il 18 novembre 1605 si proibivano le *Rime distinte in VIII libri* di Tommaso Stigliani, uscite lo stesso anno a Venezia, un'opera con la quale ci addentriamo nell'età del barocco poetico. Segnaliamo ancora una piccola serie di testi condannati dopo il 1615, rilevando come ormai la maggior parte delle proibizioni, anche per il ridursi delle novità letterarie, fosse tornata a riguardare quasi solo opere teologiche, filosofiche o

storico-politiche. Nel gennaio del 1617 si colpirono le *Duecento novelle* di Celio Malespini (Venezia 1609), mentre il 3 luglio 1618 si proibì un'altra volta il *Cortegiano*; il 1 maggio 1620 c'è un nuovo divieto per il *Pasquino in estasi*. L'*Adone* di Giovan Battista Marino, pubblicato a Parigi nel 1623, fu vietato per la prima volta l'11 giugno 1624; una seconda condanna ci fu il 17 luglio 1625 e riguardò anche *Gli amori notturni* (cioè la seconda parte de *La lira*); ma il capolavoro di Marino fu proibito ancora il 5 novembre 1626. Tra il 1626 e il 1678 si vietarono un'altra decina di suoi testi, compreso il *Sonetto per una inondazione del Tebro a Roma*.

Per quanto riguarda le proibizioni letterarie degli anni e dei secoli successivi, sulla base dell'XI volume degli ILI in cui De Bujanda ha riunito i decreti di condanna dal 1600 al 1966, vogliamo segnalare molto rapidamente i casi più rilevanti, elencati in ordine alfabetico e con la data del relativo divieto (tralasciando un certo numero di proibizioni per autori già in precedenza vietati): Vittorio Alfieri (varie opere tra il 1823 e il 1827, ma nessun testo teatrale), Traiano Boccalini (nel 1678 e 1679, ma non i *Ragguagli del Parnaso*), Gabriele D'Annunzio (romanzi, opere teatrali e «Reliqua opera» nel 1911 e nel 1928, ma altro ancora in seguito), Antonio Fogazzaro (*Il Santo* nel 1906 e *Leila* nel 1911), Ugo Foscolo (*Le ultime lettere di Jacopo Ortis* nel 1824, ma anche il «commento a Dante» nel 1845), Giuseppe Giusti (le *Poesie italiane* uscite in seconda edizione nel 1845), Domenico Guerrazzi (tre romanzi storici tra il 1837 e il 1854), Giacomo Leopardi (le *Operette morali* sono condannate all'espurgazione nel 1850), Curzio Malaparte (*La pelle*, 1950), Vincenzo Monti (la prolusione tenuta all'Università di Pavia nel 1804 è condannata nel 1806 e due poemetti nel 1821), Alberto Moravia (gli *opera omnia* nel 1952), Niccolò Tommaseo (tra il 1837 e il 1852 sono vietati gli *Opuscoli inediti di Girolamo Savonarola*, gli *Scritti filosofici* e *Roma e il mondo*).

(U. Rozzo)

Vedi anche

Agrippa von Nettesheim; Aretino, Pietro; Beccadelli, Ludovico; Bembo, Pietro; Censura libraria; Concilio di Trento; Congregazione dell'Indice; Costabili, Paolo; Curione, Celio Secondo; Della Casa, Giovanni; Flaminio, Marcantonio; *Imprimatur*; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti, Roma; Lando, Ortensio; Machiavelli, Niccolò, e machiavellismo; Maestro del Sacro Palazzo; Marino, Giovan Battista; Musica; Negri, Francesco; Paleotti, Gabriele; Paolo IV, papa; Pasquino; Petrarca, Francesco, e petrarchismo; Pio V, papa; Sarpi, Paolo; Savonarola, Girolamo; Sisto V, papa; Stampatori; Venezia; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

FRAGNITO 1997, FRAGNITO 1999, HILGERS 1904, HILGERS 1911, ILI, LONGO 1982, PASCHINI 1958(a), PATRIZI 2002, PESENTI 1956, PROSPERI 2003(c), REUSCH 1883-1885, REUSCH 1886, ROTONDO 1973, ROZZO 2005, SORRENTINO 1935

Letteratura portoghese - Allo stato attuale delle ricerche sulle relazioni intercorse tra la censura letteraria e l'Inquisizione sembra legittimo poter affermare, in accordo con la documentazione disponibile, che dalla pubblicazione del decreto del Concilio Laterano V (1515), che stabilì l'obbligo di censura previa per tutti i libri, fino all'istituzione dell'Inquisizione in Portogallo (1536) non risultano tracce di censura letteraria sulle opere portoghesi, sebbene tanto in Portogallo, quanto negli altri paesi, si esercitasse la censura sulla diffusione delle opere considerate eretiche. Già al 18 agosto 1451, ad esempio, data il provvedimento del re Alfonso V dove fu espressa la decisione di bruciare i testi di John Wycliff, di Jan Hus, di Valdo da Lione e «di altri ancora che sono riprovati come falsi ed eretici dai dottori santi e cattolici della Santa Madre Chiesa» (SÁ 1982: doc. 1; MARTINS 2005: 11). In Portogallo la censura ufficiale operò all'interno di due grandi modelli

istituzionali, relativi a due differenti periodi cronologici. Il primo si colloca fra 1576 – se si considera questa la data dell'ufficializzazione dell'intervento del potere politico – o, con più rigore, tra fine Cinquecento e 1768, e prevede l'intervento dell'ordinario, del Sant'Uffizio e del tribunale regio del *Desembargo do Paço*. Fra 1768 e 1787 la censura letteraria fu a carico della *Real Mesa Censória*, creata il 5 aprile 1768 da Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro marchese di Pombal. Fra 1787 e 1794, per decreto della regina Maria I, della censura si occupò la *Real Mesa da Comissão Geral para o Exame e Censura dos Livros*. Fra 1794 e 1821 fu ripristinato il modello tripartito (vescovi, Sant'Uffizio e tribunale regio del *Desembargo do Paço*), rimasto in vigore fino all'abolizione dell'Inquisizione (1821).

Ordinario, Inquisizione e Desembargo do Paço (1576?-1768)

Risalgono al 1539 le prime opere chiaramente passate attraverso i meccanismi censori, di cui si abbia notizia. Fondata l'Inquisizione in Portogallo nel 1536, l'opera anonima intitolata *Insino Cristão*, data alle stampe da Luís Rodrigues, esibiva nel frontespizio le parole «approvato dalla Santa Inquisizione. Con Privilegio Reale». Nel verso appariva un'ordinanza del 3 settembre 1539 firmata dall'infante Enrico, allora inquisitore generale, in virtù della quale «fatta esaminare l'opera da letterati ed essendo stata giudicata utile, si dà licenza perché sia stampata e venduta». Edita sempre nel 1539 dallo stesso Luís Rodrigues, la *Grammatica da língua portuguesa com os mandamentos da Santa Madre Igreja* dell'umanista João de Barros presenta anch'essa l'approvazione inquisitoriale («per autorità della Santa Inquisizione»). Tuttavia, fino al 1576, quando per decreto del re Sebastiano fu regolamentato l'intervento del potere politico in materia – e nonostante ciò, anche negli anni successivi –, se si osservano le opere pubblicate, emerge una sovrapposizione tra le funzioni attribuite alla censura episcopale (detta dell'ordinario), a quella inquisitoriale e a quella del *Desembargo do Paço*. La causa, con ogni probabilità, è da rintracciarsi nel problema delle diverse sfere di competenza delle varie istanze che, soprattutto negli ultimi decenni del Cinquecento, dettero luogo a una censura tripartita, rimasta in funzione in Portogallo fino all'istituzione della *Real Mesa Censória* ad opera del marchese di Pombal (1768). Il primo documento che mostri la volontà di intervento del potere episcopale in materia di censura risalirebbe sempre al 1539, prima del 22 giugno. Si tratta dell'ordine rivolto ai librai di Lisbona dal locale arcivescovo, il cardinale infante Alfonso, di presentare al teologo Álvaro Gomes i cataloghi dei loro titoli in modo da consentirgli di individuare e condannare «i volumi sospetti, in particolar modo fra quelli provenienti dalla Germania, per evitare che giungano nelle mani di qualche cattolico, sottoponendoli poi all'esame dei censori dell'eretica pravità» (SÁ 1983: doc. 8), una misura diretta a controllare la divulgazione più che la stampa dei libri. In ogni caso, l'obbligatorietà della concessione di licenze per stampare e diffondere opere da parte dell'autorità episcopale fu consacrata solo dall'Indice del 1564, più noto come Indice tridentino. Emanato da una commissione di vescovi, nominata da Pio IV (FRAGNITO 2005), l'Indice fu approvato e pubblicato in Portogallo. Comprende dieci norme che regolavano la stampa e la circolazione dei libri e riferivano quali fossero le competenze dell'ordinario nell'ambito della censura: «se nella città di Roma si deve imprimere un libro, prima sia esaminato dal vicario del Sommo Pontefice e dal maestro del Sacro Palazzo, o da coloro che Sua Santità deputerà a tale scopo. Negli altri luoghi sarà esaminato da coloro che il vescovo indicherà, qualcuno che abbia conoscenza del libro che si deve imprimere, ossia l'inquisitore della città, o della diocesi stessa dove si deve imprimere, o qualcun altro che il vescovo deputerà a tale scopo, al quale spetterà anche l'esame e l'approvazione di quel libro, e vi apporrà la sua firma, senza per questo ricevere compenso». Nella patente regia del 15 ottobre 1564, che stabiliva l'adozione dell'Indice in Portogallo, il cardinale infante Enrico (allora reggente), a dispetto delle possibili ambiguità fra

le responsabilità attribuite a ordinario e Inquisizione nell'ambito della circolazione di opere, sottolineava che «non appena si abbia conoscenza dell'esistenza dei suddetti libri, in possesso di chiunque siano, li segnalino e scoprano ai loro inquisitori. E se ciò accade in una diocesi diversa dalla propria, ci si premuri senza esitazione di denunciarli agli inquisitori, o all'ordinario di quella diocesi» (SÁ 1983: doc. 26). Insieme alle altre regole inserite nell'Indice del 1564, quest'ultima istruzione avrebbe figurato anche nell'Indice fatto pubblicare nel 1581 in Portogallo dall'inquisitore generale Jorge de Almeida, arcivescovo di Lisbona, e in quello del 1597, fatto imprimere sempre dall'inquisitore generale António Matos de Noronha, vescovo di Elvas. Già la patente regia del 29 giugno 1570 aveva stabilito che i vescovi collaborassero con il Sant'Uffizio nella prevenzione «affinché nel regno non entrassero libri provenienti da Germania e Francia». Tuttavia, il sopra citato decreto del re Sebastiano del 1576, che regolamentava l'intervento del potere regio in un terreno ancora incerto, occupandosi di stampa e non – almeno in modo diretto –, della rispettiva circolazione, si riferiva all'Inquisizione, ma non ai vescovi: «Io il re [...] voglio e ordino che d'ora in avanti nessuna persona, che risiede o è nata nel mio regno, di qualsiasi stato, qualità e condizione sia, imprima, né faccia imprimere nel mio regno, né fuori da esso, libri, o altre opere, qualsiasi argomento o materia trattino, senza che prima quel libro, o opera sia stato visto e ben esaminato, oltre che dagli inquisitori e ufficiali del Sant'Uffizio dell'Inquisizione, anche dai giudici del tribunale del *Desembargo do Paço*». L'apparente confusione nella legislazione, che traduceva la tensione giurisdizionale esistente nel processo di organizzazione dei tre poteri, emerge anche dalla lettera inviata il 29 aprile 1575 dall'inquisitore generale ai tre tribunali del regno per riaffermare la necessità dell'autorizzazione del Sant'Uffizio: «poiché sono informato che alcuni stampatori di questo regno stampano libri, atti, regolamenti e altre cose senza il permesso del Consiglio Generale [...] e che alcuni li stampano soltanto con il permesso dell'ordinario, che non basta, vi informerete con molta attenzione, almeno una volta all'anno, di quanto accade e se troverete qualche colpevole, procederete contro di esso con ogni rigore e mi avviserete» (SÁ 1983: doc. 32). La stessa idea di precarietà e di conflitto di competenze, ancora implicita nelle costituzioni sinodali della seconda metà del secolo, fu alla base del ragionamento sviluppato dall'inquisitore generale António Matos de Noronha in una lettera indirizzata a Madrid al dottor Luis de Montoya, nel 1597: «Al presente è necessario anche domandare come agisce là l'Inquisizione con i libri lascivi, che sembrerebbe materia propria degli ordinari e affidata a loro in accordo con la settima regola del catalogo generale, anche se pare che questi ultimi lascino tutta l'azione al Sant'Uffizio e, se non interverrà sui libri lascivi, essi circoleranno liberamente» (SÁ 1983: doc. 55). Nonostante questo primo periodo di sovrapposizioni fra autorità e di definizione dei poteri di vescovi e inquisitori sulla stampa e sulla circolazione libraria, l'analisi dei documenti disponibili sembra confermare che, nei primi anni successivi all'instaurazione dell'Inquisizione in Portogallo, il potere episcopale si sia occupato di solito degli aspetti legati alla circolazione, non della stampa, prolungando peraltro una tradizione di intervento episcopale in tale settore. Dagli anni Settanta del Cinquecento, pur con qualche eccezione, andò assumendo consistenza il sistema della triplice censura, che sottoponeva la pubblicazione di qualsiasi opera all'esame e all'autorizzazione previa di ordinario, Inquisizione e *Desembargo do Paço*.

La Real Mesa Censória (1768-1787)

Poiché i meccanismi tesi a disciplinare la circolazione dei libri e le letture costituivano una questione particolarmente delicata, se non un vero e proprio punto nevralgico dei movimenti di orientamento e riorientamento culturale, non sorprende la decisione di Pombal di procedere alla 'riforma' del sistema tripartito di regolamentazione e di controllo della stampa e della diffusione

dei libri. La creazione della *Real Mesa Censória* (1768) trasferì al nuovo organo le responsabilità della censura previa e della divulgazione dei libri: «Ordino che la Mesa abbia giurisdizione privativa ed esclusiva su ogni aspetto relativo all'esame, approvazione e o riprovazione dei libri e fogli che entreranno nel regno, sia dai porti di mare, sia dai confini di terra; dei libri e fogli che si pretenderà di ristampare, anche se in precedenza erano stati stampati con l'apposita licenza; dei libri e fogli di nuova composizione; di tutte le conclusioni che dovranno essere proibite pubblicamente in tutti i luoghi di questo regno; e di ogni altra cosa che riguardi la stampa, l'impressione, le officine, la vendita e il commercio dei libri e fogli, ordinando che nessun mercante di libri, impressore, libraio, o venditore di libri e fogli osi vendere, stampare e inquadernare i suddetti libri o fogli volanti, per piccoli che siano, senza l'approvazione e la licenza del suddetto consiglio, sotto pena di sei mesi di carcere, della confisca di tutti gli esemplari e del doppio del loro valore la prima volta, del triplo la seconda, destinando la metà delle entrate alla Mesa per le sue spese e l'altra alle persone che scopriranno i trasgressori; la terza volta, infine, la pena sarà di dieci anni di esilio nel regno di Angola, oltre alle suddette pene pecuniarie, sempre che nelle opere, o nell'opera, di cui si tratterà e nei loro introduttori, ricettatori, divulgatori e venditori, non vi siano colpe più gravi, che in base alle mie leggi meritino una pena maggiore» (Decreto di creazione della *Real Mesa Censória* del 5 aprile 1768, § 9). La nuova normativa legittimava sul piano ideologico la sostituzione del sistema tripartito incolpando la Compagnia di Gesù, espulsa dal regno e dall'impero portoghese nel 1759, per la confusione nell'«ispezione di libri e fogli fra ordinario, Sant'Uffizio e il tribunale del *Desembargo do Paço*» dal momento che «mancando uno dei tribunali di controllare gli altri [...] vennero meno tutte quelle vigili e vigorose prudenze rese indispensabili da un settore così importante». In qualità di tribunale regio, la *Real Mesa Censória* traduceva quindi l'evidente affermazione del potere politico sulle autorità fino ad allora responsabili della censura. Era composta da un presidente, «un uomo fra i più saggi e autorevoli [...], erudito nelle lettere sacre e umane», sette deputati ordinari (tra cui un deputato del Consiglio Generale del Sant'Uffizio, proposto dall'inquisitore generale, e il vicario generale del patriarcato di Lisbona) e sette deputati straordinari, gli uni e gli altri esperti di storia sacra, ecclesiastica e civile, della letteratura universale e «particolare della nazione portoghese», di «diritto divino, naturale e delle genti», nonché dotati di «un'istruzione adeguata nelle discipline filosofiche e nell'erudizione sacra», e ancora da un segretario e da un usciere. La *Real Mesa Censória* si riuniva ogni giovedì, oltre alle sessioni straordinarie quando necessario. Il suo Regolamento (18 maggio 1768) si snodava in diciassette norme. L'undicesima regola, ad esempio, proibiva agli autori di pretendere di «impugnare, direttamente o indirettamente, diritti, leggi, costumi, privilegi, concordati, la disciplina della mia corona e dei miei vassalli, o i principi elementari che con i solidi fondamenti di questi e queste si trovano raccolti nella *Primeira e Segunda Parte da Dedução Cronológica e Analítica* del procuratore della mia corona e nei libri, documenti e sentenze della Torre do Tombo, del *Desembargo do Paço* e del tribunale della corona». La tredicesima regola esentava dalla proibizione «i libri composti da quei protestanti tollerati per effetto della pace di Münster e Osnabrück, come Grozio, Pufendorf, Barbeyrac» dal momento che «non è costume proibirli negli stati cattolici romani ben governati e prudenti per due giusti motivi: primo, perché non si deve privare la Repubblica delle Lettere della vasta e utile istruzione di opere tanto erudite, per la piccola causa dei loro pochi passi in cui si trattano punti contrari alla religione ortodossa; secondo, perché simili libri servono di solito soltanto allo studio degli uomini dotti e superiori al pericolo che può derivare dai suddetti libri». La XIV regola, invece, attaccava «le opere dei pervertiti filosofi di questi ultimi tempi, che inondano e infettano il mondo letterario con metafisiche che tendono al pironismo o all'incredulità, all'empietà o al libertinismo» (FER-

ção 1926: 50). La chiara definizione delle competenze della *Real Mesa Censória* in materia di libri portò subito nel 1768 all'arresto del vescovo conte di Coimbra, Miguel da Anunciação, ritenuto la guida spirituale della corrente rigorista della *Jacobeia* per aver reso pubblico nella sua diocesi un editto che contrastava le indicazioni della *Mesa* sulle letture proibite.

La Real Mesa da Comissão sobre o Exame e Censura de Livros (1787-1794)

Per volere della regina Maria I, dal 21 giugno 1787 la *Real Mesa Censória* passò a essere designata come *Real Mesa da Comissão sobre o Exame e Censura de Livros*. Benché avesse composizione e poteri simili a quelli della *Real Mesa Censória*, il nuovo organo attribuiva al potere episcopale prerogative ignorate dalla riforma di Pombal. Appellandosi all'esecuzione delle misure sancite dalla bolla *Romanorum Pontificum* (29 novembre 1780), la legislazione regia tornava a considerare la Chiesa un'importante istituzione da consultare in materia di censura libraria. La legge del 21 giugno attribuiva ai vescovi «il potere di condannare i libri malvagi che contenessero affermazioni erronee, riprovate e contrarie a quello che ordina e insegna la Chiesa», tuttavia non attribuivano loro competenze per «autorizzare o proibire che i libri si stampassero e circolassero e per stabilire pene temporali, ma solo e soltanto per censurare e dichiarare la dottrina». La *Real Mesa da Comissão sobre o Exame e Censura de Livros* sembra, in ogni caso, essersi distinta per una grande inefficienza. La pratica censoria adottata fu oggetto di molte critiche, che dimostravano l'indebolimento del modello pombalino dopo la morte del marchese. Lo «spirito» della legge, comunque, sopravvisse: la regina, infatti, in qualche modo ripristinò, forse da un punto di vista esclusivamente simbolico, il potere inquisitoriale, affidando all'inquisitore generale la facoltà «di procedere, o di ordinare che si proceda contro coloro che comprino, vendano, leggano, posseggano o conservino libri pericolosi come se fossero sospetti nella santa fede, dal momento che questa facoltà non è solo conseguenza della commissione ricevuta contro l'eretica pravità, ma gli è espressamente concessa dalla bolla *Cum Officium*». Non fu dunque un caso se la patente regia del 17 dicembre 1794 abolì la *Real Mesa da Comissão sobre o Exame e Censura de Livros*, restaurando lo schema tripartito.

Ordinario, Inquisizione e Desembargo do Paço (1794-1821)

A integrazione della patente regia del 17 dicembre 1794, che sancì il ritorno alla censura tripartita, il decreto del 30 giugno 1795 stabilì che l'ordinario, l'Inquisizione e il *Desembargo do Paço* «si fornissero aiuto e con lodevole emulazione si controllassero a vicenda per il pio e pubblico fine a cui erano destinati [...] per l'esecuzione, il miglioramento e l'esattezza dell'esame, censura e licenza dei libri» e che ogni organo si mantenesse «entro i limiti delle proprie competenze». Le opere sarebbero transitate dall'ordinario o dal Sant'Uffizio «senza che si discutesse sulla precedenza»; quindi, sarebbero pervenute al *Desembargo do Paço*, cosa che conservava al potere politico il peso che il Regolamento della *Real Mesa Censória* gli aveva riservato. L'ordinario doveva quindi pronunciarsi sulle dottrine relative ai dogmi di fede e alla morale cristiana, mentre il Sant'Uffizio passava a «esercitare il diritto di revisione, che avrebbe avuto come unico e speciale oggetto la censura di quegli errori contro i cui autori o settari avesse avuto il diritto di procedere». Al *Desembargo do Paço* sarebbe invece spettato soprattutto «l'esame e la censura delle dottrine dannose e pregiudiziali che, in qualsiasi modo o maniera, andassero a corrompere i costumi pubblici della nazione, a distruggere le leggi e i diritti della corona e a perturbare la tranquillità generale dello Stato». Quel regime rimase in vigore fino al 21 marzo 1821, quando le corti generali e costituenti della nazione portoghese abolirono l'Inquisizione.

Indici proibitori ed espurgatori

Sebbene considerati i segni più evidenti dell'attività censoria,

gli Indici (di proibizione e di espurgazione) non traducono in modo esaustivo il *corpus* della letteratura «condannata» (MARTINS 2005: 115). Le opere che non ottennero il permesso di stampa (chiamate *escusas*), le soppressioni e le proibizioni attraverso editi convissero accanto alla pubblicazione degli Indici fino al 1768. Al Cinquecento risalgono cinque Indici di origine inquisitoriale: quello del 1547, manoscritto e senza una precisa strutturazione interna; del 1551, con i nomi propri degli autori e dei titoli delle opere anonime indicati in ordine alfabetico; del 1561 che, secondo la norma dell'Indice romano del 1559, seguiva l'ordine alfabetico dividendo autori e opere in tre classi: nella prima erano indicati «non tanto i libri, ma i loro autori che furono eretici o sospetti di eresia»; nella seconda «non gli autori, ma i libri che poiché trattavano di una dottrina che non era sana, né cattolica, o almeno di cui si nutriva sospetto, o che poteva danneggiare i buoni costumi dei fedeli, si riprovavano e si proibivano, sebbene i loro autori non fossero stati esclusi dalla Chiesa»; nell'ultima «i libri stampati senza il nome dei loro autori, le cui dottrine la Chiesa romana riprovava e rigettava come contrarie alla santa fede cattolica, o come nocive all'integrità e onestà dei nostri costumi» (SÁ 1983: 454-455). Gli altri Indici del 1564, elaborato al Concilio di Trento e recepito nel Regno lusitano con alcune specificazioni, e del 1581 (pubblicato l'anno successivo alla salita di Filippo II sul trono portoghese, vi erano inserite opere in precedenza vietate in Spagna, ma non in Portogallo) seguirono lo stesso modello. In quell'arco di tempo furono pubblicati anche quattro cataloghi romani (1559, 1564, 1581, 1597), emanati da differenti autorità (FRAGNITO 2005) e automaticamente applicati in Portogallo. L'Indice del 1581, intitolato *Catalogo dos Livros que se proibem neste reino* e fatto stampare dall'inquisitore generale Jorge de Almeida, consacrava i procedimenti espurgatori e introduceva una sezione composta dal frate domenicano Bartolomeu Ferreira, gli *Avisos e lembranças que servem para o negócio e reformação dos livros, onde se põem alguns erros que nelles há, para que se veja quam necessária he a diligencia que nisto faz o sancto Officio, e o resguardo e cautela que se deve ter nesta matéria e na lição dos tais livros. E se manda que se entreguem ao Sancto Officio para se emendarem*. La terza avvertenza promuoveva l'astensione dalla lettura di libri «in cui vi sono disonestà o amori profani». Nel 1584, da esempio, i *Lusiadas* di Luís de Camões, contrariamente a quanto accaduto con la prima edizione del 1572, furono pubblicati con passi tagliati e modificati. Al 1624, infine, risale l'*Index auctorum damnatae memoriae*, preparato dal gesuita Baltasar Álvares su richiesta dell'inquisitore generale Fernão Martins Mascarenhas. Si trattò dell'ultima lista pubblicata sotto la responsabilità del Sant'Uffizio fra 1536 e 1768. L'Indice del 1624, un grosso in folio, è diviso in tre parti. 854 pagine sono dedicate all'espurgazione dei libri (*Librorum plurium expurgationes*). Il vero e proprio Indice portoghese è preceduto dalla riproduzione dell'Indice romano (o universale) e seguito «da un grande numero di opere di vari autori, emendate perché possano circolare senza pericolo delle coscienze di coloro che le leggeranno»: tra queste figurano testi di «amori profani» (in accordo con la regola del Concilio di Trento, compresa nelle introduzioni agli Indici del 1564, del 1581 e del 1624, la quale vietava i «libri che trattavano intenzionalmente di cose lascive e disoneste»), testi di autori teatrali, spesso pubblicati in fogli volanti (António Ribeiro Chiado, Afonso Álvares, Baltasar Dias), commedie cinquecentesche di Francisco de Sá de Miranda e António Ferreira, Jorge Ferreira de Vasconcelos (di *Ulisipo* era autorizzata soltanto l'edizione uscita a Lisboa nel 1618, così come erano vietate quelle di *Euphrosina* precedenti al 1618), il *Cancioneiro Geral* del 1516 e, naturalmente, tutta la produzione letteraria direttamente o indirettamente legata alla traduzione di parti della Bibbia in volgare. Del resto, già l'Indice manoscritto del 1547 condannava i «nuovi vangeli, scilicet vangeli, epistole, profezie in volgare [...], Bibbia in volgare» (SÁ 1983: 150; BAIÃO 1919: 12), una restrizione ripresa dall'Indice del 1551, che condannava non solo la divulgazione di commenti alla Bibbia, ma anche *Sacrae*

Scripturae omnes libri in quacumque lingua vulgari (c. 10). Mentre l'Indice del 1561 vietava «la bibbia in qualunque lingua che non fosse il latino, il greco, l'ebraico, il caldeo, qualsiasi libro intero di essa» (c. 8), gli Indici del 1564 e del 1581 rivelano differenze, forse dovute all'influenza degli orientamenti romani, tanto che vi furono esclusi alcuni testi, poi ripristinati nell'Indice del 1624, caratterizzato da un generale rigore (MARTINS 2005: 174-175). L'intervento del tribunale del Sant'Uffizio non raggiungeva solo gli autori dei libri, ma anche gli stampatori. In ogni caso, per circa 150 anni, dalla pubblicazione dell'Indice del 1624 fino alla creazione della *Real Mesa Censória* (1768), nessun Indice pubblicato fu sostituito da leggi sparse o da decreti. Nell'agosto 1748 frate Nicolau da Assunção Becquer, qualificatore del Sant'Uffizio, scrisse all'inquisitore generale che, assolvendo agli incarichi che gli erano stati dati dal Consiglio Generale, aveva fornito il suo parere su un lotto di libri: «in obbedienza agli ordini di Vostra Signoria, ho espurgato i libri che Vostra Signoria mi ha affidato e ora li restituisco; ho proceduto secondo la forma prevista dall'espurgatorio portoghese e dove è incompleto mi sono regolato con l'espurgatorio di Spagna» (*ibid.*: 116). La creazione della *Real Mesa Censória* annullò, di fatto, la legislazione censoria prodotta a partire dall'ultimo Indice e proibì «le bolle della Cena che hanno fatto da base agli Indici espurgatori e a quello elaborato nel 1624 all'interno del collegio di Santo Antão dei gesuiti della città di Lisbona, sotto la vigilanza del loro provinciale Baltasar Álvares».

Il Regolamento della *Real Mesa Censória*, a cui si è fatto cenno sopra, era un documento segreto e conosciuto solo dai membri che componevano la Mesa. Ordinava alla nuova autorità di «procedere subito alla stesura di un nuovo Indice adattato alle circostanze del tempo presente, nel quale si dichiarino in forma individuale e specifica gli autori e i libri che devono essere banditi da questo regno e dai suoi domini, affinché, avendo per mezzo di esso una regola facile e sicura che permetta di conoscere senza fatica i libri che si devono fuggire e detestare, possano trovare quiete le coscienze dei miei sudditi, possano cessare i gravissimi pregiudizi arrecati alla mia corona dall'indistinta, imprudente e illegittima adozione degli Indici romani e possa rimanere salda la prosperità del regno e dei suoi domini sulla ferma base di sani e inalterabili principî». Nello stesso Regolamento erano indicate le regole per l'elaborazione del nuovo Indice e per la censura dei libri fino al momento della sua pubblicazione, mettendo insieme le opere eterodosse sotto il profilo della «religione» e della «dottrina» e quelle che «attentavano contro i diritti temporali della corona». L'incarico fu affidato al presidente frate Manuel do Cenáculo, dotto collaboratore del marchese di Pombal, nominato il 16 marzo 1770. Il *Catalogo dos Livros Defesos neste Reyno, desde o dia da Criação da Real Mesa Censória athe ao Presente*, studiato in profondità da Maria Adelaide Salvador Marques, tracciava le linee di orientamento poste dall'azione del nuovo organo. Nonostante la disposizione di un criterio che condannava in modo uniforme autori come Voltaire, Diderot, d'Holbach, Locke, l'attitudine dei censori, persino nel caso dello stesso Voltaire, non fu affatto omogenea. Ne sono prova le opinioni espresse nel 1770 da António Pereira de Figueiredo, da frate Luís do Monte Carmelo e da frate Francisco de São Bento. Mentre i primi due si schierarono a sostegno della proibizione completa delle opere di Voltaire (ANTT, *Real Mesa Censória*, cx. 6, doc. 55A), frate Francisco de São Bento appoggiava la circolazione dei testi di teatro e storia: i primi poiché non contenevano «cosa degna di censura più delle molte opere di questo genere che continuamente vengono autorizzate», diffuse in tutta Europa e rappresentate «nei teatri fra gli applausi»; i secondi poiché «un censore, se possibile, dovrebbe ignorare il nome degli autori, le cui opere esamina, e guardare soltanto a quanto vi si trova scritto; così mostrerebbe di non essere spinto nelle sue censure da passioni di odio o di amore, ma solo dal vero merito delle opere» (ANTT, *Real Mesa Censória*, cx. 6, doc. 62). Del resto, la lettura degli interventi della Mesa mostra con relativa precisione tanto l'erudizione dei differenti censo-

ri, quanto una differenza nei criteri di giudizio rappresentativa di una cultura e una pietà «illuminate (*ilustradas*)», impegnate a sradicare le opere «aliene dalla maestà e purezza del cristianesimo e al tempo stesso incompatibili con l'autentica e solida pietà» (editto di proibizione della *Magdalena Pecadora, Amante e Penitente* del 10 novembre 1768, in ANTT, *Real Mesa Censória, Censuras*, cx. 4). La *Real Mesa Censória* vigilò attentamente sulla pratica di concedere licenze speciali per la lettura di opere proibite, che rimaneva ancora in vigore. Molti libri e fogli volanti, tuttavia, continuavano a circolare clandestinamente. Già nel Settecento erano numerosi i librai francesi installatisi in Portogallo. Anche i diplomatici costituivano un canale abbastanza sicuro per i testi impossibili da trovare in vendita, o quanto meno in esposizione (RAMOS 1979: 25-26). «Nelle librerie», avrebbe scritto Carl Ruders nel suo *Viaggio in Portogallo* (1798-1802), «si vendono anche i libri proibiti, che però non si trovano esposti sugli scaffali come gli altri, ma sono venduti al riparo da testimoni e costano naturalmente molto cari». Inoltre, nelle parole di João Pedro Ribeiro, l'Indice delle opere proibite dalla *Real Mesa Censória* «serviva come strumento di informazione perché alcuni professori e studenti potessero fare i loro ordini di libri», come le opere di Montesquieu, Blackstone, Rousseau, Helvétius o Filangieri, che circolavano così negli ambienti accademici di Coimbra. Dalla documentazione della *Real Mesa Censória* presente fra le carte di frate Manuel do Cenáculo, conservate alla Biblioteca Pública di Évora, è stato pubblicato da Martins un documento manoscritto di diciassette mezzi fogli di carta protocollo scritti su entrambi i lati, che sembra essere un catalogo di libri proibiti, con tutta probabilità l'Indice della *Real Mesa Censória*. Organizzato secondo l'ordine alfabetico dei nomi e dei titoli delle opere anonime, l'Indice vieta i testi di ventisei autori e la circolazione di 389 libri. Fornisce notizie sul numero di volumi di ogni testo, sul formato, sul luogo e data di stampa, facendo preciso riferimento alla natura e alla data della proibizione. Dalla c. 15 in poi sono elencati i testi proibiti ma accessibili dietro licenza rilasciata dalla *Real Mesa Censória*. Le ventiquattro opere presenti in questa sezione dell'Indice, anch'esso accessibile ai soli lettori provvisti dell'autorizzazione emessa dalla Mesa, non fanno parte dell'Indice generale dei libri proibiti.

Meccanismi di ispezione

Era di competenza inquisitoriale anche l'ispezione sulla produzione, sulla commercializzazione e sulla circolazione dei libri proibiti. Circa l'importazione, già il 21 ottobre 1550 il tribunale del Sant'Uffizio intervenne per evitare che si ritirassero libri alla dogana senza il permesso dell'Inquisizione (SÁ 1983: 70-71), ma numerosi documenti provano la preoccupazione di contenere l'ingresso di letteratura ritenuta «pericolosa». Anche i diversi regolamenti dei visitatori delle navi lo confermano. Il controllo si estendeva anche alle richieste di importazione di opere, mentre ispezioni periodiche venivano svolte in tipografie, librerie commerciali, biblioteche pubbliche e private. Tali provvedimenti rimasero in vigore fino ai primi anni dell'Ottocento.

(Z. SANTOS)

Vedi anche

Domenicani, Portogallo; Gesuiti, Portogallo; Illuminismo; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Inquisizione portoghese; Pombal, marchese di; Sigilismo; Vescovi, Portogallo

Bibliografia

BASTOS 1926, CAEIRO 1980, FERRÃO 1927, FRAGNITO 2005, ILI, MARQUES 1963, MARTINS 2005, PAIVA 2007, RAMOS 1979, RÉVAH 1960, RODRIGUES 1980, SÁ 1983, SUBTIL 1996

Letteratura spagnola - Il dibattito sull'influenza dell'Inquisizione nell'ambito della produzione intellettuale ha condizionato l'in-

interpretazione delle attività del tribunale e del peso che avrebbero giocato nella storia della Nazione spagnola già a partire dalla metà del XVIII secolo. Fin dalla diffusione del movimento dei Lumi, infatti, l'Inquisizione è stata vista come sinonimo di persecuzione ai danni della cultura e delle nuove idee e, di conseguenza, come fomento di fanatismo e ignoranza e causa dell'arretratezza intellettuale e del ritardo economico nei riguardi del 'progresso' e della 'scienza' europei. Al di là del suo contenuto ideologico, si tratta di una visione riduttiva e semplificatrice, che non tiene conto dell'insieme delle funzioni repressive esercitate dal Sant'Uffizio. Si tratta inoltre di una lettura polemica che ha contagiato gli studi sul tema e che vale la pena di comprendere collocando l'analisi del tema nel dibattito storiografico. L'enfasi posta sul ruolo negativo del tribunale per la produzione letteraria, infatti, non nacque con la fondazione del Sant'Uffizio, né si sviluppò in età confessionale. Fu semmai un modo di interpretare la storia del tribunale che prese piede dall'ultimo terzo del XVII secolo e si generalizzò nella seconda metà del XVIII, diventando un luogo comune con il liberalismo, specie a partire dall'opera di Juan Antonio Llorente.

Da poco abolita l'Inquisizione da parte del governo di Giuseppe I, fratello di Napoleone, Llorente formulò un compiuto programma politico e storiografico nel discorso di ingresso alla Real Academia de la Historia (1811), pubblicato l'anno successivo con il titolo di *Memoria histórica sobre cual ha sido la opinión de los españoles acerca del tribunal de la Inquisición*. Vi si leggeva fra l'altro: «letterati spagnoli che avete avuto la fortuna di sopravvivere all'esistenza del tribunale più repressivo della libertà letteraria, a voi rivolgo ora la mia attenzione. Io vi prego in nome della patria di utilizzare il tempo felice che vi resta nella vostra vita per dimostrare all'Europa intera che c'erano in Spagna molti saggi conoscitori di verità utili persino in quei campi della letteratura nei quali solo con grande pericolo si potevano leggere opere di buon gusto» (LLORENTE 1967: 196). E in effetti cinque anni dopo nell'arcinota *Historia crítica de la Inquisición en España* lo stesso Llorente aprì il capitolo dal titolo «Notizia dei letterati che hanno patito a causa dell'Inquisizione», affermando che uno dei mali che l'Inquisizione aveva arrecato alla Spagna era stato quello di «impedire il progresso delle scienze, della letteratura e delle arti». Il capitolo forniva dati di grande rilievo che, pur diventati oggetto della critica conservatrice negli anni successivi, Miguel de la Pinta Llorente, autore di inequivoco orientamento ultraconservatore, considerò sostanzialmente accertati.

Nel 1848 negli *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos en España* José Amador de los Ríos, pioniere degli studi sulla minoranza ebraica, formulava l'analisi liberale di maggiore spessore sulla questione dei rapporti tra l'Inquisizione e la letteratura, partendo dal ruolo giocato da ebrei e *conversos* nella letteratura stilata fino all'arrivo degli Austriaci. Secondo Amador de los Ríos, gli spagnoli forgiarono il proprio carattere di popolo guerriero e fanatico nel corso della *Reconquista*, la lotta per cacciare gli arabi dalla Penisola. Gli ebrei, nel frattempo, numerosi nelle città, si dedicarono agli affari, alle professioni liberali e intellettuali. Ai suoi occhi il meglio della letteratura medievale spagnola aveva avuto impronta ebraica. La crescita del fanatismo popolare nei secoli XIV-XV, l'istituzione del Sant'Uffizio, l'espulsione degli ebrei nel 1492, insieme con l'avvento della dinastia asburgica, avevano portato all'instaurazione di un assolutismo teocratico che aveva annientato la letteratura e la scienza con le armi dell'intolleranza. Soffocata la libertà, le energie della Spagna si sarebbero consumate in guerre inutili che avrebbero portato il paese alla rovina, mentre la letteratura e la società sprofondavano nella decadenza. Tale interpretazione fu predominante nella corrente liberale spagnola e nella storiografia nordamericana ed europea. Contro di essa si pose nel 1876 Marcelino Menéndez Pelayo, all'inizio della Restaurazione monarchica da una prospettiva conservatrice e vicina all'integralismo di quegli anni, dando il via alla polemica sulla 'scienza spagnola', una delle più celebri dell'Ottocento. Fa-

cendo fronte alla diffusa opinione che negava il contributo della Spagna allo sviluppo della scienza a causa della presenza dell'Inquisizione Menéndez Pelayo affermò che se nel XVI secolo ci fu un grande sviluppo intellettuale, scientifico e letterario, e poté vedere la luce un *siglo de oro* spagnolo, fu perché il Sant'Uffizio non lo impedì. Più pesante, ai suoi occhi, sarebbe stata l'influenza della scolastica, che avrebbe finito per fiaccare le energie intellettuali più vigorose. Tra il 1879 e il 1882 Menéndez Pelayo pubblicò anche una *Historia de los heterodoxos españoles*, che divenne subito un'opera di riferimento e un grande classico della storia della cultura spagnola. La sua analisi conteneva informazioni molto più ricche di quanto fino a quel momento era stato ricostruito e apriva una linea di ricerca intorno alle correnti spirituali e letterarie che avrebbe dato frutti fino alla metà del XX secolo. In tale prospettiva si sono poi collocati autori come Pinta Llorente che, senza essere un bravo storico, ha avuto però il merito di pubblicare alcuni dei più importanti processi inquisitoriali ai danni di intellettuali del XVI secolo e di fornire importanti dati archivistici.

A partire dall'opera di Amador de los Ríos, e in modo particolare a partire da Américo Castro, nei decenni centrali del XX secolo una corrente storiografica importante ha avuto la tendenza a interpretare la letteratura spagnola dei secoli XV e XVI all'interno della tormentata storia della minoranza giudeo-conversa. Tale interpretazione è stata messa in discussione con grande sagacità da Eugenio Asensio. Rispetto all'ascendenza *conversa* che Castro era solito riscontrare in quasi tutti gli autori del periodo, Asensio dimostrò quanto fosse difficile in molti casi una tale attribuzione, reputando ugualmente complicato spiegare come poté incidere tale presunta ascendenza nell'opera di un autore. In realtà furono pochi gli autori che vennero processati per il loro giudaismo. Nei primi anni del XVI secolo l'arcivescovo Hernando Talavera subì un processo in cui fu in questione solo la sua politica di integrazione dei *conversos* per mezzo della predicazione. Nell'Indice del 1559 fu anche proibita la sua *Católica impugnación*, ma Talavera non fu mai accusato di giudaizzare sebbene alcuni suoi familiari fossero stati processati per quel reato nel corso delle aberranti indagini di Diego Rodríguez de Lucero. I più noti letterati processati per giudaismo appartengono al XVII secolo: Felipe Godínez (1588-1639?), autore di drammi che arrivò a godere di un certo prestigio; e il più noto Antonio Enríquez Gómez (1600-1663), anch'egli autore drammatico che scrisse opere come la *Política angélica*, suddivisa in due parti. Quest'ultima, specie la seconda parte, pubblicata nel 1647 a Rouen, merita una menzione particolare per il fatto di essere uno dei pochi trattati contro l'Inquisizione scritto nei secoli XVI e XVII (l'opera potrebbe forse essere collegata ai contemporanei scritti di Antonio Vieira, stilati in favore dei *cristianos nuevos* del Portogallo).

L'Inquisizione (che agiva a fianco di altre strutture statuali deputate alla censura preventiva dei testi a stampa) esercitò il suo controllo su categorie molto diverse di produzione scritta, evidentemente non tutta di tipo strettamente letterario. Del resto, per mezzo della narrativa di finzione a volte si dava voce alla satira politica o religiosa o a sensibilità spirituali che più difficilmente potevano manifestarsi in una trattazione dottrinale. Per ovvie ragioni la letteratura non fu la preoccupazione principale della censura inquisitoriale, ma di certo fu una delle più importanti; e il tribunale definì con precisione crescente la sua politica di controllo al riguardo. Essa fu imperniata sulla continuità, come lo fu la sua concezione di ortodossia, con una marcata tendenza all'irrigidimento. Risulta eloquente il caso de *La Celestina*, che ebbe numerose edizioni nel corso del XVI secolo e, nonostante ciò, fu espurgata nel 1632 e proibita nel secolo successivo. Altre opere, invece, vennero inizialmente proibite e poi permesse dopo la loro espurgazione. In Spagna gli Indici dei libri proibiti ed espurgati (con la soppressione di una parte dell'opera, a volte anche di semplici frasi) furono diversi da quelli romani, con criteri, preoccupazioni e processi di elaborazione propri. Gli Indici spagnoli, per esempio, furono più

permissivi nel campo letterario di quelli romani del XVI secolo. L'elaborazione degli Indici e dei criteri a essi sottesi, inoltre, furono opera di teologi e di canonisti: letterati, grammatici, filologi o ebraisti vi furono estranei. Ciò significa che i criteri di censura non tenevano conto della qualità letteraria o del valore 'scientifico' di un testo, essendo teologi, quasi sempre scolastici, coloro che definirono ciò che era ammissibile dal punto di vista dell'ortodossia cattolica.

Come ha messo in evidenza A. Márquez (1980), si deve alla 'leggenda liberale' l'identificazione tra autori proibiti o espurgati e autori processati. Una tale identificazione confonde più che chiarire, ed è stata terreno fertile di polemiche sterili circa il rigore o la benignità con la quale l'Inquisizione trattò i letterati. Il tribunale, infatti, perseguì più intensamente le opere letterarie che i loro autori, per lo meno nel corso dei secoli XVI e XVII. Nel caso delle opere anonime, la loro proibizione non comportò il processo per i loro autori, spesso perfettamente conosciuti dagli inquisitori. Per di più la norma era che il processo all'autore, nel caso in cui vi fosse, seguisse un percorso diverso rispetto ai procedimenti contro l'opera. Per tale ragione la maggior parte degli autori inclusi negli Indici non furono mai processati. Considerando l'infamia che l'apertura di un procedimento inquisitoriale avrebbe sempre comportato era ben più grave l'inizio di un processo contro la persona che l'inizio di un procedimento intorno all'opera, anche nel caso in cui si fosse concluso con una proibizione. Nel corso dei secoli XVI e XVII il processo costituì un colpo diretto contro coloro che il Sant'Uffizio considerò autori particolarmente pericolosi, con la chiara intenzione di metterli a tacere; mentre nella seconda metà del XVIII secolo, per lo meno in alcuni casi, si trattò più che altro di ammonizioni. Fu forse questa una delle differenze più notevoli tra l'epoca confessionale e l'età dei Lumi.

Gli autori di cui si conosce l'avvio di un procedimento in senso stretto (qualcosa di diverso dal fatto di essere incarcerati dal Sant'Uffizio) sono venticinque, stando ai dati riportati da Márquez. Bisogna però tenere in considerazione che l'apertura di un processo, in questi casi, non sempre ebbe come risultato la sua conclusione e una corrispondente sentenza. Secondo i dati di Márquez, inoltre, risulta a volte azzardato parlare di apertura formale di un processo; sarebbe più prudente parlare di inizio di un'indagine o di altre azioni. È anche necessario chiarire che la maggior parte di questi autori fu processata per cause estranee alla loro opera letteraria o per opere diverse da quelle che apparvero negli Indici. Tre di questi processi rispondono di modo diverso a questioni legate ai *conversos*: Talavera (1506-1507), per la difesa di una diversa politica nei confronti della minoranza; Godínez (1624) ed Enríquez (1661), accusati di giudaizzare. Sei processi furono dovuti ai pericoli del misticismo: María di Santo Domingo, nota come 'la beata de Piedrahita' (1509-1511), Francisco Ortiz (1529-1532), Juan de Ávila (1531-1533), José de Sigüenza (1592), María de Ágreda (1650), Miguel de Molinos (1685), quest'ultimo incriminato dal Sant'Uffizio romano. Altri sei furono processati per le loro tendenze umanistiche: Elio Antonio de Nebrija (1505), Juan de Valdés (1529?), Juan de Vergara (1533-1537), Benito Arias Montano (anche se quest'ultimo non subì formalmente un processo, quello contro Sigüenza del 1592 si considera normalmente indirizzato contro Arias Montano), Luis de León (1576 e 1583) e Francisco Sánchez de las Brozas, detto il Brocense (1584 e 1600). Due furono dettati dall'accusa di protestantesimo: Juan de Mal Lara (1561) ed Esteban Manuel de Villegas (1658); cinque dal giansenismo o dall'influsso delle nuove filosofie: quelli contro Gregorio Mayans (1758-1766: gli vennero sequestrati dei documenti), Pablo de Olavide (1776-1778), Bernardo María de la Calzada (tra il 1784 e il 1789), Tomás de Iriarte y Oropesa (1779) e Félix María Serafín Sánchez de Samaniego (1793). Due infine, negli ultimi anni del tribunale, nacquero dalla volontà di colpire le idee rivoluzionarie: quelli contro José Marchena ed Eugenio de Tapia. *El Brocense*, Luis de León ed Enríquez subirono due processi. Vale la pena di segnalare che

le conseguenze di un procedimento inquisitoriale nei secoli XVI o XVII erano assai diverse da quelle della seconda metà del Settecento. Tra il XVI e il XVII secolo un processo dell'Inquisizione poteva comportare la messa a tacere dell'autore e magari molti anni di prigionia, in taluni casi la morte nelle penose condizioni delle carceri inquisitoriali. Nella seconda metà del XVIII secolo, invece, le pene imposte non furono così dure, persino nel processo contro Olavide studiato da Defourneaux: le sue condizioni di detenzione furono assai meno rigorose di quelle di Luis de León, Martín Martínez de Cantalapiedra, Gaspar de Grajal o Alonso de Gudiel negli anni Sessanta del Cinquecento. Olavide, alla fine, poté fuggire in Francia, possibilità che non ebbe nessuno dei maestri ebraisti. E, cosa non meno importante: mentre le azioni del tribunale nei secoli XVI e XVII ebbero grande pubblicità, generando un'infamia in grado di isolare o distruggere l'autore e la sua opera, nella seconda metà del XVIII secolo i procedimenti erano tendenzialmente molto più discreti; in alcuni casi ci fu persino la deliberata volontà da parte dell'Inquisizione di evitare l'infamia dell'autore.

Il periodo confessionale (1523-1746)

Non ci sono tracce di proibizioni letterarie da parte dell'Inquisizione prima che fosse condannata anche in Spagna l'opera di Lutero. Da quel momento in poi si andò intensificando la preoccupazione nei confronti dell'umanesimo, delle opere letterarie 'licenziose', irriverenti, o di quelle nelle quali veniva allo scoperto una spiritualità mistica sospetta di *alumbradismo* o di qualsiasi altra deviazione di *recogimiento* intimista. Nel complesso rapporto tra letteratura e Inquisizione si esprime con perfetta chiarezza l'inasprimento del rigorismo confessionale della metà del XVI secolo, che si riflette negli Indici del 1551 e, soprattutto, in quello di Fernando de Valdés del 1559. Uno dei criteri centrali degli Indici fu quello di evitare la diffusione di controversie religiose, idee eterodosse, rappresentazioni 'licenziose' o satire dal sapore anticlericale in castigliano o in qualsiasi altra lingua della Penisola. Polemiche o critiche che in latino avrebbero potuto essere ammesse, in nessun modo lo furono in una lingua vernacolare. L'Inquisizione infatti ritenne che ciò che poteva essere ammesso tra gli appartenenti a una *élite* molto ristretta, quella che leggeva il latino, doveva essere evitato in lingua volgare al fine di scongiurare l'"infezione" del popolo. Un criterio costante, che riguardò soprattutto la letteratura e i libri di pietà e di orazione.

Nella definizione dei rapporti tra l'Inquisizione e la letteratura merita speciale attenzione il primo teatro spagnolo, nato nei primi decenni del Cinquecento. Il suo sviluppo, del resto, fu praticamente contemporaneo al processo di consolidamento del Sant'Uffizio. Il teatro non venne perseguito nella prima metà del secolo XVI, ma fu uno dei terreni sui quali più si esercitò lo zelo censorio di Valdés, segnando con nettezza la virata che si stava verificando sul piano della cultura. Nell'Indice del 1551 non è contenuta alcuna opera teatrale, ma si sa di qualche proibizione che precede il 1559 (un'opera colpita fu la *Propaladia* di Bartolomé Torres Naharro). Nell'Indice di Valdés invece vennero proibite un buon numero di opere importanti, alcune delle quali vennero poi espurgate. Nell'elenco delle proibizioni si trovano alcune delle opere più conosciute e degli autori migliori. Di Torres Naharro vennero proibite tre opere, la *Propaladia*, la *Jacinta* e la *Aquilana*, e in quegli anni si proibì anche la pubblicazione dei suoi *opera omnia*. Di Juan de la Encina, oggi considerato il migliore autore teatrale spagnolo del Rinascimento, venne proibita la *Plácida y Vitoriano*, la sua opera più rinomata a quel tempo. Di Miguel de Carvajal venne proibita quella che fu considerata la migliore opera di teatro sacro prima di Lope de Vega, la *Tragedia de Josefina*. Del portoghese Gil Vicente fu colpito l'*Amadís*. Vennero proibite anche tre imitazioni della *Celestina*, la *Comedia Tesorina* di Jaime de Huete, la *Resurrección de la Celestina* di Feliciano Silva e la *Comedia llamada Tideia* di Francisco de las Matas. In generale si tratta di opere dal forte tono realistico in cui si manifestano una sensualità abbastanza disincarnata, la pa-

rodia religiosa e in alcuni casi persino un certo tono anticlericale. Si tratta di proibizioni o di espurgazioni che ebbero un impatto concreto, e lo notò persino Menéndez Pelayo, che pure tentò di sminuirne l'importanza: il colpo assestato dall'Indice del 1559 fu devastante. Alcune di queste opere sono scomparse o ne siamo giunti a conoscenza attraverso esemplari conservati in biblioteche straniere; la maggior parte di esse restarono manoscritte fino all'abolizione del Sant'Uffizio. Inoltre, autori che nella loro epoca godettero del riconoscimento del pubblico e della critica, persero di importanza, al punto che alcuni anni dopo Miguel de Cervantes considerava Lope de Rueda il creatore del teatro spagnolo. In effetti la grande generazione successiva di autori teatrali compose testi privi di quei tratti critici e realistici che caratterizzarono la generazione precedente. Né Torres Naharro né nessuno degli autori della sua generazione fu processato, forse perché morirono nel momento in cui avveniva un cambio di congiuntura; e tuttavia gli autori che vennero dopo percepirono molto chiaramente il pericolo di essere 'audaci'. Essendo il teatro il genere più popolare, quello che poteva essere fruito da un pubblico più ampio che non era in grado di leggere, l'Inquisizione spagnola gli prestò sempre una grande attenzione e si preoccupò sempre molto degli insegnamenti e dei messaggi che in esso venivano espressi. La poesia, invece, tendenzialmente subì meno il controllo del tribunale.

Dagli inizi del XVI secolo (dai conflitti di Nebrija con l'Inquisizione, 1505-1506) e fino al processo a *El Brocense* nel 1600 scorre tutto un secolo di scontri costanti tra l'Inquisizione e gli umanisti, che divennero un obiettivo preferenziale dei processi. Le tensioni sorsero a causa dei tentativi di interpretare i testi biblici partendo dal loro significato letterale nella lingua ebraica al fine di superare il criterio di autorità della Vulgata, nei confronti della quale molti umanisti si mostravano molto critici. Nella sua *Apología* (1516) Nebrija accusò l'inquisitore generale Diego Deza di avergli confiscato alcuni commenti alla Scrittura per impedirgli di scrivere, dato che a un 'grammatico' come lui mancavano autorità e conoscenze per parlare di Bibbia. L'appoggio che Francisco Jiménez de Cisneros garantì a Nebrija di uscire indenne dall'attacco di Deza. Erano tempi nei quali l'Università di Alcalá de Henares, sotto l'impulso ed il patrocinio di Cisneros, portava a termine i lavori della *Biblia poliglotta*, una delle grandi imprese dell'umanesimo europeo di quegli anni. I processi agli ebraisti degli anni Settanta del Cinquecento furono fondamentali. Luis de León, Martínez de Cantalapiedra, Grajal e Gudiel costituivano allora l'avanguardia dell'umanesimo in Castiglia. Erano tutti eminenti professori, i primi tre nell'Università di Salamanca, la più importante di Spagna e una delle grandi università europee. Se il processo a Bartolomé de Carranza colpì in modo drammatico le correnti spirituali dell'Ordine domenicano e la gerarchia ecclesiastica, i processi agli ebraisti toccarono il nucleo umanistico universitario. Gli istigatori del processo furono importanti professori universitari appartenenti all'Ordine di San Domenico e, per tale ragione, Menéndez Pelayo interpretò il processo a partire dai conflitti personali e di scuola nei quali si fece intervenire l'Inquisizione. La sua giustizia, scrive lo storico, fu troppo lenta, il che provocò gravi danni; ma alla fine la verità riuscì a venire fuori e Luis de León venne assolto. La realtà fu piuttosto diversa. Tutti gli ebraisti trascorsero anni in carcere e dopo aver subito lunghi processi *fray* Luis ne uscì assolto, così come Martínez de Cantalapiedra, ma Grajal e Gudiel morirono in carcere in condizioni terribili. Tutti, inoltre, patirono il disonore di un processo per crimini di fede e le loro opere, o alcune di esse, vennero proibite. I loro delatori, invece, non subirono alcuna pena e continuarono a occupare le loro cattedre; *fray* Luis, invece, uomo di grande fermezza, quando uscì dal carcere dopo quasi cinque anni dovette lasciare la cattedra che occupava per un'altra.

Attraverso il processo contro i maestri ebraisti si può effettivamente seguire la strada che gran parte dell'Ordine domenicano aveva imboccato come guardiano dell'ortodossia. Trincerati nella scolastica, i padri predicatori consideravano la Vulgata come l'uni-

ca versione corretta della Bibbia, escludendo e condannando qualsiasi traduzione che partisse dallo studio delle versioni ebraica o greca. In ciò i frati seguivano le direttive tridentine nel loro significato più letterale. I processi agli ebraisti si indirizzarono contro i tentativi più rigorosi e 'scientifici' di studio e di sistemazione dei testi biblici, coinvolgendo il migliore umanesimo castigliano che, per di più, aveva raggiunto una posizione ragguardevole nell'Università di Salamanca. Nel primo processo a Luis de León, di origine *conversa* e amico di Arias Montano, ebbe grande rilevanza la sua traduzione del Cantico dei Cantici. Di fronte agli inquisitori, il frate insistette sul fatto che si trattava di una traduzione in castigliano che aveva fatto per sé e che gli avevano sottratto. Essa era stata compiuta a partire dal testo ebraico, non a partire dalla Vulgata, usando il castigliano più corrente, senza dissimulare le allusioni sessuali e dando come risultato una versione di alto contenuto erotico e molto poco sacro. La diffusione della traduzione fu molto limitata, ma la sua influenza si può rintracciare fino a san Juan de la Cruz. Luis de León uscì dal carcere convinto dei suoi principi, con atteggiamenti che talvolta sembrarono una sfida rivolta agli inquisitori. In cella cominciò una prolifica e brillante produzione letteraria che lo avrebbe reso una delle figure centrali della letteratura castigliana del XVI secolo. Ebbe un secondo processo di scarso rilievo, ma i suoi contatti con gli inquisitori generali Gaspar de Quiroga e Pedro Portocarrero gli furono di grande aiuto per uscire indenne dai problemi con il Sant'Uffizio. Quel che è certo è che a partire da quel momento i commenti filologici alle Scritture furono colpiti da un clima di sospetto e che nelle università le correnti più innovatrici rimasero disorientate e con il timore di esprimere le proprie opinioni. Un caso eloquente fu anche quello de *El Brocense*, eminente critico letterario e autore di opere come la *Minerva* (1587), che ebbe in quel periodo molte edizioni. *El Brocense* fu unanimemente apprezzato per la sua erudizione, originalità e mordacità. Ebbe un primo processo nel 1584, nel quale fu assolto anche se duramente ammonito, mentre nel 1600 la causa non si concluse per la morte dell'autore. Il fiscale lo accusò allora di essere audace e insolente, come «tutti i grammatici ed erasmiani» e, anche se non lo accusò di essere eretico, considerò la sua dottrina «pericolosa e perniciosa». In quel frangente ciò che sorprende non è tanto il processo, quanto il fatto che non fosse stato istruito prima. Alla fine del XVI secolo, infatti, l'Inquisizione spagnola era riuscita a imporre i criteri della scolastica più intransigente ai danni dell'umanesimo.

Il ricorso ai qualificatori da parte del Sant'Uffizio fu fondamentale su questo terreno. Membri importanti degli Ordini religiosi, tra i criteri per il loro ingresso nel Sant'Uffizio c'era quello di avere insegnato teologia scolastica. Nel XVI secolo i qualificatori e i collaboratori più stretti dei vertici inquisitoriali in queste materie furono i domenicani, nel secolo successivo i gesuiti. Entrambi gli Ordini si distinguevano per la loro rigida difesa della scolastica. La stretta collaborazione tra l'Inquisizione e questi Ordini religiosi ebbe grande importanza all'atto di imporre un concetto ristretto di ortodossia. Ciò si nota guardando alla letteratura spirituale e al trattamento riservato all'opera di Teresa d'Ávila. La storiografia conservatrice ha sostenuto che la santa non subì mai un processo in quanto l'Inquisizione, consapevole dell'ortodossia della sua opera, si limitò a esercitare su di lei un certo controllo senza darle veri problemi. La storiografia liberale, invece, ha parlato di un processo o, quanto meno, di un controllo asfissiante. L'opera di Llamas (1972) ha chiarito definitivamente le cose. In effetti Teresa non subì mai un processo inquisitoriale, anche se solo con difficoltà si può spiegare la sua opera senza l'intenso e costante controllo esercitato dal tribunale. Su di lei l'Inquisizione modellò i criteri per distinguere la mistica ortodossa da quella dannabile, che in quegli anni era incarnata dagli *alumbrados*. Nel 1564 Teresa ebbe un colloquio con l'inquisitore Francisco de Soto Salazar, che le consigliò di inviare una copia della *Vida* al maestro Ávila, che infine l'approvò con qualche osservazione. Ávila e Domingo

Báñez, tuttavia, sconsigliarono la pubblicazione vivente l'autrice, in quanto non era opportuno che «scritti di donne» circolassero interferendo con la loro attività. Da allora il controllo del tribunale, esercitato da una certa distanza, fu permanente. L'appoggio prestato dalla fazione del duca d'Alba e le critiche lanciate contro Teresa dalla principessa di Eboli le permisero di discutere con l'inquisitore generale Quiroga e di risolvere alcune difficoltà nel suo lavoro di fondazione di conventi riformati carmelitani. Teresa scrisse così la sua biografia e operò sempre conscia di quanto fosse delicata la sua situazione. Nel caso di santa Teresa, dunque, non ci fu un processo inquisitoriale, né le sue opere vennero messe all'Indice, nonostante le molte richieste che alcuni religiosi presentarono affinché fossero censurate. Si riuscì comunque a evitarlo grazie al suo forte autocontrollo, sapendo la santa delle continue indagini a suo carico e del sospetto permanente che gravava su di lei. Il suo caso tuttavia non fu unico. Sin dalla messa in marcia dei procedimenti di censura e di controllo sulle opere a stampa questi ultimi funzionarono senza conflitti, con la lentezza derivante dal sistematico ricorso ai qualificatori, ma sempre in modo implacabile e contro ogni tipo di produzione, con enfasi particolare per alcuni generi letterari. Nessuno dei grandi umanisti o letterati finì al rogo nel XVI secolo, ma gli effetti dell'attività del tribunale su questo terreno furono devastanti, facendo diventare l'autocensura una procedura necessaria per evitare, nel migliore dei casi, l'ostracismo letterario che derivava dalla proibizione o dall'espurgazione delle opere. Per non parlare del pericolo di vedersi invischiati in un processo dal quale era difficile uscire indenni.

Agli inizi del XVII secolo, nell'Indice del 1612, vennero proibite le opere letterarie «lascive d'amore» frammiste di errori di fede o di eresie. Fu questo un primo passo che si concluse, nell'Indice del 1632, con la proibizione delle opere 'lascive' anche nel caso in cui non contenessero errori contro la fede. Ciò comportò senza dubbio un irrigidimento derivante da un avvicinamento agli Indici romani e una svolta che ebbe ripercussioni dirette sulla letteratura spagnola. Tra le opere da espurgare nel 1632 comparvero tra le altre la *Celestina* e il *Don Quixote* di Cervantes, dal quale fu necessario eliminare una frase equivoca che non modificò in modo significativo il testo. Nel Seicento e agli inizi del Settecento inoltre apparvero le proibizioni o le espurgazioni di poemi o di opere di Francisco de Quevedo, Luis de Góngora o Baltasar Gracián.

L'epoca dei Lumi e della Rivoluzione (1746-1820)

Fino ad anni non molto lontani l'analisi dell'Inquisizione nel XVIII secolo partiva dall'opera di Llorente, la cui implicazione diretta nell'attività del Sant'Uffizio lo portava a edulcorarne la valutazione per gli anni a lui più vicini. Nella sua *Historia crítica* egli presentò un Sant'Uffizio dominato dalla monarchia dei Borbone e, pertanto, progressivamente meno crudele, quasi più umano. Lo stesso Menéndez Pelayo trasse gran parte delle sue informazioni su questo secolo dalla *Historia crítica*, sebbene la sua visione fosse molto diversa. Recependo tale interpretazione la storiografia successiva dunque ha parlato, per questo secolo, di decadenza dell'Inquisizione. Ma questi autori hanno taciuto della censura che esercitò la Corona attraverso i suoi meccanismi, di certo in quegli anni, più agili ed efficaci. La sua azione sulla letteratura e sul pensiero tuttavia ci restituisce il profilo di un'istituzione operativa, che cercò di adattarsi ai tempi nuovi senza perdere i suoi tratti identitari. In effetti il nucleo dei criteri di censura su cui erano stati costruiti gli Indici del 1551 e del 1559 non cambiò, ma si tentò di convivere con i tempi mostrandosi più flessibili con certe espressioni di idee, più morbidi nelle forme e nelle condanne, trattando gli autori con maggiore discrezione e con cautela. Nella seconda metà del XVIII secolo, mentre i Lumi trionfavano in tutta Europa, cosciente della necessità di incorporare nuove tecniche e conoscenze in un mondo che stava subendo un rapido processo di trasformazione, il Sant'Uffizio spagnolo cercò di compiere la sua missione filtrando le nuove idee e i nuovi saperi sulla base dei principi dell'ortodossia.

La monarchia e i vertici inquisitoriali sapevano che non avrebbero potuto bloccare la penetrazione di buona parte della produzione scritta europea, perché in tal modo avrebbero soffocato la letteratura e il pensiero più creativo della Penisola. Nella stessa compagine dei governi borbonici ebbero un peso importante settori di un Illuminismo spagnolo profondamente cattolico e di tendenza moderata, quando non conservatrice. In questi anni, inoltre, la Corona si preoccupò di nominare inquisitori generali vicini o abbastanza identificabili con gli ideali dei Lumi, i quali, senza cambiare l'istituzione, frenarono le tendenze più intransigenti di ampi settori della macchina inquisitoriale. Con alcuni scontri, talvolta piuttosto violenti, l'Inquisizione convisse comunque con la politica regalista della Monarchia Cattolica. Talune iniziative degli inquisitori, tuttavia, dimostrano fino a che punto i vertici inquisitoriali dovettero impiegare la loro autorità per gestire la situazione. Nel 1768 la monarchia emanò una cedola reale con la quale si pretese di sottomettere le decisioni del Sant'Uffizio in materia di censura alle autorità reali, mentre si dava agli autori la possibilità di discolarsi prima della proibizione di un'opera. In quegli anni il provvedimento fu considerato come un grande trionfo del regalismo, sebbene a partire da trionfo della Rivoluzione in Francia, e forse anche prima, l'Inquisizione tendesse ad agire secondo la passata tradizione ignorando la cedola del 1768.

Nella seconda metà del XVIII secolo le formalità e il rigore dei procedimenti furono minori, sfociando talvolta in ammonizioni o abiure realizzate con il sigillo del tribunale, qualcosa di difficilmente immaginabile nel periodo precedente. E si registra anche un importante cambiamento: il tribunale tentò di intimidire gli autori per ottenere il loro assoggettamento più che la loro distruzione o il loro isolamento. Le nuove tendenze filosofiche e il giansenismo vennero trattati come deviazioni ereticali, ma apparvero anche come un pensiero politico coerente legato all'idra a sette teste rappresentata dalla Francia rivoluzionaria, con la quale comunque la monarchia mantenne una solida alleanza sin dal primo trattato dell'Escorial (1796). I qualificatori non temevano più il protestantesimo: nelle loro censure quasi non lo si menziona. La loro preoccupazione erano ormai il 'filosofismo' o il 'giansenismo', 'eresie' che si rifacevano a un ideale politico piuttosto che a una deviazione dottrinale, diffuse tra cattolici che, salvo eccezioni, non avevano alcuna intenzione di rompere con l'autorità spirituale del papato. Progressivamente fu più difficile per il Sant'Uffizio trattare come eresia ciò che si presentava come un programma politico e riprendere o castigare come eretici coloro che in alcuni casi erano solo onesti funzionari della monarchia legati a eminenti ministri. Ciò che è certo è che i commissari del tribunale confiscarono nei porti un gran numero di libri proibiti stranieri, ma la loro rete era insufficiente e inoltre si trattava di strumenti che non erano più idonei per filtrare la valanga di libri che arrivavano nella Penisola. Senza generalizzare, più dei libri intercettati furono quelli proibiti che sfuggirono al controllo e furono messi a disposizione di un pubblico ristretto e desideroso di conoscere ciò si scriveva in altri paesi dell'Europa, specialmente in Francia. Il lettore, inoltre, poteva avere notizie di opere proibite attraverso giornali come il «Correo literario de la Europa en que se da noticia de los libros nuevos, de las invenciones y adelantamientos hechos en Francia y otros reinos extranjeros», apparso nel 1780, nel quale si illustravano a grandi linee le idee centrali dei libri proibiti dal tribunale dell'Inquisizione. Il funzionamento della censura era lento, e spesso trascorrevano tre o quattro anni da quando si analizzava un libro a quando lo si proibiva; le ispezioni nelle librerie erano in pratica abbastanza scarse. Così, nonostante le proibizioni, sia attraverso le licenze concesse a determinate istituzioni perché acquisissero libri proibiti, sia attraverso il loro ingresso illegale, nella Spagna della seconda metà del XVIII secolo l'*élite* illuminista lesse opere proibite, sempre con alcune limitazioni e senza perdere di vista il tribunale.

La posizione delle autorità reali e della stessa Inquisizione nei

confronti dell'*Encyclopédie* è piuttosto significativa. Già nel 1756 alcuni commissari registravano l'ingresso di alcuni tomi dell'opera, che evidentemente aveva una domanda cospicua. Quando Clemente XIV la condannò, l'Inquisizione spagnola la stava esaminando e fece sua la proibizione papale dell'ottobre 1759, il che incrementò notevolmente l'ansia di conoscerla. Numerose associazioni di *Amigos del País* e altri circoli illuminati proliferati nelle città chiesero e ottennero il permesso di acquisire l'opera a determinate condizioni. Quando venne lanciato il progetto dell'*Encyclopédie méthodique* (1781) il governo di Carlo III mostrò un grande interesse nei suoi confronti. Fu un articolo di Nicolas Masson de Morvilliers sulla Spagna, in cui si negava il suo apporto alla cultura negli ultimi dieci anni, a provocare la reazione irata della monarchia e l'espurgazione del testo da parte dell'Inquisizione. Tuttavia vennero tradotti in castigliano più di dieci volumi dell'*Encyclopédie* sotto l'attenta vigilanza del Sant'Uffizio e, sebbene non fosse proibita né in francese né nella sua versione spagnola, l'opera fu sempre guardata con sospetto. Su un piano più generale, la storiografia ha dato ragione a Llorente laddove questi aveva affermato che quasi tutti gli illuministi di un certo calibro avevano 'subito' procedimenti o proibizioni da parte dell'Inquisizione. Il padre José Francisco de Isla fu chiamato a comparire dinanzi al tribunale per la traduzione in francese del suo *Fray Gerundio de Campazas* che, dopo due anni di indagini, era stato definitivamente proibito dall'Inquisizione nel 1760. Anche se il processo all'autore fu sospeso, questi venne duramente ammonito. Nel 1779 Iriarte subì un processo per il quale dovette abiurare *de levi* davanti al *tribunal de Corte*. Nel 1794 dopo brevi indagini lo stesso tribunale condannò Samaniego a risiedere per un certo periodo in un convento. Persona nota per le sue idee gianseniste e per l'amicizia con Llorente, Samaniego mantenne il più assoluto riserbo sui procedimenti, persino con gli amici. Calzada (1790) e Mariano Luis de Urquijo (1796) subirono azioni dell'Inquisizione a causa delle loro traduzioni, che nel caso del secondo sfociarono in un'abiura *de levi* di cui non ebbero notizia nemmeno gli ufficiali del tribunale. Discrezione e pene lievi, in parte originate dai contatti degli incriminati o dei censurati con i ministri del governo, mettono in luce comunque la costante vigilanza esercitata dal Sant'Uffizio. Non è strano che l'*élite* illuminata manifestasse timore reverenziale nei confronti del Sant'Uffizio e che chi veniva colpito dal tribunale facesse qualsiasi cosa per nascondere il fatto. L'*élite* lesse certo i libri, ma limitatamente e in clandestinità, vedendosi costretta a praticare una rigorosa autocensura, con una sensazione permanente di timore e di umiliazione.

In pochi campi si vedono così chiaramente i limiti della censura inquisitoriale nel Settecento come nel controllo della stampa, che si tentò di affidare alla polizia secolare. I governanti furono avidi lettori di pubblicazioni illuminate e tentarono di usarle come strumento di propaganda del loro programma. Lo sviluppo di pubblicazioni destinate all'opinione pubblica fu abbastanza tardivo in Spagna e fino all'Ordine Reale del 1785 non trovarono il contesto appropriato; tuttavia quella stagione durò poco. Nel 1791, per timore del contagio della Rivoluzione francese, furono proibite tutte le pubblicazioni periodiche, a eccezione della «Gaceta de Madrid» e del «Diario de Madrid». Sotto i governi di Manuel Godoy si provò a far sviluppare la stampa periodica per trasformarla in uno strumento ausiliario nelle mani del governo, anche se nel segno della sfiducia nei confronti di un mezzo attraverso il quale si diffondevano con facilità la critica e le notizie. L'Inquisizione e la Chiesa, invece, videro in essa sin dal principio un nemico che compendia e diffondeva le nuove idee del 'materialismo' e della 'rivoluzione'. I qualificatori del tribunale condannarono singoli articoli per ragioni molto varie, ma si ripeteva che la causa principale era il poco rispetto nei confronti della religione o il loro carattere empio. In alcuni casi si accusò l'autore di sostenere un'eresia, ma la norma era quella di censurare un pezzo per il fatto che vi si criticavano materie toccanti la

sfera del sacro senza curarsi dell'autorità della Chiesa. Talvolta gli inquisitori si mostravano d'accordo con alcuni ragionamenti dell'autore, ma ritenevano che certi commenti non avrebbero dovuto andare in bocca al volgo. Non erano del resto più tolleranti con gli articoli che trattavano della Scrittura e con quelli letterari a sfondo erotico o influenzati dalla sensibilità preromantica, nei quali si esaltavano sentimenti impetuosi che portavano i protagonisti a tragiche conseguenze. La censura civile preventiva introdotta dalla Corona e il carattere effimero di gran parte delle pubblicazioni periodiche fece sì tuttavia che l'Inquisizione non fosse protagonista del controllo della stampa fino agli anni Ottanta. Infatti dal 1747 fino a questa data vennero condannate solo quattro pubblicazioni; a partire dagli anni Ottanta, invece, in un momento di sviluppo della stampa, gli editi di proibizione vennero incrementati. Nell'ultimo Indice del XVIII secolo, quello del 1790, figurano molti giornali, inclusi 25 numeri di «El Censor». Seguendo la prassi adottata abitualmente per i libri, i qualificatori del Sant'Uffizio emettevano solitamente i loro pareri negativi e il Consiglio della Suprema promulgava gli editi di proibizione o espurgazione. Fino al momento in cui si pubblicizzava la condanna trascorrevano tre o quattro anni, e a quel punto la maggior parte degli esemplari di un testo proibito erano stati venduti. L'espurgazione sarebbe stata efficace se si fosse arrivati a una seconda edizione, cosa molto difficile, vista la facilità con cui apparivano e scomparivano certe pubblicazioni. La censura inquisitoriale dunque si rivelò inefficace per impedire la diffusione dei giornali, ma sicuramente favorì la scomparsa delle testate più compromesse. Anche in questo caso alcuni giornalisti, come Pedro Centeno, subirono qualche procedimento, ma il fatto non rappresentò la norma e coloro che subirono indagini del tribunale ne uscirono senza grandi afflizioni.

Se la stampa periodica si sviluppò insieme con l'ampliamento dei ceti medi urbani, i nuovi modelli di azione sociale e di accesso alla cultura, l'intenzione di favorire nuovi modelli di sociabilità basati sulla divulgazione delle conoscenze, del dibattito o della critica, suscitò la diffidenza dell'Inquisizione che intese contrastarli. Continuando ad applicare sistemi che aveva creato in epoca confessionale, il tribunale tentò di frenare il suo sviluppo, o per lo meno di fare in modo che si imponesse il rispetto rigido dei testi e dei riti sacri, che non ci potesse essere alcun dibattito su questioni riguardanti la religione o la Chiesa, che non si permettesse la diffusione di una nuova moralità basata su valori o sentimenti individuali, che non si divulgasse una letteratura satirica o 'licenziosa' sistematicamente bollata come irriverente. L'Inquisizione mostrò la più grande sfiducia nei confronti delle ansie educative e di critica che animavano la maggior parte dei pubblicisti in quanto, con il pretesto di istruire, ai suoi occhi si volevano distruggere la fede e il rispetto delle cose sacre. I criteri di censura tuttavia diedero risultati non così diversi da quelli che erano stati elaborati negli Indici del 1551 e del 1559. Quel che è certo è che la preoccupazione non erano più le eresie di Lutero o degli *alumbrados*, ma gli ideali o le fedi politiche che si scontravano frontalmente con i principi dell'Inquisizione e che difficilmente avrebbero potuto essere qualificati come eretici. Lo sviluppo del mezzo di espressione della stampa periodica, nel quale più si riflettevano i tempi nuovi, mostrò la sua incompatibilità con l'Inquisizione, ma questa non aveva più la capacità né i mezzi per piegarlo ai suoi obiettivi; in termini generali, si evitò solo che si oltrepassasse l'ortodossia.

Contrariamente a ciò che sostennero gli autori liberali, la giustizia inquisitoriale non uccise sul rogo umanisti e letterati (gli studiosi di Bibbia finirono nelle sue carceri). E tuttavia l'efficacia del Sant'Uffizio non si basava sulla brutalità, bensì sul suo intervento per mezzo di procedimenti censori, di meccanismi di controllo dell'opera scritta e talvolta di processi ai danni degli autori, compiuti in modo sistematico da un'istituzione in genere lenta ma non inefficace secondo i parametri dell'antico regime. I suoi

criteri di censura, stabiliti mediante i vari Indici dei libri proibiti, non cambiarono la loro essenza nel corso del tempo, ma cambiò solo il modo di applicarli. Spesso si è parlato delle assurdità e anche delle contraddizioni della censura inquisitoriale, della mancanza di preparazione dei qualificatori; ma il risultato finale fu di notevole coerenza. La fase culminante della definizione dei criteri di censura e della loro applicazione in campo letterario fu tra la metà del XVI e la metà del XVII secolo, specie nella seconda metà del XVI. Fu questo, senza dubbio, il secolo di ferro nell'intervento inquisitoriale sulla letteratura e sul pensiero. L'altra grande fase di inasprimento si colloca tra la seconda metà del XVIII e i primi anni del XIX secolo, ed ebbe caratteristiche particolari nel segno di una continuità che abbiamo voluto comunque rimarcare.

L'infamia derivante dall'inclusione in un Indice o dall'avvio del procedimento contro un autore era già sufficiente per generare un vuoto importante che, a seconda dell'epoca, delle circostanze e della personalità dell'autore, poteva risultare incolumabile. Tale paura provocò l'autocensura degli autori, che fu il più potente inibitore di qualsiasi creazione letteraria 'audace' suscettibile di essere denunciata, facendo sì che la lista degli autori processati o delle opere proibite non aumentasse più di tanto. L'Inquisizione spagnola non uccise la letteratura o il pensiero, come dissero i liberali, ma certo contribuì in modo decisivo a indirizzarli per evitare che travalicassero i confini dell'ortodossia cattolica. Gli autori della seconda metà del XVIII secolo, inoltre, trattati con un'attenzione maggiore rispetto al periodo precedente, subirono l'intervento del Sant'Uffizio come una vera calamità. Per loro l'autocensura con la quale dovettero fare i conti scrivendo, e la paura di subire l'intervento del tribunale costituì un'umiliazione insopportabile che li fece sentire prigionieri di un mondo paralizzato e diverso dal resto dell'Europa. Questa sensazione si amplificò enormemente con il ritorno di Ferdinando VII nel 1814, la restaurazione del Sant'Uffizio e il conseguente esilio della maggior parte di loro. Fu questo a portare Llorente a collocare la persecuzione degli intellettuali al centro della storia del tribunale, un tema poi approfondito dalla storiografia liberale. Nella sua *Historia crítica de la Inquisición española*, tuttavia, Llorente fu ben cosciente delle molte altre modalità repressive attuate dall'istituzione nel corso della sua storia; cosa che non si può dire degli autori liberali successivi. Per questi ultimi l'opera del Sant'Uffizio si sarebbe diretta quasi solo contro gli intellettuali, il cui delitto sarebbe stato quello di difendere i principi liberali in un paese dominato dall'ignoranza, dal fanatismo e dall'arretratezza. Tale interpretazione rifletteva la visione dello stato politico della Spagna nel loro presente che i liberali consideravano un'eredità inculcata dall'Inquisizione nella storia della Nazione. Passato e presente si mischiavano così dando luogo alla costruzione di una memoria storica che ha larga e profonda influenza.

(R. LÓPEZ-VELA)

Vedi anche

Abolizione del tribunale, Spagna; Ágreda, María de; *Alumbra-dismo*; Arias Montano, Benito; Ateismo; *Beatas*, Spagna; Biblisti, processi ai, Spagna; Carranza, Bartolomé de; Censura libraria; Cisneros, Francisco Jiménez de; Commissario del Sant'Uffizio, Spagna; *Conversos*, Spagna; Deza Tavera, Diego; Domenicani, Spagna; Enciclopedia; Gesuiti, Spagna; Giansenismo; Godoy, Manuel; Illuminismo, Spagna; Indici dei libri proibiti, Spagna; Inquisitori generali, Spagna; Juan de Ávila, santo; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; León, Luis de; Llorente, Juan Antonio; Martínez de Cantalapiedra, Martín; Menéndez Pelayo, Marcelino; Molinos, Miguel de; Nebrija, Elio Antonio de; Olavide y Járegui, Pablo de; Ortiz, Francisco; Portocarrero, Pedro de; Qualificatore, Inquisizioni iberiche; Quiroga, Gaspar de; Rivoluzione francese; Storiografia: Inquisizione spagnola; Talavera, Hernando de; Teresa d'Ávila, santa; *Tribunal de Corte*; Università, Spagna; Valdés, Fernando de; Valdés, Juan de; Vergara, Juan de

Bibliografia

ALCALÁ 2001, ASENSIO 1976, CERRÓN PUGA 2003, DEFORNEAUX 1959, DEFORNEAUX 1963, DOMERGUE 1996, ILI, LLAMAS MARTÍNEZ 1972, LLORENTE 1967, LLORENTE 1980, MÁRQUEZ 1980(a), PINTA LLORENTE 1935, PINTO CRESPO 1983

Lettere circolari (*cartas acordadas*) - Lo sviluppo dell'Inquisizione spagnola come tribunale centralizzato, con una rete di uffici di distretto ripartiti nella maggior parte dei territori della Monarchia Cattolica, implicò l'introduzione di un insieme di strumenti attraverso i quali inquisitore generale e Consiglio potessero dirigere il complesso dell'istituzione. La lettera circolare fu uno dei mezzi più usati e caratteristici del governo del Sant'Uffizio spagnolo (nacque già con Tomás de Torquemada): la *Suprema* se ne servì per dare direttive concrete ai tribunali nel loro insieme o a un singolo ufficio. Il quadro giuridico in cui l'istituzione si muoveva era delimitato essenzialmente dal diritto canonico inquisitoriale e dalle istruzioni del Sant'Uffizio. In tale cornice l'*acordada* era una lettera redatta dal Consiglio alla presenza o meno dell'inquisitore generale, attraverso la quale si comunicava ai giudici dei tribunali una qualsiasi novità: una *cédula real*, un breve di cui si chiedeva l'esecuzione, la proibizione di un libro, gli ordini per la promulgazione di un editto di fede, un'informativa sulle intenzioni degli eretici di introdurre libri proibiti, la notizia della morte del re, del papa o dell'inquisitore generale, oppure della proclamazione o nomina di uno di questi. Le più frequenti furono tuttavia le *acordadas casuísticas* con cui il governo dell'Inquisizione intese risolvere questioni concrete riguardanti le procedure nel loro insieme, oppure intervenire in problemi specifici o in dispute interne a un tribunale in particolare. Per questo si danno *acordadas* inviate a tutti i tribunali o a quelli di un regno in particolare, e altre redatte per un solo tribunale nel tentativo di dare attuazione a un ordine generale nel contesto di uno specifico tribunale. Se ne comprende l'importanza per il governo del tribunale: senza tale corrispondenza, attuare un ordine o chiarire una procedura, renderla uniforme in tutti i distretti sarebbe stato impossibile. Vista l'estensione territoriale raggiunta dal tribunale nel corso del Cinquecento e la complessità della sua macchina giudiziaria, gran parte delle lettere circolari cercarono tuttavia di intervenire in situazioni particolari che coinvolgevano un singolo tribunale o un insieme di tribunali in un dato momento. Raccolte di *acordadas* e *abecedarios* compilati sulla base delle lettere fanno parte delle carte dell'Inquisizione spagnola versate all'AHN.

(R. LÓPEZ-VELA)

Vedi anche

Inquisitori di distretto, Spagna; Istruzioni spagnole; *Suprema*

Bibliografia

CABEZAS FONTANILLA 2002, LEA 1983-1984, LLORENTE 1980, LÓPEZ-VELA 1993, RODRÍGUEZ BESNE 2000

Lettere degli inquisitori, Italia - Sebbene esistano tracce indirette di corrispondenze anche per l'età medievale, la prassi dello scambio epistolare in volgare tra le istituzioni centrali e le sedi locali dei tribunali accomuna e contraddistingue la storia delle Inquisizioni moderne in Spagna, Portogallo e Italia. Tuttavia, per quanto riguarda il Sant'Uffizio romano, l'abitudine all'uso di tale genere di fonti da parte degli storici (che per molto tempo hanno dovuto fare a meno di conoscere le carte conservate in ACDF e cercare informazioni in altri depositi documentari) permette un'analisi più approfondita. La consuetudine di corrispondere con la Congregazione del Sant'Uffizio risaliva almeno al giugno 1551, allorché Michele Ghislieri fu nominato commissario con il compito di provvedere ai dispaacci del tribunale, e divenne regolare e

costante alla fine degli anni Sessanta del XVI secolo. Essa assolse a funzioni che si definirono in modo empirico con progressivi aggiustamenti e precisazioni dei criteri che riguardavano i contenuti delle lettere.

L'asse comunicativo fu comunque asimmetrico e orientato gerarchicamente e, anche se affrontavano la medesima questione, i corrispondenti non ne trattavano allo stesso modo. Mediante le lettere il tribunale romano trasmetteva direttive e ordini riguardanti cause di particolare interesse (per le persone coinvolte o per il crimine ascritto) oppure intorno alle quali erano sorti delicati problemi, per esempio di natura diplomatica; collegava e coordinava le indagini relative a gruppi e individui condotte autonomamente dalle sedi locali (come nel caso delle istruttorie su alcuni Ordini religiosi); accresceva il capitale di informazioni in suo possesso, segnalando agli inquisitori locali i nomi di complici e di informatori, inviando le copie degli interrogatori condotti per conto della Congregazione, ecc. Al tempo stesso, provvedeva di dati e notizie i suffraganei; istruiva e aggiornava gli inquisitori sulla procedura da seguire, fin negli aspetti più elementari; forniva loro pareri; scioglieva i loro eventuali dubbi e correggeva gli errori compiuti e interveniva sulla condotta da tenere nello spazio pubblico e nelle relazioni con le autorità di governo. Per tali ragioni le lettere della Congregazione – quelle che gli inquisitori ricevevano ma anche quelle inviate ai giudici loro predecessori – erano considerate, insieme con i processi svolti e conservati nell'archivio locale, un veicolo autorevole di conoscenza sul modo di gestire il proprio operato di giudici, tant'è vero che i prontuari e i manuali inquisitoriali sono arricchiti da citazioni tratte dalla corrispondenza, oltre che da riferimenti alla normativa vera e propria.

Dal canto loro, gli inquisitori, attraverso le lettere, davano conto al Sant'Uffizio delle principali decisioni prese in merito alle cause trattate e ragguagliavano periodicamente sul proprio operato, in particolare sulle sentenze emanate; inoltre ricorrevano alla corrispondenza per trovare ascolto presso la Congregazione, sia illustrando la loro azione, sia chiedendo supporti (in termini di legittimazione, di protezione o di contributi in uomini e mezzi finanziari), sia dando voce al bisogno di direttive. Le lettere dunque forniscono all'indagine storica informazioni assai preziose sul funzionamento degli uffici, sulla misura e sulla qualità dell'intervento del tribunale centrale su quello locale, sul grado di centralizzazione raggiunto, sul peso acquisito dall'Inquisizione romana nelle diverse realtà politiche italiane, specie dove la Congregazione aveva presa e controllo diretto sull'ufficio locale proprio attraverso la comunicazione assicurata dal costante flusso epistolare. Le lettere inoltre permettono di seguire l'evoluzione interna di un ufficio locale, nelle sue specificità, e soprattutto di cogliere lo scarto esistente tra le norme ufficiali e la prassi seguita, guardando ai criteri di discrezionalità e alle regole non scritte che presiedevano di fatto alla loro applicazione, così come alla lenta messa a punto di uno 'stile' del tribunale a cui le sedi periferiche dovevano ispirarsi. Oggi sopravvivono ampie raccolte di lettere non solo in ACDF e in BAV, ma anche negli Archivi e nelle Biblioteche di Genova, Venezia, Modena, Udine, Bologna, Pisa, Firenze, Malta. Altre lettere della Congregazione (o degli inquisitori locali) si incontrano anche negli archivi delle Nunziature apostoliche italiane ed europee.

(S. Feci)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Bruxelles; Archivi e serie documentarie: Italia; Archivi e serie documentarie: Vaticano; Commissario del Sant'Uffizio, Italia; Congregazione del Sant'Uffizio; Fonti inquisitoriali; Inquisitore; Manuali per inquisitori; Nunziature apostoliche; Pio V, papa

Bibliografia

BIONDI 1989, DALL'OLIO 1993, PICCOLOMINI 1908, SCARMELLA 2002, TEDESCHI 1991

Liberalismo v. Costituzionalismo; Sillabo degli errori

Libertinismo - Parlare delle relazioni tra libertinismo e Inquisizione non è cosa semplice, almeno per tre ragioni: perché la definizione della categoria storiografica è problematica, perché l'inclusione di una larga parte degli autori in tale gruppo resta discutibile, e perché 'libertino', 'libertinaggio' e 'libertinismo' non sono termini che, per quanto sappiamo, compaiono in modo significativo nel vocabolario inquisitoriale. Definiremo qui il 'libertinismo', a partire dall'uso del termine nei testi del XVII secolo (sempre accompagnato da un'accezione negativa che evidentemente non riprendiamo), come la messa in discussione più o meno radicale o moderata, ma in ogni caso irriducibile a una semplice dissidenza confessionale, dei dogmi teologici, delle regole morali, di comportamenti legati direttamente o indirettamente alla religione cristiana e dei principi e dei contenuti di sapere autorizzati dalla Chiesa. Questa definizione molto ampia consente di comprendere figure e testi che non sono generalmente visti come appartenenti al 'libertinismo', termine che il più delle volte la storiografia riserva a qualche circolo francese (quello di Théophile de Viau e poi dei libertini 'eruditi') o italiano (Accademia degli Incogniti di Venezia) specifico. Se comunque i termini *libertinus* e *libertinismus* non entrano nel vocabolario giuridico dell'Inquisizione e non sono neppure frequenti nel discorso censorio, tutte le componenti proposte nella nostra definizione fanno parte delle incriminazioni ritenute dall'istituzione inquisitoriale come riconducibili alla nozione generale di 'eresia'. È generalmente a questo titolo che le persone o le opere qualificabili come 'libertine' sono perseguite in tutti i paesi, d'Europa e altrove, dove esistono dei tribunali inquisitoriali. Quanto alle persone, la lista di quelli che, tra il XVI e il XVII secolo, vennero denunciati all'Inquisizione e perseguiti per motivi riconducibili alla nostra definizione sarebbe interminabile, soprattutto se, come è logico, non la si restringe alle élites intellettuali e patrizie (a questo proposito si rimanda ai lavori di Barbierato riguardanti l'ambito veneziano). Da questo punto di vista, d'altronde, gli archivi inquisitoriali sono i più ricchi di informazioni sull'esistenza delle molteplici forme e sfaccettature del libertinismo. Ciò che essi ci insegnano sul pensiero e sui propositi di un oscuro mugnaio, di un saltimbanco, di bottegai (GINZBURG 1976; BARBIERATO 2006), di modesti ecclesiastici, è altrettanto prezioso quanto le informazioni che ci offrono sugli intellettuali e sui patrizi (per esempio a Venezia, su Cesare Cremonini, Antonio Rocco, e altri).

Per quanto riguarda la cultura libresco del libertinismo si può fare qualche osservazione semplice e banale: la stragrande maggioranza delle opere moderne che entrano a far parte di quella che apologisti del XVII secolo come François Garasse chiamano la 'biblioteca dei libertini' figurano nell'*Index librorum prohibitorum* e gli autori sono stati spesso in conflitto, in vita o dopo la morte, attraverso le loro opere e i loro lettori, con il Sant'Uffizio: per citare solo qualche nome, si possono ricordare Giovanni Boccaccio, Pietro Pomponazzi e Girolamo Cardano, Pietro Aretino, Marcello Palingenio Stellato, Bernardino Telesio, Francesco Patrizi, François Rabelais, Jean Bodin, Pierre Charron, Giordano Bruno, Tommaso Campanella. Ma si potrebbero ancora includere tutte le novità filosofiche, oltre a una parte importante di quelle letterarie, del XVI e XVII secolo, fino ai secoli dei Lumi, tanto che è possibile sostenere che l'attività censoria e processuale dell'Inquisizione romana entri, di fatto, a far parte della costruzione della stessa cultura libertina. Per l'ambito italiano è necessario distinguere puntualmente l'operato della Congregazione dell'Indice da quello della Congregazione del Sant'Uffizio (vedi gli studi di Fragnese e Fragnito), ma va tuttavia rimarcato che, nel complesso, le procedure di censura ecclesiastica romana sono percepite dagli intellettuali interessati come dipendenti dagli 'inquisitori' e dall'Inquisizione, termini consacrati dall'uso. Ed è su questo punto che vorremmo insistere:

la cultura 'libertina' europea gioca un ruolo determinante, prima e dopo i libri scandalosi sull'Inquisizione (Charles Dellon, André Morellet, Philippus van Limborch, ecc.), nella formazione e nella divulgazione dell'immagine negativa dell'Inquisizione che finirà per imporsi in tutta l'Europa dell'epoca dei Lumi. È interessante osservare a questo proposito che i termini 'Inquisizione' e 'inquisitore' sono utilizzati, a partire dal XVI secolo, sia nel loro significato specifico sia in un senso generico per denunciare nei testi le istituzioni e gli uomini che perseguivano i filosofi. Citiamo la formula a effetto di Pomponazzi: «Philosophus ab inquisitoribus prosequitur» (*De fato, libero arbitrio et praedestinatione*). Giulio Cesare Vanini, all'inizio del secolo successivo, designa i giudici che condannarono Socrate come gli 'inquisitori' d'Atene (*De admirandis*, 1616), ma evoca anche l'istituzione contemporanea quando nell'*Amphitheatrum* (1615) scrive che molti credono nell'immortalità dell'anima solo perché «hanno paura dell'Inquisizione spagnola o italiana», o quando finge di rifiutare certe opinioni perché non piacciono «ai nostri inquisitori». Le opinioni su cui si accanisce tale 'Inquisizione' non meglio specificata sono tanto le questioni di fede quanto le idee scientifiche dissidenti. Basti citare come esempio i propositi dello spagnolo che appare nel *Etats et Empires de la lune* di Cyrano de Bergerac: «M'hanno voluto porre nel mio paese davanti all'Inquisizione perché in barba ai pedanti ostinati avevo sostenuto che c'era del vuoto nella natura, e che non conoscevo materia nel mondo che fosse più pesante l'una dell'altra». È, del resto, importante rilevare che i libertini, quando designano l'Inquisizione romana e quella spagnola come istituzioni tiranniche, non dicono niente di particolarmente scandaloso neppure per un pubblico cattolico. Il sintagma di 'paese d'Inquisizione' usato per designare in modo particolarmente critico l'Italia e la Spagna è infatti una delle cose più frequenti nei testi francesi dei cattolici gallicani (vedi ad esempio il *Dictionnaire universel* di Antoine Furetière), ben prima della famosa espressione di Voltaire («Pays d'inquisition, pays d'ignorance»). Il resoconto fatto da Adrien Baillet sulla questione di Galileo nella sua *Vie de Descartes* (1691) è a questo proposito particolarmente significativo, ad esempio quando parla del «giogo della paura che tiene gli italiani e gli altri popoli sottomessi all'Inquisizione nella riserva e nella costrizione nei confronti dei loro sentimenti»; ed è lo stesso autore a segnalare anche, a ragione, il discredito che la condanna inquisitoriale dello scienziato gettava sulla Chiesa, con grande gioia dei protestanti e, ovviamente, dei libertini.

Bisogna inoltre sottolineare la critica radicale dell'istituzione che scaturiva dalla 'eroicizzazione' di alcune vittime dell'inquisizione da parte degli stessi contemporanei (Galileo, Campanella). I lettori della *Poesie filosofiche* di Campanella nel 1622 non avrebbero potuto non notare il sonetto *Al carcere*: «Ch'altri l'appella antro di Polifemo,/ palazzo altri d'Atlante, e chi di Creta/ il laberinto, e chi l'Inferno estremo/ (ché qui non val favor, saper, né pietà),/ io ti so dir; del resto, tutto tremo,/ ch'è rocca sacra a tirannia segreta». L'allusione è trasparente, tanto è vero che la poesia reca come unico commento «è chiaro»: la cittadella consacrata alla tirannia segreta non può essere che la prigione del Sant'Uffizio a Roma, che Campanella conobbe a tre riprese prima della congiura di Calabria, e dove concluse la sua pena interminabile a forza di implorare il suo trasferimento da Napoli. Per i suoi nemici come pure per i suoi amici Campanella fu, prima ancora che un prigioniero degli spagnoli, il prigioniero dell'Inquisizione. Fu lì che i libertini francesi vennero a fargli visita: Gabriel Naudé, Jean-Jacques Bouchard e soprattutto Jacques Gaffarel che nel 1629 pubblicò la sorprendente relazione del colloquio, più tardi riusata da Cyrano de Bergerac in *Les États et empires de la Lune*. Dello stesso Naudé, il suo amico Guy Patin scriveva nel 1662 a Spon che quando egli risiedeva a Roma «aveva paura dell'Inquisizione e della sua tirannia, dalla quale pure, secondo quanto m'ha detto una volta, era stato minacciato». Le *Nauadeana*, frutto dei colloqui privati di Naudé con Patin, non mancano d'altronde di farsi beffe dell'Inquisizione, riportando ad esempio l'aneddoto riguardante Girolamo

Borri, obbligato a ritrattare per aver affermato che «supra octavam sphaeram nihil est», il quale avrebbe dichiarato: «Se vi è un'altra cosa, essa non può essere che un piatto di maccheroni per il Signor Inquisitore». Così i libertini mettono volentieri in scena la lotta ineguale fra il filosofo e l'inquisitore, essendo il primo costretto a ritrattare, o non disponendo per la difesa delle proprie posizioni che dell'abilità di un'argomentazione equivoca. Così François La Mothe Le Vayer ritorna a più riprese sul caso di Pomponazzi, che per «aver lasciato intendere [...] che non credeva nell'immortalità dell'anima si vide tra le mani rudi dell'Inquisizione». Il filosofo se ne tirò fuori abilmente affermando che se aveva parlato così era perché in realtà ne aveva dimostrato in modo apodittico l'immortalità e dunque non riteneva tale verità come una (semplice) credenza (*De la divinité e Soliloques sceptiques*).

In questa lotta mirante a screditare e a ridicolizzare l'Inquisizione, un ruolo particolare va riconosciuto ai libertini veneziani, e soprattutto a Ferrante Pallavicino, che pagò con la vita le sue audacie antiromane e le cui opere pamphlettistiche e licenziose vennero ovviamente proibite. Così nel *Corriere svaligiato* egli denuncia l'«impertinenza degli Inquisitori, li quali non più lasciano che scrivere, o che leggere a' letterati» (lettera 39), spingendosi fino ad accusarli di far proibire i libri per appropriarsi del loro contenuto e farli pubblicare a proprio nome. Il tono diventa ancora più violento nell'*Anima di Ferrante* (1643), pubblicato all'indomani della sua morte (e dovuto molto probabilmente alla penna di Gianfrancesco Loredano), in cui l'anima dichiara tra l'altro: «Per haver scritto con libertà ci hò lasciata la testa. Gl'Inquisitori al giorno d'hoggi fanno trè uffici, di Spia, di Bargello, e di Carnefice». Inoltre Henrico, il protagonista del dialogo, sviluppa anche un interessante discorso sugli effetti della censura inquisitoriale: «Alcuni libri si perderebbero nell'oblivione col nome degli stessi Autori, se da gli Indici de l'Inquisitione, non venissero resi immortali. Et io hò conosciuto degli Amici, che non facevano raccolta d'altri libri, che di quelli nominati sopra l'Indice» (si pensi anche a tale proposito all'aneddoto di Paolo Sarpi che avrebbe rimandato l'ambasciatore francese Philippe Canaye de Fresne, desideroso di farsi una biblioteca 'curiosa', alla lista dell'*Index librorum prohibitorum*). L'anima si preoccupa di aggiungere che questa follia censoria obbedisce anche ai più meschini interessi economici, essendo gli inquisitori accusati di rivendere clandestinamente i libri sequestrati: «Così fecero del Divortio, e del Corriere, che con putrida mercantia diedero infame guadagno a questi stessi, che dannavano, e vituperavano la compositione, e l'Autore». Nel supplemento all'opera, pubblicato a Ginevra nel 1675 (ne sarebbe autore Giovanni Girolamo Arcونات Lambertini) troviamo infine questa spaccata, carica tuttavia di significato: «Anima: [...] gardati solamente da gl'Inquisitori. Henrico: Se gl'Inquisitori mi faranno qualche cosa stamperò un libro contro loro. Anima: E se puoi ti scomunicano? Henrico: Io non le stimo le scomuniche; e puoi se mi scomuniceranno, io farò istanza che si metti alla berlina la scomunica, e così mi vendicarò».

Dal momento in cui fu possibile accordare più potere ai libri che alle scomuniche, il secolo della critica era nato e l'indebolimento dell'azione inquisitoriale era ormai ineluttabile.

(J.-P. CAVAILLÉ)

Vedi anche

Aretino, Pietro; Ateismo; Borri, Girolamo; Bruno, Giordano; Campanella, Tommaso; Cardano, Girolamo; Censura libraria; Cremonini, Cesare; Dassoucy, Charles; Dellon, Charles; Illuminismo; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Indici dei libri proibiti, Roma; Indici dei libri proibiti, Spagna; Inquisizione romana; Inquisizione spagnola; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Leti, Gregorio; Limborch, Philippus van; Machiavelli, Niccolò, e machiavellismo; Menocchio (Domenico Scandella detto); Morellet, André; Pallavicino, Ferrante; Pomponazzi, Pietro; Sarpi, Paolo; Vanini, Giulio Cesare; Venezia; Voltaire

Bibliografia

BARBIERATO 2006, FRAGNITO 1997, FRAJESE 2006, GINZBURG 1976, INFELISE 1999, PINTARD 1983, SPINI 1950

Licet ab initio - Il 21 luglio 1542 Paolo III Farnese emanò la costituzione *Licet ab initio*. Con la promulgazione del documento, il pontefice cedette alle pressioni di una parte della Curia romana, che seguiva con preoccupazione il diffondersi delle dottrine eterodosse nella Penisola italiana. Il provvedimento istituì allora una commissione di sei cardinali, denominati *Commissarios, et Inquisitores Generales* (BULLARIUM COCQUELINES 1733-1762: IV, 211-212). La nuova struttura era composta da Giampietro Carafa (poi Paolo IV), Juan Álvarez de Toledo, Pietro Paolo Parisio, Bartolomeo Guidiccioni, Dionisio Laurerio e Tommaso Badia.

L'emanazione del documento papale giunse a circa un anno dalla dieta di Ratisbona (Regensburg), in cui i tentativi di riconciliazione teologica fra cattolici e riformati, patrocinati dal cardinale Gasparo Contarini, si rivelarono fallimentari. La costituzione, inoltre, fu accompagnata da due iniziative del pontefice che, in qualche modo, portarono alla creazione del Sant'Uffizio romano. Il 14 luglio 1541, preoccupato dall'inaffidabilità delle preesistenti strutture inquisitoriali operanti nella Penisola, Paolo III aveva affidato ai cardinali Giampietro Carafa e Girolamo Aleandro «la cura universale della Inquisizione». Poco tempo dopo, allarmato dalla diffusione delle dottrine protestanti fra il clero regolare e dalla troppa libertà di predicazione, il pontefice, con il *motu proprio In apostolicis culminis* (14 gennaio 1542), avrebbe abolito tutti i privilegi e le esenzioni dei quali godevano gli Ordini religiosi nei confronti della giurisdizione inquisitoriale.

Queste decisioni furono prese nel momento in cui, a Roma, si facevano sempre più preoccupanti le voci riguardanti la diffusione dell'eresia a Modena, Lucca e Napoli. L'emanazione della *Licet ab initio* rappresentò, inoltre, il fallimento di quegli elementi moderati (gli 'spirituali'), presenti nel Sacro Collegio cardinalizio, che avevano auspicato il ritorno all'unità dei cristiani con metodi persuasivi e dialettici. Si affermò di conseguenza un modello intransigente, il cui maggiore esponente è da individuare nella figura del cardinale Carafa, convinto fautore di una lotta senza quartiere contro ogni forma di eresia e ispiratore della costituzione pontificia. Il documento, suddiviso in tredici brevi paragrafi, istituì dunque una commissione cardinalizia a cui fu affidato il compito di combattere l'eresia, riorganizzando i tribunali periferici dell'Inquisizione e coordinandone l'attività. La nuova struttura inquisitoriale doveva operare sotto il diretto controllo della Santa Sede. Vennero anche definite le materie di competenza e la giurisdizione territoriale del nuovo organismo: i cardinali potevano procedere contro ogni sorta di eretici o sospetti di eresia, nonché contro i loro seguaci, fautori o difensori; e fu loro concessa la facoltà di pronunciare la sentenza finale, anche nei casi in cui questa comportasse la condanna capitale. La commissione fu inoltre autorizzata ad invocare l'ausilio del braccio secolare ogni qualvolta se ne presentasse la necessità. I cardinali, nella loro attività di giudici, potevano avvalersi della collaborazione di un procuratore fiscale, di notai pubblici e di altri *officiales*, reperibili sia fra il clero secolare che fra i religiosi di qualunque Ordine; ed erano autorizzati, se necessario, a degradare o a dimettere qualsiasi chierico, sia regolare che secolare. Il documento concesse alla commissione il diritto di nominare inquisitori ovunque fosse opportuno. Infine conferì ai cardinali la giurisdizione d'appello sulle sentenze pronunciate dai tribunali periferici. La commissione in tal modo risultò competente a giudicare tutti i delitti contro la fede nel mondo cattolico: essa veniva istituita come un organo burocratico, un tribunale centrale e sovrastatale, in grado di colpire ai massimi livelli la gerarchia politica ed ecclesiastica italiana compromessa con l'eresia.

(G.L. D'ERRICO)

Vedi anche

Aleandro, Girolamo; Badia, Tommaso; Bolle e documenti papali; Congregazione del Sant'Uffizio; Contarini, Gasparo; Guidiccioni, Bartolomeo; Inquisizione romana; Lucca; Modena; Napoli; Paolo III, papa; Paolo IV, papa; Parisio, Pier Paolo; Valdesianesimo

Bibliografia

BORROMEO 2003(a), BRAMBILLA 2006, BULLARIUM COCQUELINES 1733-1762, DEL COL 2006, PROSPERI 1996, ROMEO 2002, SEIDEL MENCHI 2003, TEDESCHI 1991

Lima - L'Inquisizione di Lima, al pari di quella di Città del Messico, venne istituita nel 1569 come risultato della *Junta Magna* celebrata a Madrid nel 1568, alla quale parteciparono membri del Consiglio delle Indie e di altri consigli reali e nella quale vennero raggiunti diversi accordi concernenti il governo temporale e spirituale delle Indie. Uno di questi portò alla creazione dei due primi tribunali dell'Inquisizione in America. Tale iniziativa rispose in parte alla congiuntura internazionale dell'Impero di Filippo II, che si sentiva assediato da nemici esterni non cattolici, ma rispose anche alle reiterate richieste che dall'America giunsero alla metropoli e in cui si metteva in evidenza il degrado delle relazioni di coppia nelle colonie, la folta presenza di eretici stranieri, lo scarso controllo esercitato su di loro e il pericolo rappresentato per gli indigeni dal cattivo esempio fornito dalla popolazione di origine spagnola. La mancanza di tribunali tuttavia non significava che nelle Indie mancasse ogni controllo sull'ortodossia religiosa. Infatti l'opera di vigilanza ricadeva sui vescovi, in virtù delle loro facoltà ordinarie. Comunque sia, di fatto, l'attività che le diocesi svolgevano in questo campo era piuttosto limitata. La stessa *Junta Magna* si incaricò di fissare le norme che avrebbero regolato il funzionamento delle nuove istituzioni. Si decise così che gli indigeni sarebbero stati esclusi dalla giurisdizione dei tribunali in virtù della loro condizione di neofiti. Il controllo della loro ortodossia religiosa venne lasciato ai vescovi, i quali avrebbero anche potuto sottoporre gli *indios* a processo per motivi di fede, ma con un trattamento meno severo rispetto a quello inquisitoriale. Vari membri della *Junta* (presidente era l'inquisitore generale Diego de Espinosa) conoscevano molto bene le vicende dell'Inquisizione nella Penisola e pertanto erano al corrente dei suoi problemi di funzionamento. Per evitare che in America si riproducessero alcuni dei difetti e delle difficoltà generatisi in Spagna vennero meglio precisate le esenzioni dei funzionari e per il finanziamento venne assegnato un compenso fisso a carico del Fisco regio. Inoltre coscienti dei problemi che avrebbero potuto prodursi nella trasmissione delle cause in ragione della lontananza dalla metropoli, ai tribunali dell'America latina venne concessa un'autonomia dalla *Suprema* in materie procedurali maggiore rispetto a quella di cui godevano gli uffici peninsulari. Tutte queste regole vennero fissate in specifiche leggi e istruzioni fatte arrivare ai distretti dell'Inquisizione americana insieme con i primi giudici.

In virtù di tali norme e delle caratteristiche dell'ambiente americano il tribunale di Lima presenta una serie di peculiarità che lo differenziano sensibilmente rispetto ai tribunali metropolitani. Le differenze erano presenti soprattutto in materia finanziaria, negli aspetti procedurali e nell'attività e tipologia dei delitti perseguiti. Dal punto di vista dell'organigramma, invece, fu mantenuto lo stesso schema dei distretti della Penisola. Erano dunque presenti due inquisitori e un *fiscal*, che corrispondevano alle massime autorità giudiziarie e di governo. Tra i 36 inquisitori che si avvicendarono nell'Inquisizione di Lima solo sette furono creoli, segno evidente della sfiducia che le autorità metropolitane nutrivano nei confronti dei nati in America. I giudici furono tutti esperti di diritto canonico, alcuni con importanti trascorsi accademici in università spagnole di prestigio. Tra quanti provennero dalla Penisola non mancò chi poteva vantare una precedente e lunga

permanenza in America come tappa di studio e di carriera. Oltre al personale che reggeva il tribunale c'erano gli ufficiali o funzionari remunerati, tra i quali spiccavano i segretari, il *receptor* (esattore), il *contador* (contabile), i medici e altri impiegati minori. A questi si aggiungeva il personale non salariato: gli avvocati dei processati, i consultori, i qualificatori, i commissari e i familiari, questi ultimi in numero abbastanza limitato per espressa disposizione regia al fine di evitare i problemi che l'eccesso di nomine aveva prodotto in Spagna. La nomina dei commissari non fu impresa facile per il tribunale, al punto che a causa della mancanza di laici in molti luoghi si dovette ricorrere, contro le disposizioni regie, a religiosi e parroci. Il tribunale non fu molto rigoroso nella selezione del personale, soprattutto per ciò che concerne la presentazione delle genealogie che attestassero la *limpieza de sangre*. D'altra parte i limiti numerici imposti per i familiari e i commissari, insieme con le dimensioni del distretto (fino al 1610 l'ufficio si estendeva dall'istmo di Panama fino al Río de la Plata e al Sud del Cile, e dopo questa data dalla diocesi di Quito fino al Sud), influirono in maniera determinante sul fatto che il tribunale potesse dirigere la sua azione soprattutto sul mondo urbano, mentre le zone rurali rimasero praticamente al margine, al pari di estese zone geografiche alla periferia dei vicereami di Lima e di Buenos Aires. È in materia finanziaria che si evidenzia una delle differenze più significative del tribunale di Lima rispetto a quelli della Penisola. Abbiamo già ricordato che agli esordi dell'attività del tribunale (1570) esso poté godere di una sovvenzione reale, concepita come transitoria, al fine di finanziare le spese fisse essenziali per il suo funzionamento (comprensivi i costi per gli inquisitori, il *fiscal* e il segretario). Tale sussidio ammontava a 10.000 *pesos ensayados*. Ciò servì a garantire l'impianto dell'istituzione e a evitare quello che era accaduto al tribunale di Galizia, che a un certo punto vide la sua sopravvivenza compromessa dal fatto di avere puntato sull'autofinanziamento. I pagamenti al resto dei funzionari e le spese variabili avrebbero dovuto essere coperte con i fondi generati dai ricavi delle confische dei beni imposte ai condannati. Questa formula, anche se permise al tribunale di sopravvivere, ne limitò lo sviluppo, visto che non si disponeva di risorse utili per incrementare il numero dei funzionari, e costrinse gli inquisitori alla dipendenza dai funzionari delle finanze regie, che i giudici della fede ritenevano umiliante. La grande aspirazione del tribunale era l'autonomia finanziaria, raggiunta solo nel momento in cui l'ufficio ottenne l'autorizzazione a sopprimere un canonicato in ciascuna cattedrale del distretto in favore dell'Inquisizione (1630) e quando incrementò in modo sostanziale le confische comminate ai giudaizzanti, quasi tutti mercanti di origine portoghese. A quelli puniti in un grande autodafé del 1639 vennero confiscati 400.000 *pesos* del valore di 8 reali. Queste somme vennero per la maggior parte investite in censi, con cui il tribunale riuscì a disporre di un capitale che gli procurava delle entrate annuali medie di 20.000 *pesos*. Fu questa l'epoca di maggiore prosperità, visto che l'ufficio poté finalmente contare su risorse per incrementare la sua presenza e versare alla *Suprema* 6.000 *pesos ensayados*. La potenza economica di questi anni significò grande prestigio e autorevolezza istituzionale, che si mantennero intatti finché le casse inquisitoriali non iniziarono ad avere problemi. Infatti agli inizi del XVIII secolo, quando gli investimenti si deteriorarono, le rendite decaddero e le autorità borboniche parvero mostrare di garantire una minore protezione, la vitalità e il prestigio del tribunale ne risentirono ed ebbe inizio un processo inarrestabile di decadenza.

Per ciò che concerne il procedimento inquisitorio il tribunale godette di una autonomia superiore rispetto a quelli della Penisola. Ciò si evince dalle sentenze, che gli inquisitori di Lima non erano tenuti a inviare al Consiglio della *Suprema* per l'esame, a meno che non si trattasse di sentenze di rilascio al braccio secolare. Anche gli appelli potevano essere trattati nello stesso tribunale come secondo grado di giudizio senza essere trasmessi in Spagna. Il tribunale fu autorizzato a procedere autonomamente anche in materia

di censura e di proibizione dei libri e a non effettuare la visita del distretto. Quanto alla sua attività repressiva, le cifre sono sostanzialmente inferiori rispetto a quelle dei tribunali spagnoli. Fino alla sua abolizione del 1820, vennero condannate circa 1.700 persone, delle quali circa cinquanta risultano rilasciate al braccio secolare: non più di trenta vennero arse vive sul rogo, mentre il resto lo fu in effigie. L'attività presenta diverse fasi; in un primo periodo, che si estende fino agli inizi del XVII secolo, si concentra il 45% dei processi; il secondo si protrae fino alla metà del XVIII secolo, e vi si contano in media cinque processi all'anno; la terza e ultima fase copre il resto del XVIII secolo fino all'abolizione: il numero dei processi conosce allora una drastica diminuzione, al punto che in media non si emise più di una sentenza all'anno. Un'analisi dei delitti perseguiti mostra che l'attenzione del tribunale si concentrò soprattutto sulle proposizioni ereticali (24%), sulla bigamia (17,5%), sugli ebrei (14,7%) e sulla magia (13,35%). Ciò indica che l'attività repressiva riguardò un numero relativamente basso di eretici propriamente detti, perché, eccetto i giudaizzanti, i 'luterani' stranieri e alcuni *alumbrados*, gli altri imputati furono sospettati di eresia per proposizioni dubbie, bestemmie, opinioni scandalose, scarso rispetto dei sacramenti della penitenza e del matrimonio, e per pratiche magiche. Solo occasionalmente gli inquisitori facevano mostra del loro potere e della loro presenza; ma le ondate repressive, attraverso il terrore, ricordavano alla popolazione che doveva comportarsi secondo gli insegnamenti impartiti dalla Chiesa. L'archivio dell'Inquisizione di Lima è perduto. Oltre ai documenti del tribunale inviati alla *Suprema* e conservati nelle serie del Sant'Uffizio depositate all'AHN di Madrid, restano solo alcune carte contabili e cause civili conservate nel fondo *Inquisición* dell'Archivo Histórico de Santiago de Chile e a Lima.

(R. MILLAR CARVACHO)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: America Latina; Bigamia e poligamia, Spagna; Cartagena de Indias; Confisca dei beni; Espinosa, Diego de; Familiari, Spagna; *Indios*; Messico; Struttura economica: Inquisizione spagnola; *Suprema*

Bibliografia

CASTAÑEDA DELGADO-HERNÁNDEZ APARIZIO 1989-1995, GUIBOVICH PÉREZ 2003, MEDINA 1887, MEDINA 1890, MEDINA 1899(a), MILLAR CARVACHO 1998, MILLAR CARVACHO 1998(a), MILLAR CARVACHO 2000, MILLAR CARVACHO 2004, PÉREZ VILLANUEVA-ESCANDELL BONET 1984-2000, WACHTEL 2001

Limbo - Di fronte alla varietà delle posizioni coesistenti all'interno della Chiesa romana riguardo al destino dei morti innocenti non battezzati non è rintracciabile un orientamento univoco da parte del Sant'Uffizio. A differenza di altre materie concernenti l'aldilà – come la questione della dilazione della visione beatifica, o l'esistenza del purgatorio – non vi fu mai una precisa definizione dogmatica riguardo al destino dei morti senza alcuna colpa propria ma gravati del peccato originale, molti dei quali bambini appena nati o feti abortivi. Nessun papa, è stato scritto, osò decidere in materia, e le posizioni all'interno della Chiesa restarono varie, se non contraddittorie (COULTON 1922: 2). Da alcuni dei pronunciamenti di Agostino contro Pelagio e i pelagiani derivava la condanna dei bambini gravati dal peccato originale alle fiamme infernali. Una lettera del 1201 di Innocenzo III, inserita nel 1234 nelle *Decretales* di Gregorio IX (*De baptismo et eius effectu*, in CIC), sancì la definitiva distinzione tra peccato attuale e originale: a quest'ultimo doveva corrispondere solo la carenza della visione di Dio dopo la morte (*poena damni*). In quell'arco di tempo la riorganizzazione della geografia oltramondana, elaborata dalla scolastica tra XII e XIII secolo, condusse alla definizione di un limbo, quieto e senza fiamme, ma pur sempre collocato ai bordi dell'inferno (*limbus in-*

femi). Ma altre voci continuarono a insistere sull'affidamento alla misericordia di Dio, talvolta associato alla fiducia in un 'battesimo del desiderio', operato dalla fede dei genitori con l'invocazione della Trinità, laddove non fosse possibile il battesimo per acqua (fu la formulazione del domenicano Tommaso de Vio nel commento, redatto nel 1520 ed edito nel 1523, alla terza parte della *Summa theologiae* di Tommaso, artt. 1, 2, 11, della q. 68, *De suscipientibus baptismum*). Ancora sulla base di Tommaso e soprattutto a partire dalla metà del Quattrocento, altri precizarono una tesi dilatoria secondo la quale a una prima detenzione delle anime dei bambini non battezzati sarebbe seguita, dopo il giudizio universale, non la salvezza (idea che si trova come eretica nei registri di Jacques Fournier, DUVERNOY 1965-1972), ma una piena beatitudine naturale.

Gli scarni pronunciamenti conciliari che la storia dottrinale può elencare in questo campo, pur restando ambigui, andarono per la maggior parte nella direzione, aperta da Agostino, di una qualche condanna all'inferno. Il Concilio di Firenze, riprendendo un testo del II Concilio di Lione (1274), si pronunciò nel 1439 per l'immediata discesa all'inferno delle anime dei morti nel peccato attuale o nel solo peccato originale, «poenis tamen disparibus puniendas». Grazie a questo, nel 1534, Paolo III, dopo avere consultato il maestro del Sacro Palazzo Tommaso Badia, poté dichiarare cattoliche diverse proposizioni predicate ad Asti da Agostino Mainardi (che più tardi non riuscì a sfuggire altrettanto facilmente alle accuse di luteranesimo), tra le quali la tesi della condanna dei bambini alle fiamme. Lo stesso accadde ad Agostino Museo, assolto nel 1538 da procedimenti intentatigli a Siena e a Vicenza in seguito alla predicazione di tesi simili (BERTI 1760: I, 165, VII, 36). Le *poenae dispaes* tuttavia non erano state definite e nemmeno il Concilio di Trento ritenne necessario pronunciarsi sull'argomento (ma il *Catechismus romanus* per i parroci precisò che i genitori, cristiani o non cristiani, che avessero lasciato morire i figli senza il sacramento, li avrebbero condannati «a una sempiterna miseria, et morte», *CATECHISMUS ROMANUS* 1989: 182). D'altra parte, a Trento, non si prese neanche posizione riguardo alla proposta che era stata formulata da De Vio relativa all'efficacia di un battesimo *in voto parentum* – proposta che tuttavia fu censurata nell'*editio plana* delle opere di san Tommaso con il commento di De Vio, promossa da Pio V ed edita a cura del cardinale Vincenzo Giustiniani e del maestro del Sacro Palazzo Tomás Manrique tra il 1570 e il 1571.

Nella pastorale e nella predicazione si continuò a parlare di un luogo intermedio e naturale, ma nella sua forma più estrema l'immagine di un limbo che correva il rischio di avere qualcosa in comune con una specie di paradiso terrestre fu in diversi momenti e luoghi condannata o censurata (cfr. i processi a Francisco Catón de Hermosa, *familiar* del Sant'Uffizio spagnolo, e a una levatrice di Ciudad Real denunciati, rispettivamente nel 1589 e nel 1608, al tribunale inquisitoriale di Toledo, in SERRA 2005: 369, n. 529, 564, n. 1.153; e le censure di eminenti teologi, ROBERTO BELLARMINO 1721: IV, 180-187). Il silenzio calato sulla possibilità del battesimo *in voto parentum* non impedì tuttavia la sopravvivenza del tema che, quando ormai la discussione sull'animazione dei feti e del battesimo si era molto sviluppata allargandosi all'ambito medico, fu riproposto con qualche restrizione dal chierico regolare veneziano Ignazio Ludovico Bianchi (1704-1770), in un'operetta nel cui frontespizio campeggiava il passo di Mc 10, 13, «sinite parvulos venire ad me; talium est enim Regnum Coelorum» (BIANCHI 1768).

Mentre il problema del limbo e del destino dei bambini non battezzati restava un campo aperto alle ipotesi, la sempre maggiore enfasi sulla necessità del sacramento per la salvezza e il sicuro orientamento espresso nei decreti sulla giustificazione e sul battesimo dal Concilio di Trento verso l'obbligatorio passaggio «per baptismi ianuam» fecero sì che di fronte all'incertezza sul futuro dei bambini non battezzati crescesse, tra la fine del Cinquecento e il Settecento, il ricorso a pratiche miracolose. Queste emergono

dai documenti inquisitoriali relativi al successo dei santuari dove veniva praticato il miracolo della resurrezione dei bambini al solo fine del battesimo (GÉLIS 2006; PROSPERI 2006). Ma anche in questo caso, mentre si cercò di smantellare caso per caso l'ipertrofia del ricorso al miracolo, non si giunse a una svolta dottrinale decisiva. Allo stesso tempo, la questione del destino dei bambini non battezzati si trasformò per i teologi cattolici in un tema sempre più astratto – caso estremo da sostenere per vincere la battaglia intorno all'eredità di Agostino. Il tema divenne quasi un corollario della controversia sulla grazia, nello scontro dottrinale tra giansenisti, agostiniani e gesuiti (DYER 1964). In gran parte, i procedimenti di cui è rimasta traccia nell'ACDF si trovano nelle serie tematiche *Dubia de sacramentis* e *Dubia varia*, e nella più antica serie delle *Censurae librorum*. Insieme ai dubbi relativi all'amministrazione del battesimo, alla natura del peccato originale, alla resurrezione, alla salvezza dei turchi, degli ebrei e degli eretici, si trovano anche alcuni casi che riguardano la natura dell'inferno, il tema dei ricettacoli e della discesa di Cristo agli inferi e il problema della salvezza dei bambini. In alcuni casi, i partiti in campo tentarono di usare il tribunale romano per far prevalere la propria opinione su quella avversa (cfr. ACDF, S. O., CL 1686-1687, fasc. 12, fasc. di cc. n. nn.; St. St., G3-i, ff. 420-429). Ma, di fatto, i detentori dell'autorità in materia dottrinale non decisero mai nettamente né per una parte, né per l'altra; e qualche volta chi si rivolse direttamente alla Congregazione romana per avere lumi sulla questione, come fece un certo dottor Alessandro Canesio da Napoli, non ricevette alcuna risposta (ACDF, *Dubia Varia* 2, 1669-1707, n. 34, ff. 589-598). Riguardo al destino degli innocenti non battezzati, tema che implicava una difficile conciliazione tra la misericordia e la giustizia divine, l'assenza di una soluzione dottrinale si tradusse, insomma, nella mancanza di una strategia unica da parte del Sant'Uffizio e in un'azione diversa caso per caso, generalmente orientata a difendere il sicuro effetto del sacramento del battesimo (il sacerdote piacentino Luca Grillenzoni, accusato di aver predicato la necessaria purgazione dei bambini, anche se morti dopo il battesimo, fu sottoposto alla corda e condannato previa abiura a tre anni di carcere e alla sospensione *a divinis*, se non avesse ritrattato in breve tempo la sua posizione, ACDF, S. O., St. St., O1-e, n. 3) e a censurare le posizioni teologiche non convenzionali rispetto ai ricettacoli delle anime, alla natura e alle conseguenze del peccato originale.

Tuttavia, il primo pronunciamento papale, dopo la Decretale di Innocenzo III, dedicato al tema andò nella direzione di salvaguardare l'ambigua proposta del limbo: la bolla *Auctorem fidei* promulgata da Pio VI il 31 agosto del 1794, condannando alcune delle conclusioni del Concilio giansenista di Pistoia, definì «falsa, temeraria, in scholas catholicas iniuriosa» (ma non eretica) la dottrina «che rigetta come una favola pelagiana quel luogo degli inferi (che i fedeli chiamano indistintamente con il nome di limbo dei bambini) nel quale le anime di coloro che muoiono con la sola colpa originale sono puniti con la pena del danno senza la pena del fuoco» (in STELLA 1995: 625). Il canone non affermò l'esistenza del limbo, ma vietò di sostenere che il luogo descritto dalla tradizione fosse proprio lo stesso di cui «favoleggiano i pelagiani». Un recente documento vaticano, elaborato dalla Commissione Teologica Internazionale, torna sulla questione proponendo di abbandonare «l'ipotesi teologica» del limbo. Alla luce di una «maggiore speranza teologica», il documento sviluppa alcuni degli argomenti classici favorevoli alla salvezza, in particolare la distinzione tomistica – censurata in passato nella formulazione datane dal cardinale Gaetano – tra battesimo *in re* e battesimo *in voto*, la cui «presunta impossibilità» nel caso dei bambini è considerata «un elemento chiave dell'intera questione» (COMMISSIONE TEOLÓGICA 2007, punti 66 e 83 e nn. 115 e 94). Inoltre, riaffiora la solidarietà, sotto la specie del martirio, tra i santi Innocenti e i feti nel grembo materno la cui vita sarebbe oggi «spesso messa in pericolo dalla paura e dall'egoismo altrui». L'«ipotesi teologica» del limbo come «un destino intermedio e naturale, guadagnatoci

dalla grazia di Cristo» (secondo la definizione di *gratia sanans* data dagli scolastici a partire da Francisco Suárez) viene fatta cadere come «problematica» e «superata alla luce di una maggiore speranza teologica»; una ragione decisiva per questo superamento è che, «nonostante sia concepibile un ordine, puramente naturale, di fatto nessuna esistenza umana viene mai vissuta in un tale ordine. L'ordine attuale è soprannaturale; dal primissimo momento in cui ha inizio ogni vita umana ci vengono aperti canali di grazia», e «in un tale ordine sono due gli esiti possibili di un'esistenza umana: o la visione di Dio o l'inferno» (COMMISSIONE TEOLOGICA 2007, punto 95).

(C. FRANCESCHINI)

Vedi anche

Aborto; Badia, Tommaso; Battesimo; Concilio di Trento; De Vio, Tommaso; Giansenismo; Inferno; Innocenzo III, papa; Mainardi, Agostino; Miracolo; Psicopannichia; Purgatorio; Roberto Bellarmino, santo

Bibliografia

BERTI 1760, BIANCHI 1768, *CATECHISMUS ROMANUS* 1989, CIC, COMMISSIONE TEOLOGICA 2007, COULTON 1922, DUVERNOY 1965-1972, DYER 1964, FRANCESCHINI 2008, GÉLIS 2006, PROSPERI 2006, ROBERTO BELLARMINO 1721, SERRA 2006, STELLA 1995, WEBERBERGER 1968

Limborch, Philippus van - Nipote del teologo rimostrante Simon Episcopius, Philippus van Limborch (1633-1712) studiò ad Amsterdam sotto la guida di Gerard J. Vossius, Gaspar Barlaeus, Arnold Senguerd ed Etienne de Courcelles. Proseguì successivamente gli studi a Utrecht. Nel 1657 fu pastore a Gouda e, a partire dal 1668, fu chiamato a esercitare il ministero nella chiesa dei rimostranti di Amsterdam. L'anno dopo succedette ad Arnold Poelenburg (1628-1666) sulla cattedra di Teologia del Seminario dei rimostranti della stessa città dove insegnò fino alla morte. Fu il maggiore rappresentante della setta rimostrante nella seconda metà del Seicento. La sua amicizia con Jean Le Clerc (1657-1736) e il sodalizio intellettuale con John Locke (1632-1704) lo posero al centro del fermento culturale dell'Olanda nell'epoca postspinoziana. La sua ingente corrispondenza con filosofi, eruditi, teologi e uomini politici olandesi ed europei ne costituisce un'importante testimonianza.

A partire dagli anni Sessanta del Seicento, nel corso della sua attività di teologo e affermato uomo di lettere, Limborch pubblicò numerose opere. Tra gli scritti più significativi si contano la pubblicazione delle *Epistolae theologicae* (1660), ossia la raccolta di lettere dei principali esponenti del pensiero arminiano; la pubblicazione di una scelta di corrispondenze degli ambasciatori inglesi presenti al Sinodo di Dordrecht (1618) e di una breve storia della controversia tra arminiani e gomaristi sulla predestinazione sviluppata in Olanda nei primi decenni del Seicento. Nel corso degli anni Settanta Limborch curò anche l'edizione delle opere teologiche e dei sermoni di Simon Episcopius (1585-1643) e di Etienne de Courcelles (1586-1659). A queste opere si devono aggiungere la redazione di commenti neotestamentari, di testi di storia e di apologetica religiosa. Limborch si assunse l'impegno di esporre in forma chiara e sistematica la dottrina rimostrante; si ripropose di difenderla dopo la condanna sinodale, gli anni d'ostilità e d'esilio dei suoi principali esponenti, e si adoperò per diffonderla fra un maggior numero di credenti nei Paesi Bassi e in Europa. Fin dalle prime opere e lungo l'arco della sua produzione esegetica e polemica, Limborch scrisse in difesa della reciproca tolleranza tra cristiani dissenzienti, purché non fossero sovvertiti i fondamenti della religione cristiana. Nelle opere polemiche in risposta a Jacob Scheperus (1661) e a Johannes Bredenburg (1686) Limborch sostenne la non contraddittorietà tra fede e ragione nell'ambito di una con-

cezione razionale della religione fondata sugli esiti del cartesianesimo e sensibile alle novità della filosofia lockiana. Per Limborch anche eventi straordinari, quali i miracoli, sono da ritenere *al di sopra della ragione* e non *contro la ragione*. Tali riflessioni filosofiche e teologiche gli valsero l'accusa di spinozismo. Altri elementi che caratterizzarono la sua riflessione teologica e la sua interpretazione dell'arminianesimo furono l'accentuazione dell'impegno etico dell'uomo, la difesa della sua libertà di scelta, la critica all'innatismo, il privilegiare una visione volontaristica della religione dove le capacità intellettuali dell'uomo contribuiscono insieme con la fede a raggiungere la salvezza. Del credo rimostrante Limborch fornì, nella sua opera principale, la *Theologia Christiana* (1686), una sistematica compilazione in forma di manuale accessibile a tutti i credenti. Gli aspetti peculiari dell'interpretazione teologica rimostrante, insieme all'esperienza dell'ostilità politica subita dagli arminiani nel corso dei Seicento, favorirono nel pensiero di Limborch l'attenzione per alcuni aspetti del dissenso religioso che aveva trovato rifugio nei Paesi Bassi: dagli esuli sociniani agli ugonotti, e verso le aree del dissenso interne alla società olandese, quali i collegianti, i quaccheri e gli ebrei. L'impegno di Limborch in favore della tolleranza dei dissidenti attraversò anche le pagine dell'*Historia Inquisitionis* (1692), la sua importante e rinomata opera storico-esegetica, e costituì un aspetto rilevante nell'intero arco della sua attività intellettuale.

Il testo nasceva dal fatto che aveva colpito l'attenzione di Locke il raro codice *Sententiarum inquisitionis Tholosanae*. Fu il filosofo a convincere il ricco mercante di Rotterdam Benjamin Furly ad acquistarlo, e Limborch a curarne l'edizione. Il teologo stava in quei mesi pubblicando il *De veritate religionis Christianae amica collatio cum erudito Iudaeo* (1687), cioè il dialogo con il marrano Isaac Orobio de Castro, che aveva dovuto subire interrogatori e torture dall'Inquisizione di Siviglia. La fatica di editare il codice si integrò con la stesura di quell'opera. Limborch ritenne necessario contestualizzare l'elenco di relazioni, di interrogatori, di sentenze e di esecuzioni di personaggi politici e di gente comune di Toulouse caduta nelle maglie dell'Inquisizione perché accusati di professare l'eresia albigese (nome dato all'eresia catara nella regione tolosana) o di essere valdesi o *beguins* (una delle denominazioni dei francescani spirituali). Premise così una breve storia dell'Inquisizione medioevale francese, spagnola, italiana e centro europea, completata da una puntuale descrizione del ruolo dei vicari, dei notai, dei giudici inquisitori, ecc., dei loro rapporti con il potere politico, con ciascuna Chiesa nazionale e con Roma e del funzionamento dell'apparato del tribunale. Riservò inoltre ampio spazio all'analisi delle leggi del diritto canonico su cui il Sant'Uffizio si basava e che sancivano i generi e la gravità dei crimini imputati agli eretici. Quest'ampia e dettagliata introduzione che occupa la metà del ponderoso volume dell'*Historia inquisitionis* si conclude con la descrizione dei metodi e delle procedure usate per giudicare e per condannare gli eretici. Limborch lasciò all'apografo tolosano il compito di illustrare le condanne, direttamente e in tutta la loro incisività, e di descrivere le esecuzioni. Dopo l'esame dei vari crimini ereticali, dalle forme scismatiche al giudaismo, alla stregoneria, alla poligamia, alla blasfemia, ai libri proibiti, egli passò alla descrizione delle formule procedurali e dei metodi utilizzati dagli inquisitori, analizzando le varie fasi del processo: l'accusa, la denuncia, l'esame dei testi, l'esame dei prigionieri e dei relapsi, la difesa, il ruolo degli avvocati, l'appello, la sentenza, e i diversi esiti del processo: dall'assoluzione, all'abiura, alla tortura, all'*auto da fé*, alla morte, per concludere con un breve capitolo dedicato agli abusi e alle ingiustizie dell'Inquisizione. Avendo scelto di scendere in campo nel modo più efficace e senza lasciare spazio a facili polemiche o a rikusazioni, Limborch volle usare come fonti storiche e storiografiche quasi esclusivamente autori cattolici, analisti ecclesiastici, storici della Chiesa, manuali di famosi inquisitori, fornendo in apertura del volume la bibliografia delle opere usate: da Bernardo Rategno a Diego de Simancas, da Zanchino

Ugolini a Juan de Rojas, da Nicolau Eymerich a Francisco Peña, da Luis de Páramo ad António Sousa, da Gui Foucois (Clemente IV) a Cesare Carena, fino a Paolo Sarpi e alla contemporanea operetta di Charles Dellon, *Relation de l'Inquisition de Goa* (1687). Unica eccezione, l'opera d'ispirazione riformata dell'autore pseudonimo Reginaldo González de Montes (Montano). Dall'opera di Dellon, in particolare, oltre che per le notizie storiche, Limborch prese ispirazione per le incisioni che arricchiscono il volume e che ritraggono gli eretici, l'auto da fé e la processione dei condannati. Attraverso queste rappresentazioni Limborch accentuò l'aspetto pubblico del cerimoniale più di quanto avesse fatto Dellon. Un elemento non secondario dell'*Historia Inquisitionis* è poi che essa coniugava l'attenzione per la storiografia sacra antica e recente con il rigore filologico proprio dello studioso moderno e dello storico.

Limborch si ripromise di completare l'analisi che da differenti prospettive aveva già affrontato dell'indissolubile binomio eresia-tolleranza. Ricollegandosi alle idee esposte nei capitoli finali della *Theologia Christiana* e nell'*Historia inquisitionis* egli completò la trilogia fornendo un repertorio delle opinioni dei commentatori ecclesiastici, dei teologi, degli autori che si erano cimentati con tale questione. L'*Historia inquisitionis*, tuttavia, non ha solo un posto di rilievo nella biografia intellettuale di Limborch ma fu concepita come uno strumento incisivo per intervenire nel dibattito politico-religioso che coinvolgeva in quegli stessi anni Locke, numerosi esiliati inglesi e francesi, gli ugonotti e i protestanti liberali, i latitudinari, i dissidenti rimasti in patria. Sebbene fosse stata messa all'Indice con un decreto del Sant'Uffizio nel maggio del 1694, l'opera circolò ampiamente in Europa e in Italia e costituì un punto di riferimento per la documentazione sulla storia dell'Inquisizione e nel dibattito sulla tolleranza che attraversò il XVII e XVIII secolo.

(L. SIMONUTTI)

Vedi anche

Carena, Cesare; Clemente IV, papa; Dellon, Charles; Eymerich, Nicolau; González de Montes, Reginaldo; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Libertinismo; Locke, John; Páramo, Luis de; Peña, Francisco; Rategno, Bernardo; Rojas, Juan de; Sarpi, Paolo; Simancas, Diego de; Sousa, António de; Tolleranza, dibattito sulla; Toulouse; Zanchino Ugolini

Bibliografia

BARNOUW 1963, LIMBORCH 1692, NICKSON 1972, PROSPERI 2003(g), SIMONUTTI 1984, SIMONUTTI 1999, VAN DER HOEVEN 1843, VEKENE 1982-1992

Limpeza de sangue, Portogallo - «Poiché la maggiore e principale carica della giustizia dei nostri regni e domini è la reggenza del tribunale della *Casa da Suplicação* [...] il suo rettore sia sempre scelto per questo ufficio in ragione delle riconosciute e assai virtuose qualità della sua persona; perciò deve essere uomo nobile (*fidalgão*) dal sangue puro» (*Ordenações Manuelinas*, liv. I, tit. I, *Proémio*). Questa legge regia, consacrata nelle Ordinazioni del re Emanuele sin dall'edizione del 1514 fu, a quanto sembra, la prima disposizione pubblica in Portogallo sulla questione della *limpeza de sangue*, con riferimento all'esercizio di uffici e alla concessione di cariche. La norma che prevedeva restrizioni in merito alle qualità della persona potrebbe riferirsi al sangue cosiddetto 'meccanico', ossia plebeo, piuttosto che a un'eventuale origine ebraica, musulmana, o di altro tipo. Non è infatti possibile stabilire con precisione il momento esatto a partire dal quale in Portogallo si adottarono provvedimenti per imporre un'esclusione basata sul principio della purezza di sangue. Il problema si pose relativamente tardi nella società portoghese, interessando ampi settori, in diverse aree, nel corso di tre secoli (in particolare tra la seconda metà del Cinquecento e la prima metà del Settecento).

Gli statuti di purezza rimasero in vigore ufficialmente fino alla promulgazione del decreto regio del 25 maggio 1773. Sul piano formale, però, la disposizione inserita nelle Ordinazioni del 1514 fu ripresa nella legislazione del regno soltanto alcuni decenni più tardi. In ogni caso, mantenne carattere avulso. L'esclusione sulla base della *limpeza*, infatti, non divenne mai una legge di carattere generale.

Gli statuti adottati in Portogallo sul modello delle norme esistenti in Castiglia, di cui, sotto certi aspetti, furono un calco, erano uno strumento giuridico approvato da singole istituzioni, talora con il relativo beneplacito regio, o sanzionate dalla Sede Apostolica. Problema di ordine ideologico e confessionale (non tanto di purezza razziale, come sostengono alcuni autori), le prime attestazioni degli statuti di *limpeza* si incontrano in disposizioni particolari di Ordini religiosi e confraternite, che in seguito si estesero dalla sfera ecclesiastica ai collegi universitari. Gli statuti miravano all'interdizione dalle cariche pubbliche di nuovi cristiani, musulmani (1514), neri, mulatti (1603) e loro discendenti. Allo stesso modo furono in seguito discriminati i gitani (1613-1614) e le popolazioni delle colonie extraeuropee.

Al principio le misure restrittive, mal recepite e puntualmente contestate dagli esclusi, non ebbero un impatto determinante nella società, forse perché limitate soltanto ad alcuni ambiti. Resta il fatto che la loro applicazione impediva la fruizione di benefici e rendite ecclesiastiche, lo svolgimento di determinate funzioni all'interno dell'università e il godimento dei privilegi propri di Ordini monastici e confraternite. Si tratta di una legislazione dispersa tra varie istituzioni. Non è quindi possibile parlare di un unico statuto di *limpeza de sangue*, bensì di una varietà di prescrizioni, la cui incidenza mutò a seconda della visibilità e della sfera di influenza di ciascuna delle istituzioni che le adottò.

In Portogallo, dunque, entrarono in vigore statuti diversi per ogni categoria. Un loro primo elenco comprende gli Ordini militari (Cristo, Avis, Santiago), gli Ordini religiosi (francescani, geronimiani, domenicani, gesuiti), i collegi maggiori (São Tomás, S. Pedro, São Paulo, dos Martires), i rettori e i vicerettori dell'Università di Coimbra (1591), i capitoli delle cattedrali (Lisbona, Coimbra, Évora, Lamego, Braga, Faro, ecc.) e delle collegiate (Ourém, Guimarães), i tribunali e le magistrature (Inquisizione, *Mesa da Consciência e Ordens, Desembargo do Paço*), le confraternite (Misericordie, São Pedro Mártir, ecc.). Le proibizioni per i sudditi nuovi cristiani riguardarono inoltre alcune professioni (farmacisti, medici, ecc.) e gli uffici e le cariche municipali (1611, 1618, 1671): in particolare, gli scrivani giudiziari (1604), gli esattori delle imposte (1607), i giudici e i procuratori (1611, 1617, 1653), i consiglieri delle camere municipali (1611, 1671), gli addetti alla verifica dei pesi e delle misure (1618, 1653), i giudici delle confische (1620), i funzionari di governo, giustizia, tesoro e grazia (1636, 1671), l'agente dei legnami (1640).

Il principio della *limpeza* operava anche in sfere private come la trasmissione patrimoniale e il matrimonio. In quest'ultimo caso, il rispetto della purezza di sangue ebbe conseguenze sulla definizione dei legami familiari, anche se non si trattò di un fenomeno generalizzato. Per la verità, sebbene alcune tracce documentarie rivelino una certa prudenza nel contrarre matrimoni in stato di disuguaglianza sul piano del sangue e delle qualità della persona, altre fonti indicano che a questa preoccupazione si sovrapposero interessi di tipo materiale legati alle strategie patrimoniali, anche in contrasto con leggi e decreti che imponevano lo stesso grado di purezza al coniuge di un candidato a un ufficio soggetto all'esame genealogico (caso del decreto del 22 maggio 1671 relativo agli uffici statali). Per una migliore comprensione del reale impatto degli statuti di *limpeza*, nonché del rigore, dell'integrità e della coerenza con cui furono o meno applicati, occorre considerare in modo critico alcuni fattori di carattere strutturale, a partire dalla nozione di 'onore', che costituiva uno dei più incisivi pilastri ideologici e di autorappresentazione nella coscienza collettiva dell'epoca. Il tema

era molto delicato, come provano le costanti discussioni teologiche e giuridiche che si aprirono allora in proposito. Per il Portogallo si tratta di un terreno su cui solo di recente la storiografia ha iniziato a muovere i primi passi.

Se le prime tracce di statuti di purezza di sangue si incontrano in una disposizione regia, in seguito furono le istituzioni della Chiesa, sia regolari, sia secolari, ad avvertire prima di altre l'esigenza di simili provvedimenti e misure restrittive. In Portogallo, dopo Trento, lo spirito del Concilio, le cui risoluzioni erano di per sé uno statuto di ortodossia (sebbene non contenessero esplicite disposizioni relative alla *limpeza*), aggravò l'aura negativa che già avvolgeva le persone sospette di avere sangue impuro ammesse alle cariche ecclesiastiche. Furono così introdotti vari meccanismi tesi a rendere più difficile l'accesso, soprattutto ai nuovi cristiani. Nell'ultima decade del Cinquecento nelle bolle e nei brevi papali, spesso ispirati dalla Corona, si coglie un'evidente tendenza a ostacolare la promozione di sacerdoti di origine *conversa* a canonici, benefici e altre dignità ecclesiastiche (1598). Erano loro precluse anche altre funzioni di grande prestigio, quali, ad esempio, la possibilità di pregare nella cappella reale. In Portogallo, i benefici ecclesiastici potevano essere assegnati come 'premi' per meriti personali, nonché essere ereditati, a condizione che il candidato non presentasse tracce di infamia nel suo lignaggio. Considerati portatori di un marchio trasmesso di generazione in generazione che li rendeva vittime di una discriminazione ereditaria, i *conversos* risultavano in quanto tali inabili ai benefici, pur conservando il diritto di ricevere gli ordini sacri. Le congregazioni e gli Ordini regolari aderivano nella sostanza a questa sorta di 'determinismo biologico'. Già in precedenza avevano introdotto restrizioni che miravano a impedire l'ammissione di novizi senza un previo esame della genealogia (*habilitação*), respingendo i candidati notoriamente impuri (i francescani nel 1558, i geronimiani nel 1565, i gesuiti nel 1593).

Le indagini svolte, previste dalle rispettive regole e statuti, implicavano di norma il ricorso a testimoni che venivano chiamati a deporre minuziosamente sull'ascendenza paterna e materna di un eventuale aspirante. La convocazione dei testimoni seguiva, di consueto, a una prima verifica della reputazione sociale e del lignaggio dell'esaminato. A fronte di voci infamanti circa la sua *limpeza*, si poteva tentare di convincere il candidato a desistere, allo scopo di non gettare cattiva luce sull'onore suo e della sua famiglia. L'impatto negativo che l'adozione di queste misure ebbe sulla moderna società portoghese provocò il sorgere di una tendenza segregazionista che, a poco a poco, attraverso una sorta di osmosi sociale, si diffuse tra i vari settori della popolazione. A metà del Seicento il fenomeno finì per assumere le proporzioni di un'ossessione collettiva, che investiva l'intera società, dai semplici artigiani alla più alta nobiltà di corte. In quest'ultimo caso ne derivavano anche forti implicazioni sul piano del mercato matrimoniale. Infatti il settore della corte cosiddetto 'puritano' (la cui esistenza si trovava ufficiosamente sancita nello statuto della Confraternita del SS. Sacramento di Santa Engrácia del 1663) ripudiava qualsiasi legame con le altre case titolate sospette di essere 'infette' a causa della contaminazione con sangue di discendenti da ebrei o musulmani. Ciò contribuì a diffondere un clima propizio a una sorta di 'determinismo sociale', in base al quale si affermò una nuova classificazione degli individui all'interno della società; sentimenti e azioni divennero così il risultato di modelli e regole di comportamento imposti dall'esterno, di un conformismo che era spesso il risultato di trame e conflitti. Fu questo il presupposto di una forma di vigilanza e controllo sociale che non di rado ebbe risvolti sconcertanti. Esempiare al riguardo fu il caso di tre esponenti dell'illustre casa dei conti di Pombeiro, ai quali fu negato l'accesso alla familiarità del Sant'Uffizio a causa della loro discendenza, lontana di secoli, da un antenato di origine ebraica.

Alla perpetuazione del 'peccato originale' che macchiava il lignaggio aveva contribuito una vigile memoria collettiva, forte

del suo sapere genealogico. In tale prospettiva merita di essere ricordata l'importanza, seppure discreta, degli autori di genealogie, autentici oracoli in grado di ostacolare o promuovere i *cursus honorum* e la pubblica immagine dell'onore, del buon nome e del buon sangue. L'intervento dei genealogisti nei numerosi processi di abilitazione (*habilitações de limpeza de sangue*) aveva spesso notevoli tratti di arbitrio. In sintonia con i tempi e la composizione dei tribunali, se in un primo momento tali figure esercitarono una non trascurabile influenza, in seguito essi furono colpiti da un totale disprezzo da parte dei giudici. Nei consulti prestati dai genealogisti si coglie un'intenzionalità che sembra obbedire a precisi propositi di manipolazione. Così il decreto riservato del 1768 (destinato all'alta nobiltà di corte soltanto), che mise fine agli eccessi del 'puritanesimo' diffuso negli ambienti di corte, puniva e condannava gli abusi dovuti all'«arbitrio dei genealogisti», come pure il fatto che «gli autori di libri di genealogie e gli interlocutori delle conversazioni malevole scrivano e parlino male della purezza di sangue delle famiglie giudicate senza macchia nei [...] tribunali competenti», ricordando che «sebbene le sentenze *de puritate sanguinis* non abbiano conseguenze giudiziarie, esse non possono essere revocate senza nuove prove conclusive». Si intendeva così rispondere agli eccessi di un 'puritanesimo' che non si accontentava della sola reputazione di purezza di un candidato, ma esigeva che non esistessero neppure fama o voci in contrario.

Fu una svolta di grande rilievo, poiché fino ad allora i più radicali difensori della *limpeza* avevano sostenuto, nelle parole di un deputato del Sant'Uffizio (1724), che «dalle suddette occupazioni non solo devono essere esclusi i nuovi cristiani e chiunque abbia fama di esserlo, ma anche quei vecchi cristiani di cui è fama che siano nuovi cristiani, sebbene risulti poi che tale reputazione è falsa»; «solo così infatti la formula degli statuti di purezza di sangue 'senza fama in contrario' può essere applicata con rigore, poiché essendo generali [scil. gli statuti] si estendono non solo alla vera reputazione, ma anche alla fama; e poiché gli statuti sono favorevoli alla conservazione della purezza di sangue, devono essere ampliati e, ancor più, estendersi a tutto ciò che rientra nelle loro parole [...] perché tali sono i tribunali che godono della migliore reputazione, cosa a cui si deve prestare molta attenzione». Per altri versi, una pur occasionale partecipazione, personale o familiare, a reti di solidarietà agevolava attraverso affinità e consensi avanzamenti sia nella carriera, sia all'interno di strutture familiari, molte delle quali necessitavano di 'pulizia' (*branqueamento*) per un difetto di purezza. Non furono infatti rari i casi di lignaggi favoriti a discapito di altri, pur essendo all'apparenza privi di legami con le sfere dell'università, della Chiesa o dell'aristocrazia.

Per quanto riguarda le università il primo riferimento alla *limpeza de sangue* negli statuti dell'Ateneo di Coimbra risale al 1593. Tale imposizione derivò, a quanto pare, da un precedente provvedimento del re Sebastiano (1557-1578), volto a escludere i nuovi cristiani dallo studio della Medicina, un terreno particolarmente delicato a causa dell'elevato numero di praticanti *conversos*, a non contare il sospetto di eresia che l'indagine sul corpo umano all'epoca attirava. Tale situazione provocò un aumento della diffidenza e della vigilanza da parte dell'autorità ecclesiastica, che ricopriva funzioni di primo piano nell'insegnamento. Nel 1604 Filippo II, a fronte della mancata applicazione delle norme del predecessore Sebastiano, promulgò un nuovo decreto nel quale dichiarò espressamente che gli studenti della facoltà di medicina non potevano avere «razza di ebreo, nuovo cristiano, o musulmano». Previde inoltre per i candidati esami di abilitazione *de genere* da trasmettere poi al rettore e a tre docenti «tutti privi della suddetta razza». Allo stesso modo, furono adottate in seguito misure che proibivano di affidare a professori *conversos* alcune cattedre di Teologia e Diritto canonico (1621). Nel 1622 un nuovo decreto regio ordinò la cacciata di tutti i nuovi cristiani dalla docenza universitaria, insistendo affinché la giustizia secolare facesse osservare i procedimenti *de puritate sanguinis*. Lo scandalo originato dalla

scoperta di una confraternita segreta consacrata a São Diogo, figura martire della tradizione cripto-giudaica, alla quale appartenevano professori di Coimbra che erano anche canonici del capitolo della cattedrale cittadina, portò all'adozione nel 1626 di misure di controllo più rigide. Nel 1630 fu addirittura proibito agli studenti di origine *conversa* di frequentare le lezioni. Ne seguì un tumulto che portò alla temporanea chiusura dell'Università di Coimbra. In un decreto regio del 22 giugno 1671 si ribadì il divieto agli allievi nuovi cristiani di accedere all'università, sollevando le vive critiche del padre gesuita António Vieira. A suo giudizio si trattava di un errore palese, poiché l'interdizione avrebbe «reso più difficile l'apprendimento dei misteri della nostra santa fede e le ragioni con le quali deve essere difesa». Nonostante i divieti, l'università continuò ad accogliere numerosi studenti e docenti *conversos*. Questi ultimi, simulando la loro purezza di sangue, sovvertivano il sistema, ma allo stesso tempo mostravano di accettarne le regole.

Considerato un 'bastione' nel quale si inquisivano e accertavano la purezza e l'onore, il Sant'Uffizio ebbe un ruolo di assoluto rilievo durante il periodo in cui restò in vigore l'appuramento dello status di vecchio cristiano. Accentuare tuttavia il ruolo specifico dell'Inquisizione in materia di *limpeza*, senza considerare l'insieme di altre realtà che trasformarono tale istituzione in una sorta di 'furore collettivo', rischierebbe di essere riduttivo e falsificante. Al contrario di quanto si potrebbe pensare, l'Inquisizione non prevede una precoce applicazione del principio di purezza, che impose solo nel 1570, quando fu inserita un'apposita norma nel Regolamento del Consiglio Generale, promulgato quell'anno. In ogni caso, durante la visita alla sede dell'Inquisizione di Lisbona del 1571 si registrarono ancora tra le varie infrazioni al Regolamento forme di promiscuità tra nuovi cristiani e ufficiali dell'Inquisizione. Perciò nel 1578 l'inquisitore generale cardinale Enrico ordinò che fossero rigidamente osservate le disposizioni già emanate affinché non venisse nominato alcun *letrado*, quale che fosse il suo ufficio, se non dopo averne accertato «per ogni via» che non possedesse sangue di ebreo, o di musulmano. Solo quando i valori della purezza di sangue divennero più radicati nella società, l'Inquisizione rivendicò a sé la facoltà di esprimersi in materia, con un rigore e una credibilità che, all'apparenza, contrastano con il lassismo delle altre istituzioni. La ferma posizione del tribunale, venuta meno solo nel Settecento inoltrato, garantì al Sant'Uffizio molta dell'autorità da cui dipese l'immagine pubblica di coerenza e ortodossia nella difesa della fede che esso seppa trasmettere.

Accanto all'Inquisizione, intervenne in materia di *limpeza* anche il tribunale della *Mesa da Consciência e Ordens*, cui spettava di giudicare le prove presentate per ottenere l'abito di un Ordine militare. All'origine dell'adozione di procedure tese ad accertare la purezza di sangue dei candidati si colloca la bolla *Ad regiae Maiestatis*, promulgata da Pio V il 18 agosto 1570. Il provvedimento papale, emesso su istanza del re Sebastiano, raccomandava l'esclusione dei discendenti di ebrei e musulmani, aprendo così una nuova stagione per gli Ordini militari. Tali misure rientravano in una più generale determinazione a subordinare la concessione di abiti e insegne degli Ordini militari all'obbligo di prestare servizio al re. Gli Ordini militari si configurarono pertanto come corpi elitari, come è stato suggerito da Maria Luíza Tucci Carneiro e da Fernanda Olival, in linea con le esigenze di una politica di reclutamento di nuovo personale per la Corona. Di lì a poco tempo, tale preoccupazione fu confermata dal Regolamento del maggiordomo maggiore della *Mesa da Consciência*, datato 3 giugno 1572, che raggruppò insieme i diversi gradi della nobiltà registrati nei privilegi (*foros*) della Casa Reale. Per la verità, il Regolamento non prevedeva l'applicazione di statuti di *limpeza*, ma con l'alterazione delle antiche investiture del re Emanuele (1495-1521) e del loro ordine gerarchico l'iscrizione nei libri dei privilegi della Casa Reale finì per esercitare una maggiore attrazione nei confronti di chi ricercava un'ascesa sociale, pur offrendo stesse garanzie a chi avanzava per diritto di successione. La bolla pontificia del 1570 stabiliva poi

un altro principio che rispecchiava in pieno la logica vigente nei rapporti sociali: la chiusura a chi svolgeva mestieri 'meccanici'. Con l'introduzione del principio della purezza degli uffici (*limpeza de ofícios*), aggiunto al requisito della purezza di sangue, si intendevano raggiungere due obiettivi: definire la sfera di una nuova *élite* al servizio della monarchia da un lato, ed evitare dall'altro il rischio di privare del tacito rispetto che le era dovuto una nobiltà che, si sospettava, avrebbe presentato compromettenti tracce d'impurità nei suoi lignaggi. Tale nozione di *limpeza* non era tuttavia una novità assoluta. Di fatto, si era discusso se uomini 'senza macchia' potessero divenire nobili grazie all'appoggio del re già alle Cortes di Évora del 1481-1482, all'interno del «capitolo della gente pura e dei nuovi nobili». La cosa aveva suscitato grande scandalo. Tornando alla bolla del 1570 e agli ostacoli posti riguardo al sangue nuovo-cristiano e 'plebeo', l'impressione è di trovarsi di fronte al tentativo di chiudere una porta passando attraverso la quale i vecchi cristiani di 'quattro quarti' avrebbero altrimenti rischiato di trasformarsi in agenti di disordine sociale. Ciò sarebbe potuto avvenire purché un uomo di origine umile avesse simulato una maggiore purezza di sangue rispetto a persone di stirpe illustre, di celebrata e antica nobiltà. Ma fu una preoccupazione di fatto trascurata in molti processi di familiarità e in alcuni esami delle prove per ottenere l'abito.

Come ampiamente dimostrato da Olival, la fama di rigore guadagnata dalla *Mesa da Consciência* era garanzia della purezza di sangue, soprattutto «quando gli abiti degli Ordini militari si consolidarono come indicatori di purezza e quando il puritanesimo iniziò a diffondersi in modo più incisivo nella società» (OLIVAL 2001). Ma la stessa autrice segnala in altri studi alcune eccezioni, registrando casi di dispense e di facilitazioni nell'ammissione di persone il cui sangue era ritenuto impuro. Di per sé tali episodi (devono esserne ancora molti da inventariare) dimostrano che, nonostante l'immagine diffusa all'epoca intorno alla *Mesa da Consciência*, la sua incorruttibilità non era affatto assoluta, come fu evidente già ad alcuni contemporanei del tribunale che criticarono apertamente l'accesso all'abito degli Ordini militari da parte di individui di bassa condizione sociale.

A differenza che in Castiglia, dove il *Consejo de las Órdenes Militares* raggiunse grande autorità in materia, in Portogallo la *Mesa da Consciência* non ricoprì mai un'importanza analoga all'Inquisizione (essa stessa un 'bastione' non privo di brecce). A quest'ultima, infatti, era associata un'immagine di maggior rigore e intransigenza, sebbene tra le due istituzioni esistessero canali di comunicazione, sia per la logica dei 'meccanismi di rete', sia in virtù delle carriere incrociate di numerosi magistrati all'interno di entrambi i tribunali. Un'analisi incrociata del corpo di giudici e ufficiali potrebbe aprire nuove vie alla ricerca. Il Sant'Uffizio tentò sempre di proteggere con tutti i mezzi la sua reputazione di infallibilità. Ad esempio, ritardando i pronunciamenti sulla purezza di chi aspirava a far parte dei suoi funzionari, qualora costui fosse già soggetto a un processo analogo presso altre istituzioni, con particolare riguardo proprio per la *Mesa da Consciência*. L'Inquisizione temeva che avrebbe altrimenti corso il pericolo di vedere superata la sua autorità. Dai casi noti di candidati esaminati da entrambi i tribunali, sebbene in momenti diversi, emerge non solo la precauzione del Sant'Uffizio nell'attribuzione o riconoscimento della *limpeza*, ma anche la fragilità della *Mesa da Consciência* di fronte alle pressioni che subiva.

Di fatto, la fama di affidabilità dei processi di abilitazione condotti dagli inquisitori e un certo timore pesavano sull'animo di alcuni testimoni, sovrapponendosi ad altri criteri di verità e spingendo a ritrattare chi, per clientelismo o favoritismo, aveva rilasciato false deposizioni presso altri tribunali. Ma il terrore diffuso dall'Inquisizione non sempre portava gli impostori a ritrattare. Così come non impediva che si escogitassero strategie per ingannare il Sant'Uffizio, sebbene con risultati deludenti rispetto alle speranze di chi li concepiva. Del resto, malgrado le differenze, neppure l'Inquisizione fu immune dall'influenza di pressioni esterne.

Osservando da vicino l'attività del tribunale in fasi differenti, si rilevano chiari indizi di permeabilità e di facilitazioni. Nello specifico, tali fenomeni si incrementarono progressivamente fino alla prima metà del Settecento, quando si chiuse la stagione di maggior incidenza del 'puritanesimo' (1670-1730), segnata dall'adesione radicale al principio della purezza di sangue. Nella sostanza, la storia dei processi di abilitazione, sia negli Ordini militari, sia nel Sant'Uffizio, mostra che occorre considerare ciascun caso per sé e che le approvazioni dipesero da una serie di congiunturali convergenze o, nella peggiore delle ipotesi per i candidati, divergenze, che garantivano un esito positivo o negativo alle petizioni. Non sempre però allo stesso tipo di problema corrisposero identiche soluzioni. Ad esempio, le procedure subivano variazioni in rapporto al profilo degli aspiranti. Mentre i soggetti dal lignaggio più incerto avviavano il loro processo di 'pulizia genealogica' (*branqueamento genealógico*) presso la *Mesa da Consciência* (poiché non nutrivano dubbi sulla propria 'purezza di ufficio'), osando affrontare solo in un secondo momento l'esame del Sant'Uffizio, altri facevano esattamente il contrario (dal momento che si sentivano sicuri della propria purezza di sangue).

Nelle regioni dell'impero (Nord Africa, *Estado da Índia*, Brasile, Capo Verde e isole atlantiche) le conseguenze dell'applicazione degli statuti di *limpeza de sangue* non mancarono di farsi avvertire, in parte a imitazione di forme e strutture sociali della metropoli, ma anche in ragione di esigenze e particolarità locali (si ricordi, ad esempio, che in India viveva il sistema delle caste, fondato sulla segregazione). Ebbero un peso anche le pressioni esercitate sulla selezione delle cariche e degli uffici pubblici, che il governo centrale, per motivi di strategia, non poteva ignorare. Come ha notato Stuart Schwartz riflettendo sull'espansione iberica, essa «offrì alle corone di Castiglia e Portogallo una vera opportunità di rifondare la società, ma per raggiungere l'obiettivo di conquistare e colonizzare dovettero ricorrere a forme tradizionali di incentivi e premi» (SCHWARTZ 1979: 8). Prove genealogiche per il conseguimento degli abiti militari, attestati di nobiltà e abilitazioni *de genere* si imposero nelle società dei territori imperiali portoghesi, coinvolgendo sia la popolazione indigena (*nativos*), sia quella originaria del regno (*reimóis*). È necessario comunque considerare i limiti posti dalla ricerca di un equilibrio tra la logica di un'economia della 'ricompensa' (*mercê*) e la necessità di garantire un servizio alla Corona nelle aree più difficili. Ne fu una conseguenza esemplare l'ammissione di eccezioni nell'assegnazione degli abiti militari nei presidi africani (Ceuta, Tangeri, Mazagão). Sebbene tali eccezioni abbiano riguardato soprattutto individui di estrazione 'meccanica', sono noti casi in cui il difetto di purezza nel lignaggio a causa di origini infedeli fu annullato, privato di importanza, o fatto oggetto di dispensa. I monarchi portoghesi si sovrapposero in tal modo alla Sede Apostolica, invadendo uno spazio ad essa riservato. Poiché si trattava di materia di 'sangue', spettava infatti a Roma concedere l'esenzione dall'impurità, sebbene il papa usasse intervenire soltanto nei casi di difetto a causa di origini ebraiche. Così accadde almeno in relazione agli Ordini militari, anche se, fatte salve alcune rare eccezioni, si tese a evitarne il conferimento a neri e mulatti. Anche per quanto riguarda la selezione dei funzionari pubblici nell'*Estado da Índia* e in Brasile, così come per le cariche ecclesiastiche in tali aree e a Capo Verde, si perseguì il difficile obiettivo di conciliare le locali aspettative di carriera con gli interessi del governo centrale. A quanto pare, dunque, gli statuti di purezza ebbero un impatto minore sul sistema del servizio alla Corona nell'impero. La loro importanza emerse soltanto occasionalmente, in genere quando si trattava di assegnare premi. Nel 1659 un giudice generale degli Ordini (*juíz geral das Ordens*) insorse apertamente contro le discriminazioni in atto, osservando che «si attentava all'onore di un servitore che aveva rischiato la vita, quando senza una giustissima causa gli si negava soddisfazione per il suo servizio, cosa che era contraria alla pietà che si deve avere verso il prossimo, e si sottraeva a un vassallo l'amore del

suo re, gettando perpetuo disonore sui suoi discendenti». In definitiva, pur rispettando e garantendo norme e prescrizioni previste dai regolamenti, nei territori dell'impero si registrarono anomalie e deviazioni nei percorsi che, in Portogallo, conducevano all'ambito riconoscimento della purezza di sangue. In un universo di contraddizioni, dove nulla era semplice o lineare, appare poco utile proporre conclusioni di carattere generale, soprattutto se si guarda alla seconda metà del Settecento, quando cessò di avere vigore il principio di *limpeza*.

Purezza di sangue e contaminazione rappresentarono, dunque, le tessere del mosaico della conflittualità, aperta o latente, che attraversò la società portoghese fino a quando non fu la monarchia stessa a imporre per legge un'inversione della tendenza segregazionista. Con il decreto del 4 aprile 1755 furono concessi privilegi a chi nei territori americani si fosse sposato con donne indigene. Poco tempo dopo, il 2 aprile 1761 un nuovo decreto dichiarò i nativi dell'India idonei agli incarichi pubblici. Infine, con la legge del 25 maggio 1773 fu universalmente cancellata la condizione di impurità di sangue che affliggeva molti sudditi nel regno e nell'impero, attraverso l'eliminazione di ogni distinzione tra vecchi e nuovi cristiani. Tuttavia, nella realtà rimase vivo un sentimento di diffidenza nei confronti dell'*altro*, di cui si colgono le tracce almeno fino al sorgere dell'età liberale, nel primo Ottocento. Un significativo esempio fra i tanti lo offre l'avviso del 5 gennaio 1778, che ancora ordinava di «conferire il titolo di dottore in filosofia a un individuo, quand'anche gli sia imputata l'impurità di sangue».

(J. DE FIGUEIRÔA-RÊGO)

Vedi anche

Abilitazioni; Incapacità legali; Inquisizione portoghese; *Limpieza de Sangre*, Spagna; Nuovi Cristiani, Portogallo; Pombal, marchese di

Bibliografia

AZEVEDO 1975, BARROS-GUERRA 2003, BETHENCOURT 1994, CARNEIRO 2005, COELHO 1994, CUNHA 1995, KAMEN 1997(a), MARCOCCI 2004(a), MELLO 2000, OLIVAL 2001, OLIVAL 2004, PEREIRA 1988, PEREIRA 1993, SANTOS 1994, SARAIVA 1994, SCHWARTZ 1979, TAVARES 1987

Limpieza de sangre, Spagna - L'esigenza di *limpeza de sangre* non era un requisito richiesto solo dall'Inquisizione spagnola a quanti dovevano servire nelle sue fila. Quasi tutte le amministrazioni nell'ambito della Monarchia Cattolica, specie le più importanti, prevedevano una procedura identica. Le prove di *limpeza* erano un complesso meccanismo per verificare l'ascendenza del candidato a occupare una determinata carica. Si trattava di dimostrare che il pretendente non discendeva da ebrei o musulmani, che il suo sangue e quello dei suoi antenati era di *cristiano viejo* e che nessuno di essi era stato processato dal Sant'Uffizio per delitti di fede. Di coloro che provenivano dalle due 'razze' si consideravano *cristianos viejos* solo i discendenti da ebrei convertiti prima del grande *pogrom* del 1391 o quelli che, avendo 'sangue moro', erano passati al cristianesimo prima della conversione forzata degli inizi del XVI secolo. Vale a dire, si includevano nella categoria di coloro che avevano il 'sangue pulito' (*sangre limpia*) solo quanti avevano abbracciato il cristianesimo in tempi in cui viveva una certa tolleranza religiosa, prima del momento in cui le pressioni sociali, o semplicemente la violenza, obbligassero importanti gruppi di tali minoranze a battezzarsi, sebbene continuassero a essere molto attaccati all'antica religione. Le prove di *limpeza* realizzate dal Sant'Uffizio godevano di particolare considerazione. Una dichiarazione di *limpeza* emessa dall'organizzazione incaricata della repressione dell'eresia dei convertiti divenne il miglior biglietto da visita per quanti intendevano passare per *cristianos viejos*.

La nascita del Sant'Uffizio spagnolo e la conseguente repressio-

ne ai danni della comunità giudeo-conversa comportò l'applicazione delle disposizioni che il diritto canonico aveva elaborato nel corso del medioevo contro gli eretici e apostati. Tra queste misure c'era l'esclusione dalle cariche e dalle onorificenze, non solo per gli eretici condannati, ma anche per chi era sospetto di essere incorso in tale delitto. Nella trasmissione della 'macchia' e nell'esclusione dei discendenti il diritto canonico stabiliva un'importante differenziazione tra eretici condannati e coloro che erano solo sospetti. Mentre i discendenti dei condannati rimanevano esclusi fino alla seconda generazione in linea paterna e fino ai figli per linea materna, i discendenti dei sospetti non pativano alcuna esclusione.

Quel che è certo è che gli statuti di *limpieza de sangre* costituiscono una peculiarità della Penisola iberica che non trova paralleli in altre parti d'Europa, sebbene siano necessari alcuni distinguo. In età moderna il concetto di razza combinato con quello di lignaggio fu patrimonio di tutta l'Europa, non solo dei Regni iberici, anche se in questi ultimi le eresie di matrice cristiana stimulate dalla predicazione luterana ebbero un'importanza molto secondaria e, ovviamente, non furono all'origine della nascita dell'Inquisizione. Bersaglio principale dell'azione del tribunale della fede furono i *cristianos nuevos*, i *conversos* ai quali era stata imposta una religione diversa da quella in cui erano nati. L'imposizione di una dottrina diversa mediante la forza portò con sé, inevitabilmente, la comparsa di 'eretici' il cui delitto consisteva nel continuare a essere fedeli alla propria antica religione e alla propria cultura di origine. Si trattava di una eresia creata da coloro che imponevano il cattolicesimo a minoranze convertite dalla forte identità religiosa e culturale.

La sfiducia dei *cristianos viejos* nei confronti delle minoranze si basava su una logica: si trattava di una eresia appresa nell'intimità del focolare domestico, trasmessa in generale dalle donne della famiglia, conservata in segreto e con la quale si viveva nella stretta cerchia del lignaggio o dei vincoli più stretti di dipendenza. In tali circostanze, gli statuti poggiavano sul sospetto generalizzato circa il carattere poco cristiano dei nuclei familiari giudeo-conversi o *moriscos*. I fondamenti del cattolicesimo, però, impedivano di separare questo gruppo dal resto dei fedeli. Gli statuti, dunque, partivano da un principio: i *cristianos nuevos* non dovevano essere esclusi dai benefici spirituali, ma da quelli temporali sì, dato che non erano ancora sicuri nella fede. Molti degli autori che si occuparono del tema lasciavano intendere che rimaneva una porta aperta per l'integrazione in un futuro non meglio specificato. In tal modo nella monarchia spagnola l'esclusione, insieme con la dura repressione in occasione di determinate congiunture, fu l'arma per combattere contro i *cristianos nuevos*, fossero essi giudeo-conversi o *moriscos*. Ma bisogna tenere in considerazione che mentre la repressione-esclusione contro i discendenti di processati fu qualcosa che l'Inquisizione realizzò sin dall'inizio, l'esclusione mediante gli statuti fu sostanzialmente opera di altri corpi burocratici, ai quali il Sant'Uffizio si aggiunse tardivamente. Le prove di *limpieza* non equivalevano all'*hidalguía* ma, di fatto, andarono trasformandosi in un passaggio obbligatorio per arrivarvi. Normalmente si iniziava occupando cariche o accumulando onorificenze che comportavano la realizzazione delle prove di *limpieza* e successivamente si accedeva all'*hidalguía*.

La fondazione del Sant'Uffizio, l'espulsione degli ebrei, la conquista di Granada, la conversione forzata dei musulmani, dettero alla Spagna come risultato la propria identità di monarchia cattolica. Tale radice aveva una sua traduzione interna. Gli statuti di *limpieza de sangre* operarono come una proiezione di quei principi sul terreno della configurazione cetuale delle gerarchie sociali. Chi era sospetto nella fede o era stato processato per eresia era un traditore, oppure era disposto a tradire la monarchia, pertanto non meritava nessun grado o posto che implicasse onore, privilegio o autorità. Così l'identificazione ancestrale del lignaggio con la fede cattolica agiva come un fattore di inclusione/esclusione della società cetuale spagnola e nel corpo politico attraverso il quale si governava. Il rifiuto del nemico interno fu un fattore di coesione

sociale e un principio legittimante della politica europea della monarchia cattolica contro gli eretici.

Non è del tutto certo che gli statuti di *limpieza de sangre* furono estranei alle Leggi di Spagna (*leyes de España*), perché la *Pragmática de Actos positivos*, che tentò di regolare alcuni aspetti delle prove di *limpieza*, implicò il loro riconoscimento pieno da parte della monarchia. Il papato condannò la *Sentencia Estatuto* di Toledo del 1449, però progressivamente si mostrò più tollerante verso le richieste di avere una bolla o un breve che autorizzasse le istituzioni ecclesiastiche a introdurre nelle loro rispettive costituzioni. Tuttavia è certo che Roma non fu mai entusiasta degli statuti anche se a partire dalla fine del XV secolo collaborò alla loro instaurazione in Spagna. Nel Quattrocento nemmeno la Corona di Castiglia mostrò particolare simpatia nei loro confronti. I corpi che andarono progressivamente adottando gli statuti di *limpieza de sangre* furono soprattutto ecclesiastici, o con una forte componente ecclesiastica nella loro giurisdizione. Tale fu il caso dei Colegios Mayores, degli Ordini militari e, naturalmente, della Chiesa di Toledo. Nel processo di introduzione degli statuti in quei corpi burocratici, la monarchia ebbe scarsa partecipazione. Nell'Inquisizione, tuttavia, furono le *cédulas reales* ad imporre tale esigenza negli anni Settanta del Cinquecento.

Nonostante alcuni fraintendimenti in sede storiografica, l'Inquisizione non ebbe mai un breve papale che esigesse il compimento di prove di *limpieza de sangre* nei confronti di individui che ottenevano un posto di inquisitore, ufficiale o servitore dell'organizzazione di distretto. Per breve papale era l'inquisitore generale che aveva facoltà di nominare i membri del tribunale. Fu quest'ultimo a esigere prove di *limpieza* da coloro che entravano nelle fila dell'Inquisizione. Mentre nella designazione dei membri del Sant'Uffizio l'inquisitore generale aveva giurisdizione privativa, per ciò che concerne le questioni di *limpieza de sangre* era la *Suprema* ad avere giurisdizione, dato che il voto dell'inquisitore generale contava quanto quello degli altri. Nel Sant'Uffizio la giurisdizione su questioni di *limpieza de sangre* era quindi inequivocabilmente regia, ma in casi di conflitto gli inquisitori utilizzarono scomuniche e altri strumenti ecclesiastici contro i detrattori dell'onore individuale di un membro del tribunale della fede. In un certo senso, l'Inquisizione mescolò la giurisdizione concessa dal re con quella delegata dal papa; il risultato su tali questioni fu una giurisdizione mista di fatto, mai di diritto. In ogni caso in materia di *limpieza de sangre*, l'Inquisizione ebbe una limitata capacità di bloccare le decisioni adottate dalla Corona. Di fatto, la sola carica per la quale non erano necessarie prove di *limpieza de sangre* era quella di inquisitore generale, l'unico nominato dal papa e al quale per tale ragione, così come per i vescovi, non si potevano richiedere prove di *limpieza de sangre*.

La legislazione sulle prove di *limpieza de sangre* fu uno dei capitoli più consistenti dei repertori legislativi dell'Inquisizione, un tribunale che ne condivideva in pieno i valori fondativi. Non per nulla, attraverso l'organizzazione di distretto il Sant'Uffizio poteva contare su un numero di servitori analogo ai più nutriti corpi burocratici della monarchia e doveva controllare gli antenati di familiari, commissari o ufficiali, su precisa richiesta del sovrano, esercitando così l'opera di filtro che gli statuti di *limpieza* comportavano e garantendo l'accesso all'onore solo a quanti erano 'puliti'. Sin dal 1513 si richiese che i membri del tribunale fossero *cristianos viejos*, ma si trattava di una mera dichiarazione di intenzioni dato che non esisteva un procedimento adeguato di indagine genealogica per verificare l'ascendenza di chi occupava una carica inquisitoriale. Tale richiesta tuttavia potrebbe essere considerata come introduzione di uno statuto di *limpieza* nell'Inquisizione, ma senza le prove. La *cédula real* del 31 dicembre 1572 fu il punto di riferimento costante. Con questo documento si ordinava all'inquisitore generale e alla *Suprema* di ricevere informazioni sul «lignaggio e ascendenza» di coloro che fossero stati nominati e fino alla conclusione del processo di «non dargli titolo e di non ammetterli al pos-

sesto». Si trattava di verificare se avevano parenti di sangue ebreo o musulmano, o persone in famiglia processate dal Sant'Uffizio. Non stabiliva alcun limite cronologico alla verifica degli ascendenti. Se le prove di *limpieza* erano già state effettuate dal Consiglio degli Ordini, da qualche Colegio Mayor, dalla Chiesa metropolitana di Toledo, o da altre istituzioni, sarebbero state da rifare senza tenere in considerazione le precedenti (cosa all'origine di numerosi conflitti). Allo stesso modo sarebbero state da fare anche per le mogli di coloro che diventavano membri dell'Inquisizione. Nella *cédula* il sovrano chiese che tale disposizione fosse inclusa nelle istruzioni del tribunale, che ne costituivano il quadro legislativo. La cosa però non ebbe seguito, poiché le ultime istruzioni rimasero quelle prodotte da Fernando de Valdés a metà Cinquecento.

Nelle istruzioni agli inquisitori generali del 1595 e nelle successive, il re raccomandò la massima attenzione nell'esecuzione di questo compito, evitando dispense. Annullava così la possibilità dell'inquisitore generale e della *Suprema* di aggirare la mancanza di tale requisito per svolgere una qualsiasi carica. Allo stesso modo, insistette che non si desse avvio alle verifiche sulla *limpieza* fino a quando non fosse stato affidato l'incarico, per evitare che chi subiva le prove facesse pressioni sul tribunale al fine di ottenere l'impiego, con la scusa che altrimenti il suo *entourage* sociale avrebbe sospettato che dalle indagini fosse emerso qualcosa. In effetti, nel corso del XVI e XVII secolo gli organi centrali inviarono saltuariamente ai tribunali inquisitoriali una serie di *cartas acordadas* che avevano lo stesso scopo, che non si entrasse nelle informazioni di *limpieza* senza conferma previa di un posto vacante e che si avvertisse colui che presentava una genealogia che così non acquisiva alcun diritto tale da assicurargli l'ottenimento della carica. Si specificava altresì che nelle informazioni da cui risultavano problemi nelle prime indagini non si concedesse alcun tipo di grazia senza informare prima la *Suprema*.

In antico regime, la verifica dell'ascendenza era un'operazione molto complicata. Le *cartas acordadas* con cui l'Inquisizione pretese di dare risposta ai problemi sorti nella realizzazione delle prove forniscono un esempio delle questioni cui dovettero far fronte. La fase di definizione del procedimento risale agli anni Settanta del Cinquecento, più esattamente al 1573, un anno dopo la *cédula real* sopra menzionata. In epoche precedenti si trovano allusioni a questioni di *limpieza*, ma non la delimitazione di un procedimento concreto, né l'istituzione di un'esigenza sistematica. Tra 1573 e 1610, gli organi superiori del Sant'Uffizio precisarono le caratteristiche generali del procedimento, che si mantennero in vita fino all'abolizione del tribunale. I principi di tale legislazione hanno qualche similitudine con quelle elaborate in materia dal Consiglio degli Ordini. Poiché il Sant'Uffizio era formato da tribunali competenti sulla *limpieza*, ripartiti per tutto il regno, lo sforzo legislativo fu maggiore. Seguendo l'invio ai tribunali delle *cartas acordadas* si può analizzare l'evoluzione nel tempo della politica che l'Inquisizione cercò di attuare e le contraddizioni che emersero.

Si crearono due procedure diverse, a seconda che le prove fossero per ufficiali o per membri dell'organizzazione di distretto. Per inquisitori e ufficiali, coloro ai quali era l'inquisitore generale a conferire il titolo, le prove dovevano essere realizzate da un segretario del *secreto* del tribunale, insieme con un commissario. Formalmente il segretario doveva essere nominato dalle autorità centrali del Sant'Uffizio, mentre il commissario era designato dagli inquisitori del distretto in cui si effettuavano le prove. Se gli ufficiali erano sposati si dovevano sottoporre alle prove anche le mogli, ma non le altre donne di cui fosse eventualmente vedovo, poiché non poteva contrarre nozze nel periodo di svolgimento della carica, né fare preventivamente nuove prove alla futura sposa. Questa norma sui coniugi era obbligatoria anche per i familiari e i membri delle strutture di distretto. Per coloro che appartenevano a quest'ultimo gruppo (familiari, commissari, notai, qualificatori, consultori e ordinari), il cui titolo era assegnato dagli inquisitori di distretto, le prove dovevano essere prodotte da un commissario e da un notaio

nominati dagli inquisitori del distretto dove si svolgevano le indagini. Le informazioni su inquisitori e ufficiali erano poi approvate o rifiutate dalla *Suprema*, ma gli inquisitori dovevano inviare voto consultivo con il loro parere. I fascicoli sui componenti delle strutture di distretto, invece, dovevano essere giudicati dagli inquisitori del tribunale corrispondente, pronunciandosi ciascuno sulle prove compiute all'interno del proprio distretto, anche nel caso in cui il candidato appartenesse a un'altra sede. In tal caso, gli inquisitori avrebbero dovuto inviare il loro parere a quelli del tribunale corrispondente. Di solito, però, non si inviava copia delle informazioni effettuate (la questione, però, rimane abbastanza incerta).

La legislazione inquisitoriale fu costante e unanime su un punto: gli atti e i documenti realizzati dal Sant'Uffizio nello svolgimento di informazioni di *limpieza* non dovevano mai passare per le mani degli interessati. Questi non potevano neppure avere notizia di chi fosse stato incaricato di realizzarle. Qualsiasi pratica o appello doveva essere trasmesso attraverso canali ordinari, senza che le parti avessero accesso agli interrogatori o ai rapporti. Il segreto doveva essere scrupolosamente osservato. Una volta terminate le indagini, il commissario incaricato doveva consegnarle ai segretari del *secreto* del rispettivo tribunale (nel 1623 si chiarì che questi non avrebbero mai dovuto aprire le prove senza la presenza degli inquisitori). Si insisteva anche sul fatto che gli inquisitori non avrebbero potuto nominare commissari per realizzare prove di *limpieza* in un distretto diverso dal loro. In tal caso, tutto doveva passare dalla *Suprema* e gli inquisitori del distretto presso cui si facevano le prove di *limpieza* dovevano esprimere un loro parere.

Che effetto avevano le *cartas acordadas* al momento di dare avvio alla realizzazione di una prova di *limpieza*? Una *acordada* del 1602 si incaricò di offrire una valutazione abbastanza concreta. Si tratta di un'importante lettera inviata a tutti i tribunali; era uno sforzo per aumentare il prestigio sociale delle cariche inquisitoriali allontanandone i 'vili' arricchiti che fino a quel momento avevano potuto accedere ai posti dell'organizzazione di distretto. Secondo la *acordada*, i posti nell'Inquisizione avevano perso prestigio in quanto erano entrate persone di scarso rilievo sociale e provenienti da lignaggi poco puliti. Era frequente che le prove di *limpieza* fossero affidate dai candidati ai membri del Sant'Uffizio che preferivano, ottenendo così puntuale notizia delle testimonianze negative. Sempre secondo la *acordada*, i futuri servitori del tribunale controllavano svolgimento delle indagini e testimoni. Come filtro di selezione, di conseguenza, le prove erano molto lontane dagli obiettivi perseguiti. Il segreto non esisteva e le parti interessate interferivano nei procedimenti.

In effetti, le prove di *limpieza* dimostrarono di essere un incerto procedimento di verifica della vera ascendenza dei candidati all'Inquisizione e alle altre istituzioni che avevano statuti e prove di *limpieza de sangre*. Gli organi superiori del Sant'Uffizio erano pienamente consapevoli delle molteplici possibilità di irregolarità negli atti che non venivano curati direttamente dai magistrati inquisitoriali. Come ripetutamente ebbero modo di segnalare i trattatisti dell'Inquisizione, le prove si realizzavano su dichiarazioni circa qualcosa di assolutamente astratto come la fama del candidato, ciò che si sentiva in giro o si sapeva dei suoi progenitori. Prove eteree, basate in molte occasioni su dichiarazioni contraddittorie. Il risultato erano procedimenti in cui mancava il rigore e che erano scarsamente contrastabili. Per tale ragione, le prove di *limpieza* furono sempre qualcosa di molto delicato. In sé costituivano un procedimento particolare nell'ambito dell'amministrazione del Sant'Uffizio e della Monarchia Cattolica in generale. Non venivano realizzate attraverso un processo e il risultato finale non era una sentenza giudiziaria. I procedimenti di *limpieza de sangre* sono inquadrabili all'interno dei procedimenti d'ufficio (giurisdizione volontaria), estesa nell'amministrazione castigliana. Si trattava di azioni meno rigide e minuziose rispetto al processo giudiziario, risolvendosi in generale in modo rapido, con l'emanazione di provvisori e *cédulas*. Evidentemente il sistema non offriva grandi

garanzie e i candidati potevano sistematicamente fare ricorso nel caso in cui non ottenevano il risultato sperato. La *limpeza* si basava su prove astratte come la «pubblica voce e fama» e i procedimenti erano (e non poteva essere altrimenti) poco attendibili. Il risultato era la sua mancanza di credibilità al di fuori del corpo burocratico che realizzava le prove. Così, ogni volta che un candidato optava per una carica o un'onorificenza di un'istituzione che imponeva la *limpeza*, doveva ripetere le prove.

La mancanza di rigore di quei procedimenti e l'assenza di un *corpus* dottrinale che desse loro forma li resero estremamente vulnerabili alle pressioni sociali. Pazientemente, da una posizione di potere, con mezzi economici a disposizione, con familiari e amici, si potevano ottenere prove di *limpeza*, anche se si possedevano origini 'infette' di sangue ebraico o musulmano. Fu una delle ragioni per cui le prove di *limpeza de sangre* furono oggetto di un intenso dibattito circa la loro utilità, soprattutto a partire dalla morte di Filippo II. Furono numerosi i trattatisti che, dalla fine del Cinquecento sino agli anni Quaranta del Seicento, espressero la necessità di sopprimere alcuni statuti che continuavano a porre ostacoli all'integrazione di una minoranza covertita al cattolicesimo da oltre cento anni e i cui discendenti erano ormai abbondantemente mescolati con i *cristianos viejos*. In tale prospettiva, gli statuti di *limpeza* si erano trasformati in un elemento di distorsione dei rapporti sociali, di cui approfittavano vere e proprie bande di funzionari e testimoni corrotti che in cambio di denaro pulivano qualsiasi lignaggio, per infetto che fosse, macchiando invece le origini più pure che si potessero immaginare se non ricevevano i soldi richiesti.

Informato sui fatti, Filippo IV, insieme con il conte duca di Olivares, promulgò la *Pragmática de Actos Positivos*, che dedicò un'attenzione particolare ai procedimenti che le prove di *limpeza de sangre* dovevano seguire. Bisogna considerare che la *Pragmática* era la legge di rango più elevato nella legislazione regia. Si trattava di adattare le prove di *limpeza* ai principi del diritto comune, evitando i gravi e numerosi problemi che i *memorialistas* avevano denunciato. Nel preambolo della *Pragmática* si legge una schietta e chiara caratterizzazione della situazione creata dall'applicazione delle prove, sulla scia della linea critica dei loro detrattori: era stato introdotto l'odio e la malizia nel modo di qualificare la nobiltà e la *limpeza*, seminando la discordia e mettendo in pericolo la pace della repubblica e la vita e il patrimonio dei suoi abitanti. Per trovare una soluzione a quella situazione si stabilivano alcuni punti che occorreva seguire in futuro: 1) che non si ammettessero memoriali senza firma contro la qualità dei candidati (si potevano ammettere solo in forma orientativa nel caso in cui fornivano nomi e dati concreti da verificare); 2) che non fossero più valide le affermazioni fatte da capannelli di persone, per quanto pubblici, in assenza di prove (coloro che compivano le prove dovevano tener conto delle chiacchiere solo a fini di indagine); 3) che si mettesse fine alla realizzazione di prove di *limpeza* per uno stesso individuo dello stesso lignaggio ogni volta che intendeva accedere a una carica o onorificenza, in quanto ciò comportava una moltiplicazione di pratiche e costi, revocando in dubbio l'onore a ogni candidatura (al fine di evitarlo, per coloro che contavano fra i loro ascendenti tre atti positivi in tre linee di lignaggio – ovvero, tre prove di *limpeza* approvate nei progenitori diretti del candidato – si dava per dimostrata la *limpeza*; tuttavia, a tale fine si riconosceva validità solo alle prove realizzate dall'Inquisizione [incluse quelle dei familiari], dal Consiglio degli Ordini, dall'Ordine di S. Giovanni, dalla Chiesa di Toledo, dai quattro Colegios Mayores di Salamanca, dai Colegios Mayores di Valladolid e Alcalá); 4) che una volta approvata una candidatura, il fascicolo non potesse essere riaperto neppure nel caso di testimonianze certe sulla loro falsità: così si cercava di applicare ai procedimenti di *limpeza* i principi previsti dal diritto comune per le sentenze giudiziarie; 5) che si tornasse a proibire i 'libri verdi' in cui si indicavano le 'macchie' dei più importanti lignaggi della nobiltà; 6) che fossero dichiarate prive di

carattere probatorio le confessioni estorte nei primi tempi dell'Inquisizione, quando i procedimenti erano poco accurati, se non abusivi (per essere usate, dovevano essere corroborate da altre testimonianze); 7) che tutti i tribunali incaricati di emettere prove di *limpeza* osservassero la legge.

La *Pragmática* è molto importante per il suo contenuto, in modo particolare per la dinamica di cui fu all'origine. Il contenuto non lascia adito a dubbi, né la sua bassa considerazione dei rigori del Sant'Uffizio nei primi tempi della sua esistenza. Per la prima volta, la monarchia promulgava una legge nella quale si regolava in modo non equivoco e generale la realizzazione di prove di *limpeza de sangre* e si tentava, inoltre, una mitigazione dei procedimenti. Nel suo insieme, si trattò di un modo per avvicinare la realizzazione delle prove di *limpeza de sangre* ai procedimenti giudiziari e per fare in modo che la valutazione positiva di prove equivallesse a una sentenza passata in giudicato. Ma in termini di procedimento, una cosa era la via giudiziaria e altra, ben diversa, quella del procedimento d'ufficio. Un lignaggio poteva essere approvato, ma non c'era atto in grado di trasformare ciò in una sentenza passata in giudicato. Pertanto, la convalida o meno di determinate prove era qualcosa che valeva per un singolo corpo burocratico, ma non per gli altri. Né mediante una legge reale di quel tipo si poté fare sì che un corpo burocratico accettasse la decisione presa per procedimento d'ufficio da parte di un altro. Tale questione costituì un ostacolo formidabile per l'applicazione della *Pragmática*. Alcuni corpi, come il Consiglio degli Ordini, fecero tutto il possibile per evitare l'applicazione dello sforzo di uniformizzazione della monarchia.

Attraverso la corrispondenza dei tribunali inquisitoriali con la *Suprema* e altre fonti si può constatare che la realizzazione delle prove di *limpeza de sangre* a partire dagli anni Venti del Seicento fino alla fine degli anni Quaranta fu la funzione che richiese più energia e comportò maggiori formalità legali da parte del più alto numero di tribunali castigliani. La *Pragmática de Actos Positivos* incise in modo limitato sulle procedure del Sant'Uffizio. Molto più importante fu l'ottenimento della *limpeza* attraverso falsi testimoni, il pagamento di sostanziose quantità di denaro a chi era incaricato di compiere indagini, ai segretari o agli stessi inquisitori. La possibilità di ricorrere alla *Suprema*, inoltre, facilitò tale dinamica. Quanto più complessi erano i meccanismi, tante più possibilità avevano le parti per riuscire a portare avanti le rispettive pretese. All'inizio degli anni Quaranta, le autorità centrali dell'Inquisizione erano consapevoli che le proprie informazioni di *limpeza* avevano perso prestigio. Si mostravano persino rassegnate a che, attraverso la vendita di cariche di *alguacil* o la realizzazione di prove di *limpeza* per patria comune (interrogando testimoni residenti a Corte originari delle zone degli ascendenti dei candidati) entrassero al servizio del tribunale persone di poco conto, cosa che non si era comunque disposti a tollerare tra gli ufficiali.

In quegli anni, l'inquisitore generale e la *Suprema* sapevano che i loro sottoposti, attraverso pagamenti ulteriori durante le indagini, conseguivano cospicui benefici dando così luogo a frequenti scontri all'interno dei tribunali. Mai come allora si moltiplicarono le lotte di fazione nel Sant'Uffizio, conseguenza della proliferazione e dell'estensione delle reti di clientela che dai tribunali si diffondevano nei territori del distretto e di solito avevano a capo qualcuno più o meno vicino alla *Suprema*. Ciò che serviva era il denaro con cui pagare una delle fazioni del tribunale; a partire da quel momento si cominciarono a tessere solide reti di dipendenza che avevano un effetto moltiplicatore, attraendo nuovi candidati facoltosi disposti a produrre le prove grazie ai servizi di una delle reti di 'padrini' corrotti.

Alla fine del 1643, con l'arrivo dell'inquisitore generale Diego Arce Reinoso, dopo la caduta di Olivares, gli organi superiori del Sant'Uffizio, usando a pieno le facoltà previste dal breve di nomina, cambiarono notevolmente politica in tutti i campi. Era in atto un tentativo di superare la crisi nella quale era sprofondata l'Inquisizione dopo l'intensa collaborazione dell'inquisitore generale frate

Antonio de Sotomayor con la politica di Olivares. Nella nuova congiuntura si registrò un chiaro allontanamento delle autorità superiori del Sant'Uffizio dalla monarchia, con un'accentuazione del profilo ecclesiastico del tribunale. L'Inquisizione riaffermò come non mai il suo carattere autonomo dalla Corona. Ciò si manifestò con grande chiarezza nell'orientamento che Arce Reinoso seguì nella designazione di inquisitori e consiglieri, o nel rigido sforzo di imporre la disciplina in alcuni tribunali che presentavano un alto grado di irregolarità. La nuova direzione fu visibile anche nella strategia che si adottò per le prove di *limpieza de sangre*. A partire dall'elezione di Arce Reinoso, nelle poche ma decisive *cartas acordadas* inviate si può constatare un forte incremento nelle esigenze di rigore nella realizzazione delle indagini. Vi fu, con tutta evidenza, un tentativo di recuperare il prestigio, il riconoscimento e l'onore che comportava l'esercizio di una carica inquisitoriale, fortemente svalutata nel periodo precedente. Nel 1653, dopo aver consultato il sovrano, il Sant'Uffizio cessò di applicare la *Pragmática de Actos Positivos*, ormai caduta in disuso.

Indubbiamente alle prove di *limpieza* venne accordata un'importanza maggiore in Castiglia che in Aragona. Con il tempo, specie nel XVIII secolo, divennero una pratica costosa di accesso alle cariche e all'onore, mentre perdevano di importanza le accuse di avere ascendenti giudeo-conversi. Per quel secolo risulta già molto difficile trovare allusioni al tale riguardo. Le denunce ricevute si riferivano di solito alla cattiva condotta del candidato.

(R. LÓPEZ-VELA)

Vedi anche

Alumbradismo; Arce Reinoso, Diego; Commissario del Sant'Uffizio, Spagna; *Conversos*, Spagna; Ebrei in Spagna; Familiari, Spagna; Filippo II, re di Spagna; Francisco de Borja, santo; Geronimiani; Gesuiti, Spagna; Giudaizzanti; Incapacità legali; Inquisitori generali, Spagna; Inquisizione spagnola; Istruzioni spagnole; *Limpeza de sangre*, Portogallo; Lobo, Alonso de; *Moriscos*, Spagna; Ordini militari, Spagna; Simancas, Diego de; Sotomayor, Antonio de; *Suprema*

Bibliografia

ASENSIO 1976, BENITO RUANO 1976, DEDIEU 1986, DOMÍNGUEZ ORTIZ 1955, LÓPEZ-VELA 1993(b), MÉCHOULAN 1979, SICROFF 1960

Limpo, Baltasar - Baltasar Limpo (Moura, 1478-Braga, 1558) professò i voti nel convento carmelitano della sua cittadina natale nel 1494. Studiò Teologia a Salamanca e resse la cattedra di Teologia all'Università di Lisbona dal 1521 al 1530, quando fu sostituito da Pedro Margalho. Eletto provinciale del suo Ordine per i trienni 1523-1526 e 1533-1536, ricoprì anche la carica di priore del convento di Lisbona (1526) e in seguito quella di riformatore della famiglia carmelitana (1528). In questa veste indirizzò il proprio intervento in favore del rinnovamento della vita comunitaria, della disciplina conventuale e dell'osservanza del coro, delle cerimonie di culto, del digiuno e dell'astinenza. Celebre professore e oratore, nel 1522 Limpo divenne predicatore della cappella reale e confessore dell'infanta Isabella, futura imperatrice; quindi, a partire dal 1526, lo fu anche della regina Caterina e degli infanti, suoi cognati. Nel 1536 fu eletto vescovo di Porto, dove pubblicò nuove costituzioni sinodali, il cui principale obiettivo era quello di esortare clero e fedeli a condurre una vita morigerata. Procedette inoltre a un'ampia riforma che tentò di porre fine alla rilassatezza dei costumi e alle cattive abitudini del clero locale, a cominciare dall'assenteismo. L'accusa polemica che ne seguì obbligò il pontefice a intervenire in prima persona in suo favore. Nel 1546 Limpo fu il primo vescovo portoghese a raggiungere il Concilio di Trento. I suoi numerosi interventi in congregazione generale riguardarono soprattutto la disciplina ecclesiastica. Difese con rigore l'obbligo di

residenza e lo stretto adempimento dei doveri pastorali, oltre a criticare duramente i vizi dei sacerdoti, senza risparmiare neppure la Curia papale. L'anno seguente fu incaricato dal re Giovanni III di Portogallo di occuparsi degli affari dell'Inquisizione presso la Curia romana. Si recò di nuovo a Bologna per partecipare al Concilio, dove agì con la consueta determinazione tanto da creare qualche disagio e indurre il papa a chiamarlo nel 1549 «rara avis». Al rientro in patria, fu preconizzato arcivescovo di Braga (23 maggio 1550). Qui riuscì a imporre un clima di relativa concordia con il clero dell'arcidiocesi grazie alla valorizzazione del collegio di São Paulo, che si tradusse nell'istituzione di insegnamenti per gli ecclesiastici (nello specifico, corsi di Teologia, Diritto canonico, Filosofia e Grammatica). Nell'anno della sua morte, pubblicò il celebre *Missal Bracarense*, un capolavoro della tipografia edito a Lione.

Noto per il ruolo centrale svolto al Concilio di Trento grazie a una rigorosa e attiva partecipazione, nonché per gli interventi in difesa del Sant'Uffizio portoghese a Roma, Limpo si distinse inoltre come inquisitore del tribunale di Porto. A tal riguardo, il ritratto tracciato da Alexandre Herculano è quello di un «soggetto valoroso e austero, di certo un uomo non volgare», il quale, tuttavia, a causa di un «carattere impetuoso, ardente, inflessibile e fermo nelle proprie opinioni» e di un forte zelo religioso, finisce per essere un fanatico (HERCULANO 1975-1976: III, 133). Il giudizio espresso da Herculano su Limpo come vescovo è forse eccessivo, come certamente lo è quello sul funzionamento dell'Inquisizione di Porto e della condotta del prelado come inquisitore. Infatti, gli intenti polemici di Herculano e le fonti adoperate per lo studio dei primi tribunali del Sant'Uffizio (le relazioni inviate al papa dai nuovi cristiani nel tentativo di ostacolare o porre fine al funzionamento del tribunale, riunite nella *Symmicta Lusitana*) non hanno contribuito a formare di un quadro realistico che, malgrado l'esistenza di lacune tra i documenti, è stato raggiunto soltanto con lo studio dei processi dell'Inquisizione di Porto. In una fase ancora sperimentale, il tribunale di Porto restò attivo fra 1541 e 1546. Furono celebrati due *autos da fé* nel Campo da Porta do Olival (1543, 1544), dove si trovava un tempo il quartiere ebraico, un'area all'epoca soggetta a lavori di ristrutturazione, nella quale i nuovi cristiani desideravano trasferirsi. Per costruire una chiesa in quella zona Limpo chiese aiuto alla comunità dei nuovi cristiani. Nonostante il loro assenso, ne derivò un aperto conflitto con Limpo, la cui severità nei procedimenti inquisitoriali andrebbe interpretata, secondo Herculano, come una vendetta.

In veste di inquisitore Limpo svolse una visita a Porto e una a Mesão Frio, sede di un'importante comunità di nuovi cristiani, procedendo nella maggior parte delle denunce, molte delle quali erano di poco conto o addirittura ridicole per mancanza di conoscenza dei reati imputati. Assistito dall'inquisitore e protonotario Jorge Rodrigues, dal dottor Gaspar de Carvalho, provveditore di Braga, e dal baccelliere Gomes Afonso, priore della collegiata di Guimarães, la condotta di Limpo come inquisitore non denota fanatismo, né particolare rigore, sebbene il Sant'Uffizio, pur disponendo delle norme generali previste dal diritto inquisitoriale e di un suo *corpus* in divenire di istruzioni, non avesse ancora un proprio regolamento (all'elaborazione del primo, emanato nel 1552, avrebbe preso parte lo stesso Limpo, grazie alla sua conoscenza diretta della materia e all'esperienza accumulata). Nel tribunale di Porto il potere della minoranza dei nuovi cristiani riuscì spesso a fermare i processi per assenza o corruzione dei testimoni dell'accusa nei contraddittori, attraverso la fuga degli imputati e appelli sistematici all'inquisitore generale, che non di rado desautorò il tribunale, accettando quasi sempre come valide testimonianze ritenute di poco credito in giudizio. Il punto debole del tribunale risiedeva proprio nel sistema delle testimonianze, in particolare nel rifiuto del contraddittorio (non sempre se ne comprende il motivo; generalmente a causa dell'assenza dei testimoni dell'accusa) e nell'appello all'inquisitore generale, le cui valutazioni, come traspare dai documenti, erano fonte di disaccordi. Il tribunale, inoltre, non esercitava un grande controllo sugli ufficiali ecclesia-

stici incaricati di eseguire i mandati di cattura e di altri compiti, aprendo così la via alla corruzione e all'abuso di potere. Accanto a ciò, la forza economica dei cripto-ebrei della regione è evidente nelle difficoltà poste a Limpo nel garantire il funzionamento dell'Inquisizione nell'arcidiocesi di Braga, dove nel 1544, attraverso una protesta formale, il capitolo della cattedrale si rifiutò di riconoscere la giurisdizione dell'inquisitore e vescovo di Porto su alcuni processi aperti presso il locale tribunale ecclesiastico (MARCOCCI 2004: 73-74).

Il tribunale inquisitoriale di Porto fu definitivamente chiuso nel 1546, quando Limpo si trovava al Concilio di Trento.

(E. CUNHA DE AZEVEDO MEA)

Vedi anche

Inquisizione portoghese; Nuovi Cristiani, Portogallo; Porto; *Symnickta Lusitana*; Vescovi, Portogallo

Bibliografia

DIAS 1969, HERCULANO 1975-1976, MARCOCCI 2004, MEA 1979, PAIVA 2006

Lincei, Accademia dei - Fu fondata a Roma nel 1603 da Federico Cesi (1585-1630), figlio dell'omonimo primo duca d'Acquasparta, e da Francesco Stelluti, Anastasio de Filiis e Jan Eck (Joannes Heckius), e da Cesi fu concepita e retta come *princeps*, con l'intento, assonante con coevi temi baconiani, di promuovere in una nuova forma di sodalizio il rilancio delle discipline matematiche e naturali. Nella visione di Cesi, affidata al *Del natural desiderio di sapere* (1616), il declino degli studi slegati da immediate finalità pratico-lucrative veniva fatto risalire non solo al preminente carattere esornativo e cortigiano delle accademie letterarie, e all'invecchiamento della visione aristotelica della natura nell'insegnamento universitario, ma anche a una più ampia crisi della civiltà, che avrebbe comportato lo svilimento della ricerca libera e disinteressata. Il rinnovamento propugnato dai primi Lincei avrebbe dovuto acquistare dunque anche carattere di riforma morale, pur nel rispetto della distinzione tra i fini dell'Accademia, di pura scienza ma con auspicata, benefica ricaduta sulla vita civile, e quelli della Chiesa e degli Stati. Tale distinzione è consacrata nelle costituzioni accademiche, che proibiscono ai Lincei in quanto tali, non diversamente da quanto prescriveranno gli statuti di altre società scientifiche posteriori anche in paesi non cattolici, di trattare di teologia e di politica (*Lynceographum* del 1605; *Praescriptiones Lynceae* edite nel 1624).

Non risulta che l'Accademia sia stata oggetto in quanto tale di procedimenti del Sant'Uffizio o della Congregazione dell'Indice. Tuttavia il programma innovatore che cercò di svolgere, sia pure in alcuni passaggi non unanime, nel campo scientifico; il coinvolgimento di suoi soci *uti singuli* (Jan Eck, Giovan Battista della Porta, Nicola Antonio Stigliola, Galileo Galilei), ma anche in relazione ad attività accademiche, in episodi inquisitoriali; e infine la perorazione della *libertas philosophandi in naturalibus* condotta da Cesi e da altri Lincei presso le autorità ecclesiastiche furono tali che questa «istituzione di ricerca», «nella parabola della sua stagione iniziale», conobbe spesso «il prevalere del sospetto inquisitoriale» (PROSPERI 2005a: 5). In questo contesto si segnala anche l'impegno di Cesi e di altri soci nelle pratiche per l'ottenimento di permessi di stampa a manoscritti scientifici in via di edizione per le cure accademiche (ad esempio per opere di Della Porta, di Antonio Persio e di Galileo) o di licenze di lettura per libri proibiti. Nella mediazione con gli uffici curiali, il *princeps* e l'Accademia misero a profitto le buone relazioni dei Cesi con le gerarchie, dovute alla presenza nel casato di alti prelati, quali Paolo Emilio Cesi, cardinale di Clemente VII; Federico Cesi, celebre mecenate, cardinale di Paolo IV; i fratelli Angelo, vescovo di Todi, e Pier Donato, cardinale di Pio V e papabile nel conclave del 1585, fi-

nanziatori della Chiesa Nuova di Santa Maria in Vallicella voluta da Filippo Neri; e infine Bartolomeo Cesi, fratello del padre del fondatore dell'Accademia, creato cardinale nel 1596 da Clemente VIII e molto potente durante il suo pontificato. Dichiarata la fedeltà cattolica dell'Accademia, posta sotto la protezione della Vergine e di san Giovanni Battista, essa ebbe per impresa una lince coronata, per motto *Sapientiae cupidi*, e come sedi il palazzo romano e le residenze extraurbane dei Cesi, oltre alla colonia fondata a Napoli presso Della Porta. Il *princeps* la volle però preclusa ai chierici regolari, poiché la intendeva come una 'filosofica milizia', incompatibile con altre regole. Su trentacinque membri al momento della massima espansione, otto furono i non italiani.

Al di là dalle intenzioni di Cesi e dal sostegno che egli e altri Lincei offriranno a Galileo, si deve sottolineare che sarebbe fallace ritenerla del tutto omogenea nei fini e nelle tendenze, così come nel metodo. La sua collegialità si realizzò per vero in modo discontinuo, e alcuni indirizzi ed esperienze possono dirsi comuni solo ad alcuni in quel ridotto numero di adepti effettivamente partecipanti, di persona o per corrispondenza, alle maggiori decisioni accademiche e ad alcune imprese collettive. La vita iniziale dell'Accademia inoltre fu travagliata da intrighi dell'ambiente cesiano destati, oltre che da malumori di natura privata, dal sospetto di esoterismo gravante su Eck, e aventi per effetto, nel 1604, una vacanza forzata di Cesi a Napoli – dove egli entrò in contatto con Della Porta e altri naturalisti –, e l'allontanamento da Roma degli altri fondatori, e in particolare di Eck dall'Italia. Nativo dei Paesi Bassi ma rimasto fervente cattolico e per questo inviato dalla famiglia a studiare in Italia, Eck fu denunciato al Sant'Uffizio da un nemico personale, manovrato probabilmente da familiari di casa Cesi, ma venne proscioltto nel 1606. Per dimostrare la sua fedeltà alla Chiesa, compose durante l'esilio un trattato contro l'etica protestante (RICCI 2005).

L'applicazione agli studi botanici, zoologici, farmacopeici, che restò una delle costanti dell'Accademia, e a tradizioni esoteriche alchemico-astrologiche, si accompagna tuttavia fin dall'esordio all'attenzione per la cosmologia postcopernicana, testimoniata dalla pubblicazione nel 1605, quale prima edizione accademica, della *De stella nova disputatio*. Scritta da Eck a quel tempo esule a Praga, dove era entrato in contatto con l'ambiente ticonico e kepleriano, essa fu largamente rivista e in qualche misura 'censurata' da Cesi, che cercò di ridurre il testo al rango di serena discussione scientifica, libera da pregiudizi religiosi (forti invece in Eck verso il protestante Brahe), e di attenuare l'attaccamento dell'autore a certe posizioni aristoteliche. La vicenda documenta l'apertura di Cesi all'astronomia di Brahe e di Kepler, e soprattutto i prodromi della sua adesione alla teoria della unità, fluidità e mutabilità della materia celeste, che il *princeps*, insieme all'accoglimento di importanti posizioni kepleriane, manifesterà più tardi, in relazione alla questione copernicana e in dialettico confronto con Galileo (RICCI 1994). Va qui ricordato, con rinvio alla vicenda di Tommaso Campanella, autore per molti versi in contatto con l'ambiente linceo, come fra il 1607 e il 1610 furono alcuni futuri Lincei e amici di Cesi (Johann Faber, Antonio Persio, Marc Welser) a interessarsi presso le autorità spagnole, avvalendosi di Kaspar Schopp, anch'egli in rapporto con l'Accademia, e delle sue relazioni politiche, ma con diretto impegno di Faber, per il miglioramento delle condizioni del prigioniero dei castelli di Napoli, e anche a un progetto di sua liberazione, o quanto meno di estradizione a Roma, nel quale furono investiti denari dei banchieri Fugger, di cui Faber era agente a Roma, e il prestigio della famiglia d'Asburgo, ma che fu lasciato cadere stante l'irrigidimento del Sant'Uffizio e del papa. Il contestuale disegno, nutrito da Schopp, di adoperare Campanella come scrittore antiriformato rientra nella strategia di ammorbidimento con il mondo luterano moderato e di più efficace mobilitazione contro i calvinisti che in quegli stessi anni ha il suo perno in Schopp e nel suo lavoro diplomatico fra le corti asburgiche e quella di Paolo V, e che interessa anche la mediazione fra principi luterani, vescovi dell'Impero e grandi famiglie tedesche e Santa

Sede svolta a lungo da Faber, creato da Clemente VIII simpliciaro pontificio e prefetto dell'Orto botanico, dal 1611 Linceo e cancelliere dell'Accademia, e non raramente chiamato a svolgere quella mediazione anche in relazione a casi di Santo Uffizio riguardanti freschi convertiti o viaggiatori tedeschi a Roma, o di concessione di *licentiae legendi* (Fosi 2005).

Nel 1610 fu cooptato Della Porta, sorvegliato a più riprese dal Sant'Uffizio e dall'Indice fin dal 1574. Nel 1610 l'Accademia curò il *De aëris transmutationibus* e gli *Elementorum curvilinearum libri tres*, ma non riuscì a Cesi di ottenere l'imprimatur per la *Taumatologia* nel 1612, permesso già negato alla *Chiromantia* due anni prima, e nel 1592 alla *Fisionomia*, a non dire delle complesse vicende della *Magia naturalis*, proibita fino a correzione nell'Indice spagnolo del 1583, inserita fra le opere da espurgare (per le edizioni ante 1587) nell'Indice sisto-clementino, per poi essere ignorata nel clementino del 1596: in generale, «il rapporto di Della Porta con l'Inquisizione, alcune strategie testuali a lui peculiari motivate dagli interventi censori, tanto compiuti quanto incombenti, s'intrecciano con la sua stessa appartenenza lincea e vengono a costituire una generale cifra della sua intera opera» (TRABUCCO 2005).

Nel 1611 l'anello linceo toccò a Galileo, all'epoca montante in celebrità per la scoperta dei satelliti di Giove e degli altri fenomeni illustrati nel *Nuncius Siderius*. Cesi e i Lincei promossero con particolare successo l'esposizione di queste scoperte al Collegio romano, alla Curia e alla comunità scientifica di Roma nella primavera di quell'anno. Infatti sul piano del metodo scientifico, alcuni di loro venivano attribuendo nuovo valore all'osservazione sperimentale e alle esperienze collegiali, aprendosi con sempre più competente partecipazione ai problemi astronomici. L'Accademia affiancò Galileo anche nella polemica con Christoph Scheiner intorno alle macchie solari, e decise, a prezzo di un defatigante confronto di Cesi con i revisori ecclesiastici, e con la consulenza competente e moderatrice di Luca Valerio, di dare alle stampe la *Istoria e dimostrazioni intorno alla macchie solari* (1613) – apparsa con prefazione firmata dal bibliotecario accademico Angelo de Filiis –, nella quale Galileo fece la sua prima pubblica professione di copernicano, e attaccò l'immutabilità dei corpi sopralunari, scoglio assai arduo per i censori: «circa l'incorrotibilità celeste, ch'ella dice repugnante alle Sacre Lettere [...], non ci vogliono questo in modo alcuno. Io m'aiuterò co' luoghi della scrittura e col'esplicazione de' ss. Padri [...] e mi è sola difficoltà l'esser loro Peripatetici e Tomisti», scrive Cesi a Galileo il 10 novembre 1612 (in GABRIELI 1996: 289), confessando nell'aprile del 1613 a Stelluti, ad altro proposito (permessi di stampa per opere di Della Porta), che «non s'immagini che qui sia cosa facile o breve l'approvazione de libri» (in GABRIELI 1996: 344). E infatti Cesi non riuscì a far stampare se non il solo *Index capitulum* (1613) del *De ratione recte philosophandi* e del *De natura ignis et caloris* del Linceo postumo Antonio Persio, teologo del cardinale Bartolomeo Cesi, antiaristotelico ma non copernicano, e seguace di Bernardino Tesio, filosofo proibito dall'Indice nel 1596. Annunciate da Cesi a Galileo le scritture di Persio come «molto noiose a' peripatetici», la loro «raccolta» fu per certo tempo «addormentata» dai revisori «con alcune difficoltà» (lettere di Cesi a Galileo del 19 maggio e 24 novembre 1612, in GABRIELI 1996: 222, 293).

Nella colonia lincea di Napoli spiccava intanto, accanto a Della Porta, Nicola Antonio Stigliola, enciclopedico cultore di varie discipline, arrestato nel 1595 dall'Inquisizione su denuncia di ambiente gesuitico, forse per il suo insegnamento privato di matematica a orientamento copernicano, concorrente con quello dispensato nella città dalla Compagnia, e più in generale per la sua pretesa «irreligione». Al momento dell'iscrizione all'Accademia, intervenuta nel 1612, Stigliola aveva tuttavia già risolto i suoi problemi con il Sant'Uffizio, risultando scarcerato a Roma nel 1597. La cooptazione di Galileo e la decisione di Cesi di non accogliere nell'Accademia filosofi peripatetici («non se n'ammetterà mai alcuno senza sua saputa; et quelli che s'haveranno ad ammettere non saranno schiavi né d'Aristotele né d'altro filosofo ma d'intelletto

nobile e libero nelle cose fisiche», scrive Cesi a Galileo il 17 marzo 1612, in GABRIELI 1996: 210) segnarono un'inclinazione antiaristotelica del sodalizio, che non poteva però già dirsi e mai sarà in effetto di uniforme indirizzo, come avrebbero dimostrato, nel 1622, la cooptazione dello scienziato aristotelico Giuseppe Neri, il cui contributo al sodalizio fu tuttavia assai breve e non chiaro, ma soprattutto, fin dalla crisi del 1616, la dolorosa dissociazione di Luca Valerio dall'aperto sostegno offerto dall'Accademia a Galileo nella questione copernicana.

All'insorgere di questa, l'Accademia fu segnalata come una setta eterodossa, e non solo come scuola favorevole all'eliocentrismo, da Tommaso Caccini, nella deposizione resa al Sant'Uffizio il 20 marzo 1615, relativa alle teorie diffuse da Galileo. Un imbarazzo aggravato dalla dedica ai Lincei intesi come fautori di Copernico, oltre che a Galileo e a Kepler, della *Lettera sopra l'opinione de' Pitagorici e del Copernico* di Paolo Antonio Foscarini, che in quello stesso anno avrebbe provocato ulteriore scandalo e l'ansia di Cesi, consapevole del fatto che non tutta l'Accademia fosse di «Copernice», «professandosi solo comunemente libertà di filosofare in *naturalibus*» (Cesi a Galileo, 7 marzo 1615, in GABRIELI 1996: 489; BUCCIANINI 1995). Insieme ad altri Lincei e a personaggi curiali, Cesi tentò invano di frenare la polemica tra lo scienziato pisano e il fronte dei suoi avversari aristotelici – di cui si vede oggi l'epicentro nel principe alchimista ed esoterista don Giovanni de' Medici (BUCCIANINI 2005) e in circoli domenicani fiorentini (GUERRINI 2009) –, secondo il suggerimento dei cardinali Roberto Bellarmino e Maffeo Barberini, e di altri estimatori di Galileo o spiriti prudenti, di limitarla al piano puramente ipotetico, evitando l'approfondimento teologico ed esegetico tentato da Galileo nella *Lettera a Benedetto Castelli*, e rinnovato nella *Lettera a madama Cristina*.

La qualificazione di eresia formale e di assurdità filosofica dell'eliocentrismo, di assurdità filosofica ed erroneità quanto alla fede del moto terrestre pronunciata infine dai censori del Sant'Uffizio il 24 febbraio 1616, notificata riservatamente da Bellarmino a Galileo due giorni dopo come monito personale a recedere dalla opinione eliocentrica, e il decreto di proibizione emesso dalla Congregazione dell'Indice il 5 marzo dello stesso anno, con cui furono fulminati gli scritti di Copernico e di Diego de Zuñiga, *donec corrigantur*, e fu condannato senza appello il tentativo di concordanza dell'eliocentrismo con il dettato scritturale proposto da Foscarini, in nome della contrarietà dell'eliocentrismo alla Scrittura, non colpirono soci dell'Accademia o l'Accademia in quanto tale. Coinvolsero però moralmente Galileo, considerati il monito comunicatogli da Bellarmino per ordine del papa, e la discussa questione del precetto formale che gli sarebbe stato contestualmente intimato dal padre commissario del Sant'Uffizio a non sostenere, insegnare o difendere *quovis modo* Copernico, anche se Galileo ottenne da Bellarmino una dichiarazione certificante che nulla più gli era stato comunicato se non il tenore del decreto anticopernicano. In questo clima, i Lincei pubblicarono tuttavia a Napoli la *Encyclopedia Pythagorea* (1616) del già inquisito Stigliola, opera legata per più versi alla nuova filosofia naturale, e finanche con echi bruniani, indice e annuncio di una serie di trattati di varie scienze compilati ma mai pubblicati dal Linceo napoletano. Nello stesso tempo l'Accademia decideva di principiare la stampa di un'altra fatica del filogalileiano Stigliola, il *Telescopio over ispecillo celeste*, completata postuma solo nel 1627. Nel 1618 Cesi indirizzò infine a Bellarmino la lettera-trattato *De coeli unitate*, tesa a dimostrare su base scritturale e patristica la natura unitaria, fluida e mutevole della materia celeste, ricevendo una reazione elusiva.

Nel 1623 l'Accademia promosse la pubblicazione del *Saggiatore*, la discussione sulla natura delle comete con il gesuita Orazio Grassi che avrebbe compromesso i rapporti di Galileo con la Compagnia. Edizione curata con assiduo impegno da Cesi, Virginio Cesarini e Giovanni Battista Ciampoli, dedicata dai Lincei al nuovo papa Urbano VIII, già Maffeo Barberini, amico di Galileo, essa ribadiva il consenso linceo alle ricerche dello scienziato. Le spe-

ranze nell'incipiente pontificato furono suggellate dall'ammissione all'Accademia del cardinal nipote Francesco Barberini e dall'essere Lincei alcuni illustri funzionari della corte barberiniana, Ciampoli, Cesarini e Cassiano Dal Pozzo, tutti favorevoli a Galileo: essi furono «i collaboratori più stretti del Cesi nella difficile opera di riavvicinamento tra nuova scienza e gerarchie ecclesiastiche» dopo la condanna del 1616 (BELLINI 2005). Ma all'ombra del promettente regno, durante il quale esponenti curiali e Lincei, intravedendo nel nuovo papa un disegno di riabilitazione di Copernico, incoraggiano Galileo, ricevuto cordialmente da Urbano VIII, a rimettersi all'opera (ovvero alla stesura di quel nuovo trattato *de systemate mundi* che sarà il *Dialogo sopra i due massimi sistemi*), si sarebbe tuttavia consumato, tra il 1624 e il 1625, nel Sant'Uffizio, il tentativo di incriminare il *Saggiatore*. Una minaccia non subito rientrata, di cui Galileo fu informato dal Linceo Mario Guiducci (con lettera del 18 aprile 1625, GALILEI 1890-1909: XIII, 265), e che ebbe per rischioso sottofondo l'attenzione del Sant'Uffizio verso la teoria atomistica esposta nell'opera, impugnabile come eretica rispetto alla sistemazione tridentina della dottrina eucaristica. Attenzione documentata non solo dalla «segnalazione» dell'opera (REDONDI 1983: 427-430; il documento è in ACDF, *Index, Protocolli* E2, cc. 302r-303r), ma anche dalla scoperta, da parte di più di uno studioso, tra il 1997 e il 1999, della contermine anonima «censura» stesa nel 1628, ma senza effetti noti, del «discursum Lyncei» (ACDF, *Index, Protocolli* E2, c. 301r-v).

In proposito di libri proibiti, recentemente è stato fatto oggetto di indagine il ruolo svolto da Faber, che si adoperò nel campo delle *licentiae legendi*, a beneficio della propria biblioteca, e di quella di Cesarini (utile a tutta l'Accademia nel momento dell'acquisizione del fondo da parte di essa), ma anche a favore di altri personaggi, fra i quali importanti ecclesiastici residenti in Germania. Nelle corrispondenze di Faber affiora non di rado il problema dell'Indice e delle sue procedure. Fra gli autori proibiti da lui custoditi, ereditati dall'Accademia come tutti i suoi libri alla sua morte (1629), ma che furono confiscati dal maestro del Sacro Palazzo per le verifiche e conferme delle *licentiae*, figuravano Konrad Gesner, Girolamo Cardano, Bernardino Telesio, Tommaso Campanella, Francesco Patrizi, e ancora testi alchemici e rosacroci (MIGLIANO 2004). Anche al momento della vendita della biblioteca di Cesi dopo la morte (1630) a Cassiano Dal Pozzo (perfezionata nel 1633), il maestro del Sacro Palazzo, ovvero Niccolò Riccardi, il padre 'Mostro' incaricato poco tempo prima della revisione per l'imprimatur romano del *Dialogo sopra i due massimi sistemi*, individuò una serie di libri proibiti non immediatamente cedibili.

Nel 1630 la morte improvvisa di Faber dissolse l'originaria intenzione di Galileo di affidare al principe le cure finali della pubblicazione del *Dialogo* a Roma, subito spostata per cautela a Firenze, promettendosi tuttavia continuità, per ottenere il nuovo imprimatur fiorentino, con le condizioni poste dal papa alla trattazione della materia copernicana: confronto equanime e solo matematico, non filosofico o cosmologico, tra l'ipotesi di Copernico, proposta non assertivamente, e la teoria geocentrica; rilievo secondario all'argomento fisico del *fluxus et refluxus maris*; degna collocazione dell'argomento da Urbano VIII definito 'della onnipotenza divina'. La difficoltà dei Lincei a designare un adeguato successore a Cesi fece sì che Galileo si trovasse privo del sostegno del *princeps* e dell'Accademia proprio nella crisi intervenuta all'uscita del *Dialogo*, il cui testo a stampa apparve gravemente inadempiente rispetto alle condizioni formulate dal pontefice. Crisi che, aggravata dal riesumato precetto che si pretendeva intimato a Galileo nel 1616, travolse il partito linceo in Curia, a cominciare da Ciampoli, già logorato nel rapporto con il papa, e ora accusato di aver ingannato questi e padre Riccardi circa il contenuto del *Dialogo*. La perdita del fondatore e il processo da cui Galileo sarebbe uscito nel 1633 abiurante e condannato, destinarono l'Accademia a una dolorosa estinzione. Nell'estate del 1632, simultanee alla sospensione della stampa del *Dialogo* disposta dall'inquisitore fiorentino, uscivano sempre a Fi-

renze, quasi nella forma di lettera aperta indirizzata all'Accademia e con dedica al granduca Ferdinando II, le *Dubitaciones in Dialogum Galilaei Galilaei*, stese contro voglia da Claude Bérigard, ma forse ispirate da alcuni Lincei, con l'intento di assicurare un futuro al sodalizio, separandone le vicende da quelle galileiane. Ciò avrebbe dovuto compiacere Francesco Barberini, da alcuni ritenuto l'unico candidato plausibile a *princeps* dell'Accademia, e blandire Urbano VIII, tanto irato verso lo scienziato e il suo ambiente.

Ma il papato barberiniano, benché retto da un antico estimatore di Galileo e dei Lincei, e che attraverso suoi esponenti di primo piano aveva avuto parte diretta e significativa nell'Accademia, nulla fece per salvarla dalla fine. Gli estremi documenti del rapporto intellettuale tra Ciampoli e Galileo – i frammenti superstiti della filosofia naturale del primo, improntata all'atomismo e a letture gassendiste e libertine –, finirono in gran parte occultati o dissimulati, fra la vigilanza del Sant'Uffizio e la censura edificante di Pietro Sforza Pallavicino, postumo editore di scritti di Ciampoli. La vicenda biografica di Pallavicino, fra gli ultimi a ricevere la lince, ma ordinato prete nel 1630, gesuita dal 1637, creato cardinale nel 1659 per mano di Alessandro VII, apologeta del Concilio di Trento contro Paolo Sarpi, è emblematica dell'epilogo dell'Accademia nel clima della piena Controriforma.

(S. RICCI)

Vedi anche

Atomismo; Brahe, Tycho; Campanella, Tommaso; Censura libraria; Ciampoli, Giovanni Battista; Copernicanesimo; Della Porta, Giovanni Battista; Galilei, Galileo; Heckius, Ioannes; Permessi di lettura; Roberto Bellarmino, santo; Scienze della natura; Stigliola, Nicolantonio; Telesio, Bernardino

Bibliografia

BAFFETTI 2005, BALDINI-SPRUIT 2001, BELLINI 2005, BUCCIAN-
TINI 1995, BUCCIAN-
TINI 2005, CAMEROTA 2004, FAVINO 2005,
FOSI 2005, GABRIELI 1989, GABRIELI 1996, GALILEO 1890-1909,
GUERRINI 2009, ILLI, MIGGIANO 2004, PRIMI LINCIEI 2005, PROSPERI
2005(a), RICCI 1994, RICCI 2005, REDONDI 1983, TRABUCCO 2005

Linguadoca (Languedoc) - Territorio della Francia di lingua d'Oc (da *hoc*, 'sì') situato tra la Garonne, il Rodano e il Mediterraneo, segnato dalla civilizzazione romana. Forte economicamente, brillante dal punto di vista intellettuale, la regione è suddivisa in più contee e viscontee (XI secolo) di cui la più importante è la contea di Toulouse.

Nei secoli XI e XII, come in numerose regioni dell'Europa occidentale, la vita spirituale porta all'emergenza di devianze religiose e dissidenze, come il catarismo, chiamato anche la religione dei «boni homines». Nella prima metà del XII secolo il catarismo beneficia di un contesto politico regionale particolare grazie alla protezione dei principi di Toulouse o di Béziers. Intollerabile per Roma, questa tensione religiosa che rimette in discussione il sistema feudale e quello della Chiesa provoca in un primo momento l'offensiva del cluniacense Pierre le Vénérable, e poi l'invio di missioni pontificie militanti con il cistercense Bernard de Clairvaux in Aquitania e in Linguadoca (attorno al 1145), mentre il conte di Toulouse Alfonso Jourdain muore in Palestina e gli succede Raimondo V (1148). Radicata nelle élites urbane e nella piccola nobiltà, la dissidenza albigese è giudicata un pericolo grave per una regione politicamente eterogenea e violentemente contraria a qualsiasi guida morale e politica proveniente da Roma o da altrove. Se le prediche cistercensi dell'abate di Clairvaux Henry de Marcy risultano vane (1178-1181), l'azione dei futuri frati predicatori all'inizio del secolo seguente conosce alcuni risultati positivi, comunque insufficienti di fronte alla resistenza del conte di Toulouse.

L'uccisione in Linguadoca del legato e amico di papa Innocenzo

III, il cistercense Pierre de Castelnau (1208), è la causa immediata della crociata bandita da papa Innocenzo l'anno seguente contro i dissidenti albigesi e contro coloro che li sostengono (1209). Condotta dall'abate di Cîteaux Arnaud Amaury e dal nobile Simon de Montfort, questa crociata dei 'baroni del Nord' nella Francia meridionale è una vera e propria guerra. Progressivamente, mentre il conte di Toulouse si riconcilia con la Chiesa, la guerra porta alla sottomissione di territori e di città come Béziers (1208), Carcassonne (1209), Albi e Castres. La prima fase della crociata (1209-1212) vede una serie di vittorie e di sottomissioni e si chiude con la scomparsa dei domini dei Trencavel, visconti di Béziers e di Carcassonne. Segnato dalla sconfitta di Muret (1213), prima battaglia della crociata combattuta in campo aperto che lo priva dell'appoggio dell'Aragona, il conte Raimondo VI viene destituito dal IV Concilio Lateranense (1215) a favore di Simon de Montfort, che fa dono della regione al proprio re, Filippo Augusto (1216). La controffensiva occitana partita dalla Provenza (presa di Beaucaire, 1216) porta all'entrata di Raimondo VI a Toulouse (settembre 1217), all'assedio della capitale della contea da parte di Simon de Montfort e alla morte di quest'ultimo sotto le sue mura (25 giugno 1218). La riconquista occitana (1218-1222) accelera il ripiegamento francese, mentre Raimondo VII succede a suo padre (1222). Dopo la perdita di Carcassonne (1224), Amaury de Montfort non può conservare i propri diritti e li cede al giovane re Luigi VIII. Lo Stato tolosano si rafforza e i dissidenti si riorganizzano. Scomunicato dal Concilio di Bourges (1225), messo in pericolo dalla crociata reale di Luigi VIII (1226-1229), il conte Raimondo VII di Toulouse è costretto a sottomettersi con il trattato di Meaux-Paris (aprile 1229). I territori orientali, antichi possedimenti del visconte d'Albi, Carcassonne e Béziers, formano ormai i siniscalcati di Beaucaire e di Carcassonne. L'ereditiera di Toulouse, Jeanne, sposa un fratello del re, Alfonso di Poitiers (1237), che diventa conte di Toulouse alla morte di Raimondo VII (1249).

La Linguadoca capetingia diventerà, alla morte d'Alfonso e di sua moglie (agosto 1271), una Linguadoca reale, fedele alla Corona di Francia; un nuovo siniscalcato, quello di Toulouse, è aggiunto ai due precedenti. D'ora in poi la Linguadoca così formata comprenderà il Velay, il Gévaudan, i paesi dell'Aude e l'Albigese, il Tolosano fino a Montauban e limitato a Ovest dalla Garonne, la pianura costiera di Salses fino al Basso-Rodano, e poi il Vivarais (1307). Quanto alla dissidenza, la sua repressione è una delle clausole del trattato di Meaux-Paris; il conte s'impegna a perseguire gli eretici, appoggiato dalla giovane Università di Toulouse, istituita proprio in funzione antiereticale. È nel contesto politico caotico della prima metà del XIII secolo che una giurisdizione d'eccezione, l'Inquisizione, affidata agli Ordini dei predicatori e dei minori, viene creata per ricercare (*inquisitio*) gli eretici, su richiesta del Concilio di Toulouse presieduto dal legato pontificio Romano Frangipani (novembre 1229) e in seguito alle lettere del papa Gregorio IX (1233-1234).

Istituzioni d'eccezione dipendenti direttamente dal papato, i tribunali d'Inquisizione non sono tenuti a rispettare le consuetudini o le forme giuridiche locali. Installati a Toulouse e a Carcassonne (1234), i primi inquisitori cominciano le loro inchieste nonostante i disordini che esse provocano a Narbonne (1233), ad Albi (1234) e poi a Toulouse (1235), dove la rivolta urbana porterà all'espulsione temporanea degli inquisitori tolosani. Al margine di questi conflitti, la resistenza all'Inquisizione assume forme molteplici. I dissidenti si organizzano e si riuniscono in una fortezza, Montségur (1232), fuggendo alle inchieste inquisitoriali che continuano nel Castrais e nel Vaurais (1241). Ad Avignonet, nel Lauragais, gli inquisitori Guillaume Arnaud ed Étienne de Saint-Thibéry vengono assassinati insieme al proprio seguito e i loro registri sono trafugati o distrutti (maggio 1242).

L'avvenimento è ricco di conseguenze. La caduta della roccaforte di Montségur di fronte alle armate del siniscalcato di Carcassonne (il 16 marzo 1244) è un duro colpo per la dissidenza; più di

duecento eretici sono bruciati. La campagna inquisitoriale messa in moto sotto la guida dell'inquisitore Ferrer conclude l'episodio di Ariège. Negli anni che seguono, appoggiandosi su una procedura regolarizzata da Concili (1235, Narbonne; 1246, Béziers; 1248, Valence), le grandi inchieste inquisitoriali di Bernard de Caux e di Jean de Saint-Pierre (1245-1246) indeboliscono le reti clandestine; parecchie migliaia di testimoni sono censiti, centinaia di località interessate.

La sospensione provvisoria dell'Inquisizione pontificia da parte del papato (1249-1255), dovuta a ragioni politiche, rallenta la repressione contro l'eresia, ormai affidata ai prelati episcopali. La ripresa necessaria delle indagini da parte degli inquisitori dell'Ordine dei predicatori (1255) permette di intensificare il rastrellamento delle regioni di Toulouse e Carcassonne. L'Inquisizione diventa temibile, per le sue procedure, ma anche per la pratica dell'interrogatorio, aiutata da manuali (Bernard de Caux, 1242) o dall'uso della tortura ormai autorizzata dalla bolla *Ad extirpanda* (1252); la confessione ne rappresenta lo scopo desiderato, prima fra le prove che aprono la via della penitenza. Le popolazioni dissidenti del Tolosano vengono da quel momento sistematicamente schedate dagli inquisitori, negli anni Sessanta gli interrogatori e le incarcerazioni si moltiplicano, si forma una memoria scritta e organizzata dai tribunali. Progressivamente, l'eresia è fissata nei registri inquisitoriali come un catarismo di ripiegamento nel mondo particolare e chiuso dei *castra* o del suo esilio. Il cambiamento della società meridionale nuoce all'eresia. La sottomissione dei Trencavel (1247), la crescita della potenza della famiglia capetingia e il passaggio senza scontri della contea alla Corona di Francia (1271) dopo la morte d'Alfonso di Poitiers e di sua moglie ne sono testimonianza.

Nel corso del decennio che segue, il nuovo potere politico è in piena congiunzione con la Chiesa e con l'Inquisizione. «Il tempo del re è venuto, il che non lascia più spazio all'eresia» (Jean-Louis Biget). La repressione gioca il suo ruolo nei centri urbani ma anche nelle campagne del Lauragais o nei paesi dell'Agout, in particolare con le inchieste degli inquisitori Pons de Parnac e Ranulphe de Plassac (1274-1275). Carcassonne resta l'unica città dove il profondo disagio delle élites urbane scatena una lotta contro l'Inquisizione accusata di restringere le franchigie e il potere politico dei notabili. L'agitazione popolare, che travolge città come Castres, Albi, Cordes o Limoux, si risveglia sotto il mandato dell'inquisitore Jean Galand. Costui ha diretto interrogatori (1283-1286) che hanno provocato parecchie centinaia di denunce, la maggior parte delle quali rivolte contro dignitari ecclesiastici e nobili; il presunto catarismo di questo periodo è senza dubbio un'eresia di notabili, e la sua repressione è brutale. La mobilitazione delle autorità della città presso il re e a Roma (1280 e 1284) contro gli abusi inquisitoriali porta alla sostituzione di Jean Galand (1286) con Guillaume de Saint-Seine, ma i principali sospettati restano in prigione; la maggior parte vi muore, il conflitto rimane aperto. Temendo un'insurrezione generale del Mezzogiorno, il re Filippo IV il Bello interviene: l'inquisitore è rimpiazzato da Nicolas d'Abbeville (1293) in una città in piena effervescenza. Le nuove inchieste non fanno che accentuare le tensioni: i minori della città, tra cui Bernard Délicieux che gioca un ruolo di agitatore, sollevano la popolazione. Il vescovo, ma anche i frati predicatori di Carcassonne, sono contestati (1301). Sullo sfondo della contesa tra il papato e il re di Francia, Nicolas d'Abbeville viene finalmente revocato (1303).

La scomparsa di papa Bonifacio VIII e la rivelazione del tradimento delle città di Carcassonne e di Limoux appellatesi a Mallorca non riescono a calmare le acque. Se il re di Francia garantisce i diritti dei prigionieri dell'Inquisizione, egli non apprezza la dissidenza sotto qualunque forma e gli intrighi. La repressione reale è senza concessioni: parecchie decine di notabili sono impiccati a Carcassonne e a Limoux (1304-1305) e delle ammende pesanti vengono inflitte. Bernard Délicieux è arrestato e giudicato (1308),

si applicano delle condanne postume, dei notabili sono perseguitati dalle autorità civili. Riaffermati i privilegi dell'Inquisizione, gli inquisitori Geoffroy d'Ablis e poi Jean de Beaune gestiscono il passivo dei loro predecessori regolando parecchi affari (1308-1309) e procedure in atto, con l'appoggio del potere temporale.

All'inizio del XIV secolo, l'Ufficio ha acquisito una concreta efficacia, disponendo di un personale fatto di notai, ecclesiastici, guardiani per le prigioni di Carcassonne e di Toulouse, ma anche di informatori remunerati che si infiltrano nelle reti e nelle comunità dissidenti. L'inquisitore di Carcassonne ha sotto la propria giurisdizione fino a diciassette diocesi e riceve informazioni da parte dei suoi collaboratori presenti ad Albi, Pamiers o Montpellier. Il ravvicinamento con l'Inquisizione di Toulouse, gestito dal nuovo inquisitore Bernard Gui (1307), è efficace nella caccia agli eretici. Tuttavia, al fine di limitare gli abusi, il papa Clemente V e il Concilio di Vienne impongono con la bolla *Multorum querela* (1312) una collaborazione tra vescovi e inquisitori, in particolare per gli interrogatori, per il controllo delle prigioni e per l'applicazione delle sentenze. La sentenza del processo di Bernard Délicieux (1319) proclamata da Bernard Gui e dal vescovo Bernard de Castanet segna simbolicamente la fine della ribellione: il frate minore è condannato alla prigione perpetua; muore nel 1320. L'appoggio delle autorità laiche è determinante in quegli anni; gli inquisitori procedono a riconciliare città ribelli ormai sottomesse, Carcassonne, Albi (1320) o Cordes (1321). Nello stesso tempo, gli arresti dei fratelli Autier (1319), e poi di Béliaste, uno degli ultimi dissidenti catarì condannato al rogo (1321), annunciano la scomparsa di un'eresia albigese ormai esausta. Agli inquisitori Pierre Brun e Jean Duprat, successori rispettivamente di Bernard Gui a Toulouse e di Jean de Beaune a Carcassonne (1324), non resta che perseguire i pochi sopravvissuti di una religione moribonda le cui basi sociali – la piccola nobiltà e le élites urbane – sono praticamente scomparse. Sotto il loro mandato, gli ultimi eretici sono bruciati a Carcassonne (1328).

Nel XIV secolo, la riconquista pastorale degli Ordini mendicanti – più di ottanta comunità si sono insediate in un secolo e mezzo – non fa che accentuare questa situazione, rafforzata dall'adesione progressiva delle élites alla monarchia. L'eresia in quanto tale non esiste più, come testimoniano le deposizioni presenti nei registri d'Inquisizione del vescovo Jacques Fournier (1318-1325), il futuro papa Benedetto XIII. D'ora in poi, l'Inquisizione in Linguadoca serve a regolare i conflitti interni alla Chiesa, quale quello dei beghini o degli 'spirituali' (ca. 1280-1320), o a perseguire ogni espressione di marginalità, come coloro che invocano i demoni e le streghe. In seguito a circostanze politiche e sociali particolari, la Linguadoca è ormai un'entità politica forte, creata dalla monarchia e ad essa fedele.

(L. ALBARET)

Vedi anche

Autier, Pèire; Béliaste, Guilhem; Bernard de Caux; Carcassonne; Concilio di Vienne; Conti di Toulouse; Crociata contro gli albigesi; Délicieux, Bernard; Ferrer, frate domenicano; Geoffroy d'Ablis; Gui, Bernard; Jean de Beaune

Bibliografia

ALBARET 2001, BIGET 1999, BIGET 2000, GILLES 1965, MENTZER 1984, WOLFF 1967

Lippomano, Alvise - Nato nel 1496, il veneziano Alvise Lippomano decise ben presto di intraprendere la carriera ecclesiastica dopo essersi dedicato intensamente agli studi umanistici e teologici. Nel 1538 Paolo III lo nominò coadiutore del cugino Pietro, vescovo di Bergamo. Partecipò ai lavori del Concilio di Trento verso la fine della prima fase (1546-1548). Già in quel periodo si manifestò la sua posizione intransigente contro i protestanti. Nel 1548

Lippomano divenne vescovo di Verona, dove il cugino Pietro era stato trasferito nel frattempo. Nello stesso anno fu incaricato di una missione diplomatica straordinaria in Germania con facoltà – in determinati casi – di accettare la conversione dei protestanti, di concedere la comunione *sub utraque specie* e di riconoscere i sacerdoti sposati disposti a tornare alla Chiesa romana. Dopo il suo rientro, partecipò nel 1550 a Verona ad un processo contro alcuni eretici. L'anno successivo fu nominato da papa Giulio III presidente del Concilio di Trento insieme a Marcello Crescenzo e Sebastiano Pighino. Nel suo viaggio come nunzio in Polonia, ebbe l'incarico di fermarsi alla dieta imperiale di Augusta (1555), dove si trovò isolato. Ripartì, su ordine di Paolo IV, prima della conclusione della dieta che suggellò – in assenza di un rappresentante pontificio – la rottura dell'unità cristiana in Europa. Nell'istruzione per la missione in Polonia lo si metteva in guardia dal pericolo di un dibattito generale sui problemi della fede, problema ben noto in area germanica: la presenza cattolica doveva essere rafforzata nella vita pubblica, ricorrendo a predicatori e professori affidabili, a uno stretto controllo della stampa e al divieto d'importazione di libri luterani dalla Germania. Nell'aprile e nel giugno 1556, accusati di aver profanato un'ostia, vennero messi al rogo una certa Dorota Łazęcka e diversi ebrei a Sochaczew e Płocia (Plock). In numerosi opuscoli i protestanti attaccarono violentemente Lippomano, come principale responsabile della condanna a morte. Il veneziano partecipò poi al Sinodo provinciale di Łowicz, presieduto dall'arcivescovo di Gniezno, in cui fu stilata – in buona misura sulla base della formula dell'Università di Lovanio – una *Confessio fidei* cattolica in risposta alla professione di fede riformata della dieta di Petricovia (Piotrków) del maggio 1555. Lippomano tornò a Roma nel giugno 1557. Qui rimase, assumendo una posizione preminente nella Curia pontificia, senza tornare a Verona fino alla sua morte avvenuta il 15 agosto 1559.

Lippomano si distinse quale autore di scritti dogmatici e agiografici, spesso utilizzati come manuali per il clero (ad esempio le «catene» in *Genesim*, in *Exodum* e in *Psalmos*). Per confutare la dottrina protestante, nel 1553, pubblicò l'opera *Confirmatio et stabilimento di tutti li dogmi cattolici*, in cui si trattava tra l'altro del primato e dell'infallibilità del papa e delle questioni concernenti la grazia, la predestinazione, la giustificazione e i sacramenti. Nello stesso periodo Lippomano iniziò a lavorare alla sua opera principale, le *Sanctorum priscorum patrum vitae*.

(A. KOLLER)

Vedi anche

Concilio di Trento; Giulio III, papa

Bibliografia

KOLLER 2005(a), LAUCHERT 1912, TACCHELLA 1979, WOJTYSKA 1993

Lipsius, Justus (Joest Lips) - Umanista e filologo classico fiammingo, Lipsius (Joest Lips, 1547-1606) studiò presso i gesuiti a Lovanio; successivamente, nel 1572, insegnò all'Università di Jena, dove si convertì al luteranesimo, e dal 1579 al 1590 fu a Leiden, dove tenne la cattedra di Storia e abbracciò la fede calvinista. Nel 1591 si riavvicinò al cattolicesimo e insegnò Storia e Letteratura latina a Lovanio. Importanti sono le sue edizioni delle opere di Tacito (1574) e di Seneca (1605) e la sua riscoperta della filosofia stoica attraverso la pubblicazione del *De constantia* (1584). Nel 1604 pubblicò la *Physiologia stoicorum* e la *Manuductio ad Stoicam philosophiam* in cui tentò di conciliare la filosofia stoica di Seneca ed Epitteto con la teologia morale cristiana. La sua opera più importante sono i *Politicorum sive Civilis doctrinae libri VI*. In tale lavoro egli esalta l'importanza dei valori morali dell'antica Roma e pone al centro della sua riflessione il ruolo dello Stato. La centralità che assegna alla stabilità politica lo porta a esaltare la religione

di Stato, ma anche ad accettare la tolleranza nei confronti della fede privata dei singoli cittadini. Lo scritto figura nell'Indice di Sisto V nel 1590, ma la menzione «nisi prius ex regularum ratione corrigantur» offrì all'autore la possibilità di emendare il testo. I *Politicorum libri VI*, cancellate le parti più compromettenti, che riguardavano appunto la libertà di coscienza, vennero approvati a Lovanio nel 1593 e quindi pubblicati ad Anversa nel 1596. Antonio Possevino, nella seconda edizione della sua *Bibliotheca selecta* (1603), ne raccomandava la lettura ai fedeli.

(G. BARTOLUCCI)

Vedi anche

Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Lovanio; Possevino, Antonio

Bibliografia

ILL, MOUCHEL 1996, OESTREICH 1982, SAUNDERS 1955

Lisbona - La storia del tribunale dell'Inquisizione di Lisbona rimane tutt'oggi poco conosciuta. Il ritmo repressivo, le relazioni con i tribunali regi e con l'autorità degli ordinari, così come la carriera degli inquisitori e degli ufficiali del tribunale, sono tutti aspetti che attendono di essere studiati. Quanto segue, dunque, non può che avere carattere approssimativo, anche se la documentazione analizzata permette comunque di distinguere alcune peculiarità del tribunale lisboeta.

L'Inquisizione di Lisbona fu ufficialmente creata dall'inquisitore generale, l'infante Enrico, nel 1539, tre anni dopo la fondazione del Sant'Uffizio in Portogallo, sebbene esistano tracce consistenti di una sua attività giudiziaria già nel 1538. Furono allora nominati due inquisitori (che poi passarono a tre), un promotore, da due a quattro notai, un portiere, un *meirinho* (carica di servizio), un *alcalde* (carceriere), un dispensiere e dei carcerieri. Il personale inquisitoriale interno del tribunale fu costituito inoltre da vari procuratori degli imputati (gli avvocati) e da chirurghi e medici. Presso il tribunale prestavano servizio anche i deputati, che nei primi anni di attività dell'Inquisizione agirono, pare, piuttosto come assessori e inquisitori sostitutivi (si considerino le figure scelte per tale incarico e l'esiguo numero di nomine durante gli anni Quaranta del Cinquecento). Inizialmente, l'area giurisdizionale del tribunale fu limitata all'arcidiocesi di Lisbona. I casi provenienti da altre diocesi (ad eccezione di quella di Évora, dove esisteva un ufficio dell'Inquisizione) venivano trattati dagli inquisitori di Lisbona solo su autorizzazione dell'inquisitore generale.

Nel 1541 l'infante Enrico creò quattro nuovi tribunali, a Coimbra, Lamego, Porto e Tomar. Tuttavia, ancora durante quell'anno, il primo inquisitore di Lisbona, João de Melo e Castro, fu delegato dall'inquisitore generale per giudicare, insieme al vescovo di Porto Baltasar Limpo, il delitto di una donna, «o qualsiasi altro caso simile che si presenterà per il quale vi sarà fatta richiesta». Allo stesso modo, segnale di una struttura ancora molto indefinita, nel giugno 1550 i 'deputati' dell'Inquisizione di Lisbona (in realtà, membri di un proto-Consiglio Generale, ancora in formazione) ottennero dal cardinale infante la competenza su alcuni casi di eresia e apostasia emersi a Ponta do Sol (Madera). Chiusi i quattro tribunali fondati nel 1541 (in data incerta, ma erano certamente ormai tutti inattivi nel 1548), il distretto del tribunale di Lisbona si estese nuovamente a tutto il Portogallo (ad eccezione dell'arcidiocesi di Évora) e alle isole atlantiche, come previsto da due provvedimenti del cardinale Enrico, datati 8 maggio 1551 e 4 agosto 1552. Nonostante ciò, nel febbraio 1555 il deputato del tribunale di Lisbona, Ambrósio Campelo, ebbe bisogno di una espressa nomina del cardinale infante Enrico per poter condurre a termine, insieme ai vescovi di Miranda do Douro, Porto e Leiria, alcuni processi pendenti contro abitanti di quelle diocesi. Quei processi degli anni Quaranta e Cinquanta, relativi a delitti commessi fuori dall'arcidiocesi di

Lisbona, sembrano dimostrare l'importanza del ruolo ricoperto dai vescovi nella repressione dell'eresia, che nel tempo avrebbe subito un graduale ridimensionamento. I prelati avrebbero finito così per ridursi a trasmettere i casi giunti a loro conoscenza al Sant'Uffizio, conservando tuttavia la propria giurisdizione formale sui reati di eresia, tradotta però in una semplice autorizzazione agli inquisitori perché emanassero le sentenze in nome dei vescovi. Si può considerare il breve papale *Cum audiamus* del 1561, che concesse al cardinale infante Enrico di avocare a sé qualsiasi causa di eresia pendente nei tribunali ecclesiastici, come il decisivo momento di svolta nelle relazioni fra i due poteri.

Dopo una prima fase in cui non ebbe sede fissa, negli anni Cinquanta del Cinquecento il tribunale di Lisbona fu installato nel palazzo degli *Estaus*. Nello stesso edificio fu insediato anche il Consiglio Generale del Sant'Uffizio. La competenza territoriale del tribunale di Lisbona si andò espandendo, integrando le diverse aree dell'impero ultramarino portoghese, inclusi tutti gli insediamenti e le colonie fino alla fondazione del tribunale di Goa nel 1560. La giurisdizione dell'Inquisizione di Lisbona si stabilizzò definitivamente sei anni più tardi con la riapertura del tribunale di Coimbra. All'epoca, oltre all'arcidiocesi di Lisbona, comprendeva le diocesi di Guarda, Leiria (e, in seguito, di Castelo Branco, creata nel 1771), la regione ecclesiastica di Tomar, il priorato di Crato, le piazzeforti nel Nord Africa e tutto l'Atlantico portoghese (Madera, Azzorre, Capo Verde, São Tomé, Guinea, Angola e Brasile).

Situato nel più importante centro commerciale del regno e con una sfera di azione tanto estesa, il tribunale di Lisbona soffrì una certa diluizione dei suoi poteri e conobbe una maggiore varietà di delitti rispetto ad altri tribunali. Ad ogni modo, fino agli anni Sessanta del Settecento l'attività degli inquisitori lisboeti fu assorbita dal cripto-ebraismo, che costituì l'80% del totale dei processi aperti dal tribunale.

Nel 1552 Giovanni III concesse agli inquisitori di Lisbona la giurisdizione sul reato di vendita di armi e altre merci ai musulmani o di recarsi senza autorizzazione nei territori dell'Africa islamica. Il tribunale giudicò oltre venti cause di questo tipo, tutte intorno alla metà del Cinquecento. Lo stretto contatto con i potentati musulmani da parte dei portoghesi presenti in Nord Africa e le frequenti catture da parte di corsari islamici di cristiani che una volta in «terra di mori» abiurarono la propria fede in cambio della libertà, portò il tribunale di Lisbona a giudicare svariati casi di rinnegati. Ritenendo la conversione all'islamismo solo un'adesione di facciata, il 9 febbraio 1579 il cardinale Enrico, divenuto re, intervenne per raccomandare agli inquisitori che trattassero con molta carità «le persone che si facevano musulmane in Africa e si presentavano poi a domandare perdono». Risale allo stesso giorno il provvedimento che conferì ai vicari generali presenti in Africa il potere di assolvere casi del genere. Tuttavia, non mancarono condanne per il reato di conversione all'islamismo. È nell'ambito di una politica improntata alla «carità», legata al contesto specifico dei territori d'oltremare, che sembra inserirsi anche il decreto redatto tre giorni più tardi che attribuiva al vescovo del Brasile giurisdizione sui «nuovamente convertiti», cioè sugli *indios*, anche se, a quanto pare, il prelato non esercitò mai tale potere. Allo scopo di migliorare la capacità repressiva a livello locale, negli anni Venti del Seicento Filippo IV tentò di ridurre la sfera di competenza dei giudici di Lisbona progettando, senza successo, di fondare un tribunale a Bahia.

Anche la presenza di importanti colonie di stranieri a Lisbona influì sull'attività del tribunale. L'inquisitore generale Fernão Martins Mascarenhas (1616-1628) ordinò ai tre deputati del Consiglio Generale di condurre una grande visita in città «dove, in ragione dell'intenso commercio, concorrono e vengono molti stranieri da terre sospette, che possono agevolmente seminare fra il popolo semplice gli errori delle loro dannate sette» (BNRJ, 25, 1, 8). I dati disponibili mostrano che se gli stranieri non furono il principale bersaglio del tribunale (l'infelice primato è dei nuovi

cristiani condannati per cripto-ebraismo), quel gruppo sociale fu comunque abbastanza perseguitato, soprattutto per il reato di 'luteranesimo'. Non a caso appartengono al tribunale di Lisbona l'85% dei 248 casi di protestanti giudicati dall'Inquisizione portoghese fino al 1700, che riguardarono in genere stranieri, in particolar modo francesi, fiamminghi e olandesi. I diversi trattati, sia di pace, sia di carattere commerciale, stretti dal Portogallo con le potenze protestanti, come quello stipulato nel 1654 con l'Inghilterra, portarono alla quasi scomparsa dei casi di 'luteranesimo' intorno al 1660 (erano già fortemente in calo dall'inizio del secolo). Nonostante l'esiguo numero degli arresti di inglesi per delitti di fede, le tensioni tra questi ultimi e il Sant'Uffizio non si attenuarono. Nel 1696 gli inquisitori guardarono con timore allo scandalo e agli inconvenienti che potevano derivare dal fatto che il rappresentante del Regno di Inghilterra a Lisbona avesse preso dimora di fronte al palazzo dell'Inquisizione. A preoccuparli non era tanto la presenza di un «eretico», ma soprattutto la possibilità che quest'ultimo potesse convincere i sudditi britannici a non ritornare al cattolicesimo (ANTT, *IL*, liv. 154, c. 2), un fenomeno molto frequente sia a Lisbona, sia in altre aree soggette alla sua giurisdizione come le Azzorre e Madera, dove molti stranieri di origine protestante si stabilivano e si recavano con regolarità. Nel 1635 i rettori dei collegi gesuiti delle isole chiesero l'autorizzazione per ricondurre alla fede gli eretici senza l'intervento diretto degli inquisitori, ma questi, d'accordo con il Consiglio Generale, optarono per delegare il potere all'ordinario (ANTT, liv. 151, c. 109). Nel 1697 tre stranieri furono ricondotti al cattolicesimo dal vicario generale della diocesi di Rio de Janeiro, allora *sede vacante* (ANTT, liv. 20, c. 61). Alcuni anni prima, anche il rettore del collegio dei gesuiti di Madera aveva avuto licenza per fare altrettanto (ANTT, liv. 19, c. 150v).

Come per gli altri tribunali, la storia repressiva dell'ufficio di Lisbona conobbe processi importanti e momenti di attività tale da sommergere la capacità di lavoro degli inquisitori. Fu il caso dei noti processi contro i professori del collegio delle Arti di Coimbra che, accusati di 'luteranesimo' nel 1550, furono trasferiti a Lisbona. Tuttavia, molti processi che ebbero un forte impatto sulla società o sul tribunale stesso attendono ancora di essere indagati. Sempre a Lisbona, alla fine del 1630, fu scoperta la «grande sodomia» (ANTT, liv. 151, c. 48), che portò alla condanna di oltre trenta persone e condizionò i futuri procedimenti inquisitoriali. A partire da allora, infatti, gli inquisitori dovettero avvalersi dell'autorizzazione del Consiglio Generale prima di poter effettuare un arresto per sodomia. Poco tempo prima, nello stesso anno, gli inquisitori avevano pensato di aver smascherato il mondo del cripto-ebraismo a Torres Novas grazie all'incarcerazione di due persone dalle quali pretendevano di ricevere molte denunce (*ibid.*, c. 40). Nel 1637 a mobilitare i giudici del tribunale furono i casi di sollecitazione (*ibid.*, c. 184), mentre nel 1674 fu il numero considerevole di accusati di cripto-ebraismo originari di Fundão (ANTT, liv. 152, cc. non numerate). Nel 1711 fu il gran numero di arresti previsti a Rio de Janeiro a indurre gli inquisitori di Lisbona a chiedere l'autorizzazione per accelerare i processi in corso (ANTT, liv. 154, c. 202).

Oltre ai processi che si verificarono nell'area giurisdizionale di Lisbona, la rilevanza di altre cause di competenza di altri tribunali poteva giustificare il trasferimento, insieme all'imputato, presso il tribunale di Lisbona. Un esempio è rappresentato dal processo del dottor António Homem, professore dell'Università di Coimbra, condannato per cripto-ebraismo e sodomia (1619-1624), o dai casi di falso ebraismo a Beja (sotto la giurisdizione del tribunale di Évora) nel 1723 (ANTT, liv. 155, c. 138). Altri detenuti, già condannati a Coimbra o Évora, furono talvolta trasferiti a Lisbona con l'unico scopo di accrescere il numero dei partecipanti agli *autos da fé* di corte, ai quali dal 1718 fu riservata la lettura delle sentenze di condanna al rogo. L'insieme di tali attività fece del tribunale di Lisbona il più attivo fra i tre presenti in Portogallo. Dall'inizio fino

alla sua chiusura (1538/1539-1821) gestì fra i 15.000 e i 18.000 processi, contro i circa 10.500 di Coimbra e 11.800 di Évora.

La centralità di Lisbona, sede della corte e del Consiglio Generale, ebbe un forte impatto anche sulla carriera degli inquisitori e sulle funzioni del tribunale, che assunse una doppia funzione in seno all'istituzione inquisitoriale: fu insieme luogo informale di formazione di alcuni inquisitori e luogo di passaggio privilegiato per i futuri deputati del Consiglio Generale. Almeno due inquisitori e un promotore di stanza a Goa svolsero un tirocinio nel tribunale di Lisbona prima di partire per l'India, «perché vi ricevessero un'istruzione sugli affari di competenza del loro incarico»: il promotore Jorge Ferreira (1596) e gli inquisitori João Fernandes de Almeida (1613) e Lopo Álvares de Moura, nominato con urgenza deputato di Lisbona nel 1677 (ANTT, liv. 104, cc. 79, 149; liv. 105, c. 355v, rispettivamente), in conformità con quanto previsto dal Regolamento del 1640, che imponeva ai candidati alla carica di inquisitore una precedente esperienza come deputati (ANTT, liv. 1, tit. 3, § 1). La superiorità del prestigio del tribunale di Lisbona valeva anche all'interno del regno. Se molti inquisitori di Coimbra ed Évora conquistarono in un secondo tempo il posto a Lisbona, non furono più di cinque a compiere il percorso inverso. Inoltre, la nomina a inquisitore del tribunale di Lisbona era un ottimo trampolino per giungere nel Consiglio Generale, da dove si poteva poi ottenere la dignità episcopale, o accumulare l'incarico con un altro in un tribunale regio, come il *Desembargo do Paço*. Su 102 inquisitori nominati a Lisbona nel corso dell'esistenza del tribunale, 40 ebbero diretto accesso alla nomina di deputato del Consiglio Generale, mentre furono solo 17 quelli provenienti da Évora e 18 da Coimbra. La vicinanza con la corte e il Consiglio Generale, il fatto di essere collocato nel più grande avamposto commerciale del paese e di possedere un'area di giurisdizione composta e allargata, conferì al tribunale di Lisbona e ai suoi inquisitori uno statuto speciale nella storia del Sant'Uffizio portoghese. Sebbene abbia mantenuto i suoi tratti di originalità, giudicando i delitti legati al deismo e ai filosofi illuministi forse con maggior intensità rispetto agli altri tribunali, l'attività dell'Inquisizione di Lisbona entrò in declino a partire dalla metà del Settecento. Le riforme pombaline e la perdita di prestigio dell'istituzione determinarono la decadenza della sede di Lisbona come di tutte le altre, fino alla definitiva abolizione dell'Inquisizione portoghese il 5 aprile 1821.

(B. FEITLER)

Vedi anche

Coimbra; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Évora; Homem, António; Inquisizione portoghese; Nuovi Cristiani, Portogallo; Protestantismo, Portogallo; *Reduzidos*, Portogallo; Rinnegati, Portogallo

Bibliografia

BAIÃO 1920, BETHENCOURT 2000(a), BRAGA 2002(a), FARINHA 1988, FEITLER 2007(a), MARCOCCI 2004, PEREIRA 1987, PEREIRA 1993

Litterae apostolicae v. Bolle e documenti papali

Livornina - L'invito solenne rivolto ai mercanti di ogni Nazione e confessione religiosa dal granduca di Toscana Ferdinando I nel 1591 (e con variazioni nel 1593) prese il nome di 'Livornina' per il ruolo avuto nello sviluppo di Livorno, dove riuscì a garantire libertà di coscienza ai non cattolici che vi si insediarono. Costituisce dunque un documento notevole per la storia della tolleranza religiosa e la sua importanza fu subito riconosciuta, se già nel 1592 fu inviata una copia al sultano turco con la richiesta di uguale trattamento per i mercanti toscani e un'altra alla regina Elisabetta,

con la quale il granduca stabilì un trattato di navigazione. Elaborata da giuristi come Pietro Cavallo e Carlo Antonio dal Pozzo, arcivescovo di Pisa, si presenta come un salvacondotto sovrano – la cui violazione rientra fra i crimini di lesa maestà –, e si fonda sulla separazione tra la sfera politica e quella economica, che appartengono allo Stato, e la sfera spirituale di pertinenza della Chiesa. Le 'Livornine' del 1591 e del 1593, valide per Pisa e Livorno, furono inserite nel *Libro dei privilegi* ed ebbero pertanto carattere pubblico e valore di legge dello Stato. I 43 articoli che seguono il preambolo riguardano l'insediamento e l'autogoverno degli ebrei che, avendo vissuto in altri Stati come cristiani, cadrebbero sotto l'accusa di apostasia. Agli ebrei sono garantite la libertà religiosa (sinagoga, cimitero, riconoscimento delle festività) e le libertà personali (protezione dall'Inquisizione, assenza del ghetto e di segni distintivi, diritto di proprietà immobiliari e manifatturiere). Viene così negato il principio canonico della separazione fra cristiani ed ebrei, i quali tuttavia dovranno misurarsi con una realtà complessa, non sempre incline a riconoscere i diritti stabiliti dalla 'Livornina'. Già nel 1602, per quietare i sospetti dell'Inquisizione, nel *Libro dei privilegi* fu apposta la nota «non se ne dia copia né vista». Più tardi un bando del 1668 ridimensionò l'articolo 26, abbassando a sette anni – contro i tredici stabiliti precedentemente – l'età per somministrare il battesimo senza il consenso dei genitori. Ancora: non si permise agli ebrei di addottorarsi all'Università di Pisa; fu vietato ai medici ebrei di curare cristiani; si proibì a balie e domestici cristiani di servire ebrei; vennero inasprite le pene per gli ebrei che frequentassero meretrici cristiane. Da parte sua, la Nazione ebraica ottenne che fosse considerato reato penale rapire i bambini di famiglie ebreiche per convertirli. In sostanza, i compromessi che di volta in volta si stabilirono fra i diritti dello Stato, le richieste dell'Inquisizione e gli accordi con i 'massari' ebrei furono il risultato di difficili equilibri. E tuttavia nell'Italia della Contro-riforma la 'Livornina' garantì alle 'Nazioni' eterodosse residenti a Livorno una sostanziale tolleranza religiosa: solo, però, nel periodo lorenese si stabilì che «un corpo di nazione eterodossa possa esercitarvi la propria religione, compatibilmente col sistema dello Stato in cui viene a dimorare».

Nel 1774 la riforma comunitativa del granduca Pietro Leopoldo di Lorena sancì in forma istituzionale che un deputato della Nazione, in virtù della rilevante proprietà immobiliare degli ebrei, risiedesse nel magistrato cittadino con diritto di voto, sedia e onorario uguale agli altri. Si riconobbe così per la prima volta nella proprietà e non nel battesimo il titolo di ingresso nella cittadinanza. Abolita con la prima emancipazione (1792-1814), la 'Livornina' fu confermata con la Restaurazione (sebbene priva dell'autonomia giuridica), e infine abrogata nel 1836.

(L. FRATTARELLI FISCHER)

Vedi anche

Battesimo; Battesimo forzato, Italia; Ebrei in Italia; Livorno; Pisa; Stranieri, Italia; Tolleranza, dibattito sulla

Bibliografia

FRATTARELLI FISCHER 2003, FRATTARELLI FISCHER 2006, FRATTARELLI FISCHER 2008, FRATTARELLI FISCHER 2009, GALASSO 2002(a), TOAFF 1990

Livorno - Città nuova fondata dai granduchi di Toscana nel 1577 nell'intento di creare una base portuale fra il Mediterraneo e il Nord Europa, Livorno fu costruita (inglobando il minuscolo insediamento medievale) secondo i dettami dei trattati rinascimentali, su terreni e con finanziamenti statali. Tra i bandi per popolarla spiccano gli importanti privilegi (1591 e 1593), detti *Livornina*, indirizzati ai mercanti stranieri, con cui si garantivano facilitazioni economiche, la possibilità di professare la propria religione e la protezione dall'Inquisizione. Questa sostanziale tolleranza religio-

sa, insieme con l'incremento dei traffici del porto franco e la neutralità riconosciuta dalle potenze europee, contribuì alla crescita della popolazione, che dai 500 abitanti raggiunse i 3.700 nel 1601 e i 40.000 a metà del Settecento. Nel 1604, in vista dell'attribuzione del titolo di città (1606), furono nominati cento 'cittadini', fra i quali stranieri cattolici, o che tali si dichiaravano. Gli insediamenti degli stranieri vennero configurati come corpi sociali separati, le 'Nazioni', cui fu demandato il compito di controllare vecchi e nuovi appartenenti. Le 'Nazioni' dei nordeuropei, capitani e mercanti rappresentati da un console, si consolidarono negli anni Venti del Seicento, ma il diritto di praticare la propria confessione religiosa fu limitato alla sfera del privato per non dare 'scandalo'; solo nel 1707 gli inglesi ottennero un ministro per il culto. Da parte loro, i greci 'uniti' nel 1606, gli armeni nel 1714 e nel 1757 i greci 'scismatici' poterono edificare una propria chiesa. La Nazione ebraica, i cui membri furono considerati sudditi toscani, fu governata da un'oligarchia mercantile laica e crebbe fino a rappresentare il 10% circa della popolazione. La sinagoga, edificata nel 1604 e ampliata nel 1642, portò al costituirsi del quartiere ebraico, che non ebbe però confini definiti. Quanto al Bagno delle galere, cittadella murata interna alla città, vi furono rinchiusi schiavi musulmani (oltre 3.000 uomini), cristiani in attesa di riscatto, ebrei, rinnegati, tanto che per alcuni decenni vi si riunì il tribunale dell'Inquisizione (che a Livorno dipendeva da Pisa). I musulmani, catturati nella guerra di corsa, poterono avvalersi di tre moschee, sebbene in luogo segregato. Questa configurazione della città fu sostenuta da una struttura burocratica accentrata che fa capo al granduca stesso, così che, retta da un governatore con giurisdizione civile e militare, Livorno è l'unica città toscana priva di vescovo. L'unica parrocchia di giuspatronato granducale retta da un pievano fu elevata a prepositura nel 1629 ed eretta in diocesi nel 1806. Limitata è altresì, fino all'età di Cosimo III (1670-1723), la presenza di Ordini conventuali e assenti sono i monasteri femminili.

L'Inquisizione fu esercitata in un primo tempo dagli agostiniani e solo nel 1626 il vicario dell'inquisitore di Pisa ottenne una sede. Furono processati e incarcerati nel Sant'Uffizio di Pisa per apostasia i nuovi ebrei, se accusati di essere stati circoncesi a Pisa o a Livorno, i protestanti inglesi e i rinnegati, e furono oggetto di indagine le forme superstiziose della stregoneria e della magia e i comportamenti blasfemi degli ebrei.

(L. FRATTARELLI FISCHER)

Vedi anche

Ebrei in Italia; Islam; Livornina; Marranesimo; Pisa; Rinnegati, Italia; Tolleranza, dibattito sulla

Bibliografia

BOTTONI 2009, FRATTARELLI FISCHER 2000, FRATTARELLI FISCHER 2006(a), GALASSO 2002(a), VILLANI 1999

Llerena - Gli inizi del tribunale di Extremadura, che diventerà poi quello di Llerena, sono strettamente legati all'Inquisizione di Guadalupe e alla serie di processi avviati nel monastero geronimiano di Guadalupe e in città. Dal marzo alla fine del 1485 il licenciado Pedro Sánchez de Calancha e il dottor Francisco Sánchez, in collaborazione con il priore, esercitavano come inquisitori all'interno del monastero e a Guadalupe. All'inizio del 1486 Sánchez de Calancha, insieme con il dottor Pedro Rodríguez de Peñalver, si spostano come giudici inquisitori dell'eretica pravità a Belalcázar e a La Puebla de Alcocer e riconciliano, probabilmente con un editto di grazia, ben 323 giudaizzanti. Operano fino al 1487, data in cui Sánchez de Calancha viene destinato al tribunale di Valencia (CONTRERAS-DEDIEU 1980). Nel maggio del 1488 gli inquisitori di Guadalupe, il *bachiller* Tristán de Medina e *fray* Juan de Santa María, si insediano a Llerena allo scopo di perseguire gli ebrei della bassa Extremadura residenti nei ghetti di

Guadalcanal, Zafra, Fregenal de la Sierra, Segura de León, Jeréz de los Caballeros e Llerena. Nel maggio dello stesso anno una *real cédula* menziona lo stesso Medina come inquisitore del vescovato di Badajoz e dei territori del Maestro e dell'Ordine militare di Santiago, con una giurisdizione che grossomodo comprende tutta l'Extremadura (CONTRERAS-DEDIEU 1980). Quello di Extremadura, che finirà con l'acquisire una sede definitiva a Llerena in una data imprecisata, rimase fino al 1525 circa un tribunale itinerante, i cui confini verranno cambiati e ridotti, spartiti tra i tribunali di Toledo e Córdoba.

L'attività del tribunale di Llerena tuttavia è ricordata soprattutto per i processi intentati contro la setta degli *alumbrados*, al centro degli eventi occorsi intorno al terzo quarto del XVI secolo. Nel 1611 il celebre confessore carmelitano di Teresa d'Ávila, Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, dava alle stampe a Bruxelles un libro nel quale assicurava che «di questa razza [gli *alumbrados*] furono in molti che a Llerena, villaggio dell'Extremadura, in Spagna, ingannarono persone contemplative e di spirito pericoloso, amici delle novità e di affetti straordinari per l'orazione, che il Sant'Uffizio castigò circa quarant'anni fa». In effetti quello dell'Extremadura fu il più famoso dei gruppi di *alumbrados* che si formarono nel Sud della Spagna, scoperto e combattuto senza tregua dal domenicano fray Alonso de la Fuente.

Il dramma degli *alumbrados* d'Extremadura durò otto anni e mezzo, dal novembre 1570 al 14 giugno 1579, anno in cui venne celebrato il solenne *auto de fe* nella piazza principale di Llerena. Non ci furono condanne a morte, i cosiddetti 'maestri' della setta degli *alumbrados* vennero sospesi dall'ufficio e condannati a remare nelle galere del re. Ciò nonostante ci sarebbe stato ancora un ultimo rigurgito *alumbrado* conclusosi con un nuovo autodafé celebrato a Llerena il 1 luglio 1582 e che sanciva pienamente la fine della spiritualità *alumbrada* nella bassa Extremadura.

Tra il 1700 e il 1730 il tribunale di Llerena sarebbe stato teatro di una spaventosa repressione contro un gruppo di giudaizzanti.

(A. GONZÁLEZ POLVILLO)

Vedi anche

Alumbradismo; Castiglia; Geronimiani; Granada, Luis de; Moriscos, Spagna

Bibliografia

CONTRERAS-DEDIEU 1980, FITA 1893, HUERGA 1978-1994, MARTÍNEZ MILLÁN 2000

Llorente, Juan Antonio - Nacque a Rincón de Soto (La Rioja) il 30 marzo 1756, da una famiglia di piccoli proprietari rurali strettamente legata al palazzo episcopale di Calahorra. Intraprese studi di Filosofia a Tarragona, dove ricevette la tonsura, e poi di Diritto romano e di Diritto canonico. A 23 anni, beneficiando di una dispensa per età, fu ordinato prete. Nel 1789, grazie all'appoggio della duchessa Sotomayor, divenne commissario del Sant'Uffizio e segretario soprannumerario del tribunale dell'Inquisizione di Corte. Nominato nel 1790 canonico di Calahorra, continuò a lavorare come censore letterario per il Consiglio di Castiglia. La carriera pubblica iniziò qualche anno più tardi, quando, nel 1793, l'inquisitore generale Manuel Abad y la Sierra, uomo dalla sensibilità giansenista, lo incaricò di una relazione sull'origine della procedura inquisitoriale. Uomo dei Lumi, Llorente vi criticava la procedura come pure i maneggi del tribunale e suggeriva una riforma del medesimo. Poco tempo dopo il patrono cadeva in disgrazia e Llorente lo accompagnò nel declino, dopo aver inviato nel 1797 la relazione manoscritta a Melchor Gaspar de Jovellanos, il quale vi s'ispirò nella sua *Representación al Rey sobre el tribunal de la Inquisición*, che gli costò il carcere.

Conosciuto per le sue posizioni impegnate e sospetto per le sue idee riformiste, Llorente doveva soffrire delle persecuzioni

intraprese contro i circoli giansenisti all'indomani della caduta del capo di governo *ilustrado* Mariano Luis d'Urquijo. Fu giudicato dall'Inquisizione per gravi errori quando vennero scoperte delle lettere inviate alla contessa di Montijo, in cui spiegava in particolare come eludere la vigilanza del Sant'Uffizio. Condannato dalla corte, nel 1801, a un mese di reclusione e a cinquanta ducati, si vide privato dei suoi titoli di commissario e di segretario dell'Inquisizione. Si trattava certo di una sanzione disciplinare e di una condanna disonorevole, ma i fatti mostravano soprattutto la distanza presa da Llorente rispetto all'istituzione che era tenuto a servire, dopo la caduta dell'inquisitore generale Abad y la Sierra che aveva suscitato in un settore importante dell'opinione pubblica speranze di una riorganizzazione del Sant'Uffizio. Llorente infatti faceva parte di un gruppo di chierici – Agustín Abad, Antonio Tavira y Almazán, López Gonzalo, Antonio Palafox – che anelavano a una riforma profonda della Chiesa spagnola e delle funzioni della corte inquisitoriale; un circolo segnato da un forte spirito regalista ed episcopalista, nemico dell'autorità di Roma e partigiano di un ruolo maggiore del monarca in seno alla Chiesa spagnola. Cinque anni dopo l'infamante condanna inquisitoriale, Llorente accedeva tuttavia alla dignità di canonico di Toledo e riceveva il titolo di *Caballero eclesiástico de la Real Orden de Carlos III* nel 1807, all'indomani della pubblicazione del I volume delle *Noticias históricas de las tres Provincias Vascongadas* (1806).

L'invasione napoleonica gli aprì nuove prospettive e gli fornì l'occasione di mettere al servizio del nuovo regime i suoi disegni riformatori. *Afrancesado* notorio, all'atto dell'abdicazione di Bayonne nel 1808, redasse per Napoleone un *Reglamento para la Iglesia Española* in cui raccomandava una riforma ecclesiastica ispirata alla Costituzione civile del clero adottata in Francia nel 1790, che presupponeva la soppressione del clero regolare e dell'Inquisizione. Poco dopo fu nominato consigliere di Stato per gli affari ecclesiastici e direttore dei beni nazionali. Prendendo le parti della nuova dinastia installata a Madrid, difese il regalismo del nuovo regime attraverso gli scritti *Colección diplomática sobre las dispensas matrimoniales y otros puntos de disciplina eclesiástica* (1809) e la *Disertación sobre el poder que los reyes españoles ejercieron hasta el siglo duodécimo en la división de obispos y otros puntos conexos de disciplina eclesiástica* (1810). Ma furono soprattutto la conoscenza privilegiata del Sant'Uffizio, gli incarichi che vi svolse e la sua nuova responsabilità politica a permettergli di accedere a fonti preziose per scrivere la storia del tribunale. Nel 1811 lesse davanti alla Real Academia de la Historia una memoria che sarebbe stata conosciuta sotto il titolo di *Memoria histórica sobre cuál ha sido la opinión nacional de España acerca del tribunal de la Inquisición*, in cui le considerazioni storiche si mescolavano alle sue convinzioni politiche secondo le quali l'Imperatore, attraverso il decreto di Chamartín, aveva realizzato il più recondito desiderio degli spagnoli che si sarebbero sempre opposti, almeno nell'intimo, all'istituzione del tribunale. Incoraggiato dal governo a continuare i lavori sul Tribunale appena abolito, pubblicava nel 1812 e nel 1813 i due volumi degli *Anales de la Inquisición de España*, versione ampliata della sua memoria che prefigurava la monumentale *Historia Crítica* del tribunale.

Alla caduta del regime, compromesso dalla sua collaborazione con l'invasore francese, Llorente non ebbe altra scelta che l'esilio. Ancor prima della fine della guerra fuggì in Francia portando con sé a Parigi varie casse di documenti inquisitoriali che gli dovevano servire come materiale per la *Historia Crítica de la Inquisición española*, scritta in spagnolo e poi tradotta in francese, la cui I edizione vide la luce a Parigi tra il 1817 e il 1818, non senza difficoltà, visto che molti editori si mostrarono reticenti alla pubblicazione di un'opera del genere. Da essa traspira un profondo rifiuto dell'Inquisizione, riflesso delle sincere convinzioni politiche dell'autore e va indubbiamente contestualizzata nei suoi giudizi. Ma, nonostante certe stime numeriche fantasiose e i problemi di metodo che

può presentare, essa rimane la prima grande opera sull'Inquisizione fondata su fonti di prima mano, presenta un'incomparabile ricchezza e rappresenta un punto di partenza obbligato per chiunque si avvicini alla materia e per i suoi specialisti. Contro ogni aspettativa, il successo della *Historia* fu folgorante; nel 1818, quando il IV volume dell'opera non era ancora uscito dalle stampe, veniva già lanciata una nuova tiratura della I edizione. In Francia essa divenne la punta di diamante dei liberali i quali, al di là del suo carattere storico, scorgevano dietro alla critica del Sant'Uffizio quella della Chiesa ultramontana. Le simpatie dimostrate nei confronti dei liberali francesi valsero a Llorente un ordine d'espulsione da parte del governo francese e lo costrinsero a vivere in clandestinità. In una Spagna segnata dalla reazione fernandina e dalla restaurazione del Sant'Uffizio, l'opera non fu pubblicata che più tardi, tra il 1821 e il 1822. Gli ambienti conservatori spararono a zero su Llorente che appariva, secondo le parole di Marcelino Menéndez Pelayo, «dos veces renegado, como español y como sacerdote» («due volte rinnegato, in quanto spagnolo e in quanto sacerdote»). Per i liberali e i progressisti della Penisola, al contrario, l'opera riscattava il suo autore dagli errori passati, dall'essere stato un *afrancesado* e dalla sua posizione filofrancese.

Dopo l'esilio scrisse diverse opere, fra cui un libello antipontificio (*Retrato político de los papas*) e una *Notizia biografica* (1818). L'amnistia decretata dal regime liberale gli consentì di ritornare in Spagna, a Madrid, dove morì poco tempo dopo l'arrivo, il 7 febbraio 1823.

(M. BOEGLIN)

Vedi anche

Abad y La Sierra, Manuel; Abolizione del tribunale, Spagna; Castiglia; Godoy, Manuel; Inquisitori generali, Spagna; Inquisizione spagnola; Jovellanos, Baltasar Gaspar Melchor María de; Napoleone I, imperatore; Storiografia: Inquisizione spagnola

Bibliografia

DUFOUR 1982, DUFOUR 1999, LLORENTE 1817-1818, LLORENTE 1977, LLORENTE 1980, LLORENTE 1982, LLORENTE 1995, MARRAST 1975

Llull, Ramon - *Doctor Illuminatus*, filosofo, poeta, Ramon Llull (1232/36-1315) fu inizialmente cortigiano alla corte di Juan re di Aragona, poi eremita e terziario dell'Ordine dei frati minori. Per la conversione dei musulmani ritenne necessario lo studio delle lingue orientali e la confutazione della filosofia araba. Intorno al 1291 si trasferì a Tunisi, dove predicò ai saraceni; dopo un breve soggiorno a Parigi tornò in Oriente. Tentò di propagandare la teologia cristiana con l'aiuto di una specie di macchina logica, chiamata *Ars generalis ultima* o *Ars magna*, in cui soggetti e predicati erano collocati su ruote che mosse da una leva avrebbero dovuto produrre espressioni inconfutabilmente vere. Dopo aver esposto senza successo il suo piano della conversione dei musulmani al Concilio di Vienne nel 1311 tornò a Tunisi, dove morì lapidato.

Quasi subito dopo la morte di Llull si sviluppò un dibattito lungo e intricato circa le sue dottrine, fortemente condizionato dalla fiorente letteratura pseudo-epigrafica, cioè dal crescente corpo di opere mnemotecniche e teologiche composte dai suoi allievi. Durante la prima metà del Trecento, lo *Studium* di Teologia di Parigi censurò alcune proposizioni e la terminologia della *Ars magna*. In Spagna la controversia si sviluppò in seguito alle attività persecutorie del frate predicatore Nicolau Eymerich, inquisitore e poi procuratore dell'Ordine in Aragona, il quale si scontrò in particolar modo con il re Pietro IV. In qualità di cappellano di Gregorio XI, Eymerich probabilmente convinse il papa a promulgare la lettera *Nuper dilecto* (5 giugno 1372), che obbligò il vescovo di Tarragona ad esaminare le opere di Llull e a bruciare quante contenessero errori. Inoltre, nel 1374 il papa ordinò l'esame del *Liber de philosophia*

amoris. Nel 1375 Pietro IV, fortemente irritato, espulse Eymerich dai suoi domini. Dopo appena un anno fu distribuita la (presunta) lettera *Conservationi puritatis* (25 gennaio 1376) che condannò venti libri di Llull (tra cui opere apocriefe e altre adesso perse) e che individuò duecento proposizioni eretiche estratte da esse. Da questa lettera nacque la annosa questione di Llull. L'autenticità della lettera fu difesa dai predicatori, ma contestata dai minori. Il suo carattere apocriefo sembra ormai certo: dopo più di un anno uno dei maggiori protagonisti della controversia, Pietro IV, ignorava la sua esistenza; la condanna di venti libri e duecento proposizioni senza specificazione contrasta con lo stile della Curia romana; la lettera manca nei registri di Gregorio XI.

Già nel 1386 una commissione di predicatori e minori stabilì che tre delle proposizioni estratte dalla *Philosophia amoris* e condannate da Eymerich quali eretiche non si trovavano nell'opera. Nel 1419 un'analisi di Bernardo Bartolomei (vescovo di Città di Castello), incaricato dal cardinale Alamanno Adimari (legato pontificio in Aragona), stabilì il carattere apocriefo della bolla. Sotto il pontificato di Sisto IV (1471-1484), la questione fu sollevata di nuovo quando Pedro Dagui, primo professore dello Studio Iulliano in Palma de Mallorca, fu denunciato dai frati predicatori. Quando Dagui si difese con successo, l'inquisitore di Mallorca decise di stampare il *Directorium* di Eymerich, includendo la lettera di Gregorio XI e una lista di cento errori ed eresie attribuite a Llull. Ciò portò alla condanna di Llull come eretico nell'Indice di Paolo IV (1559). Tuttavia, al Concilio di Trento dietro pressione di un gruppo di seguaci, tra cui Juan Luis Vileta, Dimas de Miguel e Juan Arce de Herrera, questa decisione fu revocata. Nel 1578, però, Francisco Peña pubblicò una nuova edizione del *Directorium*, e nel 1583 Llull fu incluso di nuovo nella prima classe dell'Indice. Ma la pronta reazione dei Iullisti e poi della Corona spagnola fecero sì che tra il 1593 e il 1594 la Congregazione per l'Indice tornasse alla decisione del Concilio di Trento. La condanna dei venti trattati nella bolla di Gregorio XI fu accolta dagli Indici di Venezia (1554), Roma (1559, 1593) e Parma (1580), mentre al *Philosophia amoris*, già proibita in Venezia (1554), Portogallo (1581) e Spagna (1583), fu condannata anche negli Indici romani di fine secolo (1590, 1593, 1596). L'alternanza tra proibizione e rimozione dall'Indice romano può considerarsi un fenomeno unico nella storia della censura ecclesiastica.

La nuova documentazione resa disponibile dopo l'apertura degli Archivi storici dell'Indice e del Sant'Uffizio permette una ricostruzione dettagliata della dinamica del caso Llull durante gli ultimi decenni del Cinquecento. Dopo la nuova proibizione del 1583 Antonio Bellver presentò un'*Apologia Lullianae doctrinae adversus Nicolai Eymerici calumnias* (conservata in Colegio de la Sapiencia di Palma de Mallorca, cod. F 118, ff. 1r-405v; Biblioteca Pública di Palma de Mallorca, cod. 1015, ff. 1r-149v; BAV, Barb. Lat. 1118, ff. 1-579, e Vat. Lat. 10598, ff. 1r-315v). Nel 1589 furono avviate le trattative tra la Congregazione dell'Indice e la Corona spagnola, mentre dal 1590 Juan Arce de Herrera (che aveva trattato anche con il Sant'Uffizio) lanciò un'iniziativa per riabilitare Llull, chiedendo con insistenza di nominare una commissione per valutare le cento proposizioni incriminate da Eymerich – cosa che fu concessa nell'anno seguente – e confutando in una lunga serie di memoriali gli argomenti storici contro Llull. Le pressioni della Corona spagnola convinsero la Congregazione nel 1595 a una decisione straordinaria: l'invio di *litterae compulsoriales* nei territori di Barcellona e Mallorca al fine di raccogliere documenti utili per un esame approfondito. La documentazione raccolta (di cui si ignora l'ampiezza e natura) non permise di chiudere definitivamente il caso, perché nel 1607 il Sant'Uffizio ordinò la censura della *Ars brevis* e di un manoscritto, intitolato *Apostrofe, vel probatio articulorum fidei per necessarias rationes*, mentre nel settembre dello stesso anno il papa bloccò il concorso per la cattedra di studi Iulliani a Palma de Mallorca. Nel 1612 il Sant'Uffizio chiese di inviare le opere per un riesame, ma soltanto

nel 1617 arrivarono dodici opere la cui censura fu commissionata a un gruppo di rappresentanti dei maggiori Ordini, tra cui Michele da Napoli (benedettino), Benedetto Lemos (frate predicatore), e Benedetto Giustiniani (gesuita), già censore di Francesco Patrizi. Il 29 agosto 1619 il Sant'Uffizio decretò la proibizione delle opere censurate, ma – forse anche in seguito ad una nuova serie di memoriali contro Eymerich inviati tra 1621 e 1625 – questa decisione non fu accolta nei futuri Indici romani. Anzi, in pieno Settecento, le Congregazioni romane si preoccupavano ancora del culto di Llull in Catalogna (vedi ACDF, *Index, Protocolli*, I [II.a.8], cc. 174r-179r).

(L. SPRUIT)

Vedi anche

Catalogna; Eymerich, Nicolau; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti, Spagna; Peña, Francisco

Bibliografia

BATTIOLI 1993, CARRERAS Y ARTAU-CARRERAS Y ARTAU 1939, DENIFLE 1888, MADRE 1973, PÉREZ MARTÍNEZ 1962

Loaysa, García de - Nacque nella località di Talavera de la Reina (Toledo) nel 1478, figlio del *licenciado* Pedro de Loaysa, *corregidor* di Salamanca e membro del Consiglio dei Re Cattolici, e di Catalina de Mendoza. Realizzò i suoi primi studi a Salamanca e fu alunno del Colegio Mayor di Nostra Signora di Guadalupe. Fece ingresso nell'Ordine domenicano prendendo l'abito nel 1496 nel convento di Peñafiel (Valladolid). Lesse Filosofia nel Collegio di Santo Tomás di Ávila e nel 1502 passò a quello di San Gregorio di Valladolid, dove fu lettore di Filosofia e di Arti, per poi diventare maestro e, negli anni 1509-1510, rettore dello stesso collegio. Fu poi priore dei conventi di Ávila e Valladolid, definitor, vicario provinciale e infine provinciale di Spagna (1516). Eletto vicario generale e poi maestro generale nel 1518, mantenne il titolo svolgendo un'intensa attività dentro l'Ordine fino al 1524, quando rinunciò alla carica. Membro del Consiglio dell'Inquisizione, vi apparve per la prima volta come tale nell'anno 1522, quando Adriano di Utrecht (allora inquisitore generale) lo nominò per presiedere sia il ramo castigliano che quello aragonese del vertice del Sant'Uffizio iberico: vi rimase in carica per un anno. Designato confessore di Carlo V, fu il primo presidente del Consiglio delle Indie e fu nominato tre giorni dopo la sua creazione (4 agosto 1524: mantenne la carica fino alla morte). Fu anche membro della giunta che decise la validità dei battesimi forzati cui furono sottoposti i musulmani della Corona di Aragona durante la rivolta delle *Germanías*. Presentato per coprire la sede vacante di Osma (Soria), invece accettò e prese possesso della diocesi di Granda il 2 agosto 1524. In quello stesso anno fu nominato membro del Consiglio di Stato e poi presidente. Nel 1530 accompagnò Carlo V a Roma, per la sua incoronazione, e lì si trattene come ambasciatore dal 1530 al 1533; il 16 maggio 1530 venne nominato da Clemente VII cardinale di Santa Susanna. Due anni dopo occupò la diocesi di Sigüenza, rimanendovi fino al 1539. Nel corso di questo mandato venne designato commissario generale della *Cruzada* (1536), incarico che portò avanti fino al 1546. Nel 1539 sostituì Alonso Manrique alla sede sivigliana: prese possesso dell'arcidiocesi l'11 luglio, rimanendovi sette anni; in quello stesso anno fu nominato reggente delle Indie in assenza dell'Imperatore, carica che mantenne dal 1539 al 1541. Paolo III lo nominò inquisitore generale il 18 febbraio del 1540, ma prese possesso della carica solo il 29 marzo del 1546. Il 16 di aprile di quell'anno diede la sua ultima provvisione e morì a Madrid il 22 dello stesso mese. Venne sepolto nel convento di San Ginés, da lui fondato, a Talavera de la Reina (Toledo). Nella sua produzione letteraria merita segnalare: *Cartas encíclicas dirigidas a la orden de Predicadores, en 1515 y 1523*; *Constituciones sinodales del obispado*

de Sigüenza hechas por el Ilustrísimo y Reverendísimo cardenal fray García de Loaysa, en el año 1523; *Instrucciones de la forma que se ha de tener en la predicación así de las bulas de Cruzada como de otras*; *Cartas al emperador Carlos V escritas en los años 1530-1532*.

(T. SÁNCHEZ RIVILLA)

Vedi anche

Adriano VI, papa; Battesimo forzato, Spagna; Carlo V, imperatore e re di Spagna; Domenicani, Spagna; Inquisitori generali, Spagna; Manrique de Lara, Alonso; *Moriscos*, Spagna

Fonti

AHN, *Inq*, lib. 317, f. 3; lib. 1232, f. 54v, 57r

AHN, *Inq*, leg. 5054, exp. 4

AHN, *Inq*, lib. 572, f. 361r-v

Bibliografia

ALONSO GETINO 1917, ARRIAGA 1928, BARRIOS 1984, CO-DON, GOÑI GATZAMBIDE 1987(a), GONZÁLEZ DÁVILA 1645-1700

Lobo, Alonso (Alfonso Lupo) - Nacque a Medina Sidonia attorno al 1510. Di famiglia giudeo-conversa, entrò molto giovane nell'Ordine francescano, per diventare cappuccino una volta passato in Italia. Predicatore fervoroso e carismatico – in una sola quaresima avrebbe convinto 800 studenti di Salamanca a entrare nel proprio Ordine – in Spagna non risparmiò i suoi strali contro gli statuti di *limpieza de sangre* e contro l'Inquisizione spagnola, prendendo apertamente posizione a favore dell'arcivescovo di Toledo Bartolomé de Carranza, nel corso del processo più controverso del Cinquecento spagnolo. Nel 1570 il francescano fu esiliato e passò in Italia, dove diventò cappuccino e fu particolarmente apprezzato da Gregorio XIII. In anni di forte contrasto giurisdizionale tra Madrid e Roma, Lobo e le sue prediche rappresentarono un motivo in più di scontro. Nella quaresima del 1571 Lobo riannodò la sua battaglia contro le pratiche razziste spagnole predicando pubblicamente contro gli statuti di *limpieza de sangre* e raccogliendo un larghissimo consenso, non solo in Curia ma anche presso lo stesso pontefice. Adorato, nelle parole di un suo acerrimo oppugnatore (il giurista e inquisitore Diego de Simancas) «poco menos que a santo», era riuscito a creare negli ambienti romani un largo movimento di opposizione agli statuti. Nel 1572, dietro fortissime insistenze da parte spagnola, l'Inquisizione romana aprì un processo contro il frate. Fu proprio Simancas, a Roma come procuratore dell'Inquisizione spagnola nel processo romano contro Carranza, a raccogliere prove e testimoni contro Lobo. Prendendo spunto da quel processo e dall'incredibile constatazione che «en Roma no tienen en menos á los conversos que á los cristianos viejos» («che a Roma non tengono in meno conto i cristiani nuovi di quelli vecchi»), il giurista aveva scritto la sua *Defensio statuti Toletani*, pubblicata con lo pseudonimo di Diego Velázquez nel 1575 (SIMANCAS 1907).

Il processo a Lobo durò sei mesi. Testimoni e proposizioni vennero analizzati, dal luglio del 1572, alla costante presenza di Gregorio XIII, che non esitò a riabilitare, immediatamente dopo la condanna, il frate spagnolo alla predicazione. Il 6 novembre 1572, Lobo ritrattò, per «satisfacer al escandalo dellos nascido» nella chiesa di San Giacomo degli Spagnoli, tra le altre proposizioni «que el tal estatuto era una herejia y que aquellos que la llebaban confirmada de Roma llebaban una herejia confirmada» («che il tale statuto di *limpieza* era un'eresia e che coloro che lo riportassero in Spagna confermato [dalla Curia], ne riporterebbero un'eresia confermata»). L'eco della condanna romana arrivò a Baeza, sede di un'università a fortissima presenza *conversa*, fondata da Juan de Ávila. Nell'ambito dei processi per *alumbradismo* che colpirono l'università, al rettore Bernardino de Carleval fu

fatto carico di avere commentato le catture quasi contemporanee di Diego Pérez de Valdivia e Lobo di fronte a molti testimoni e di essersi detto amareggiato del fatto che Lobo si fosse arreso così facilmente all'Inquisizione romana, rinnegando una giusta posizione e perdendo la possibilità di morire 'martire'. Lobo era personaggio piuttosto conosciuto e stimato all'interno della scuola avilina, si era affidato più volte ai consigli di Juan de Ávila, e, dopo la lunga e fortunata parentesi italiana, sarebbe tornato proprio a Barcellona, città in cui anche Pérez de Valdivia si spostò dopo la causa.

Il processo inquisitoriale romano non ne fermò in alcun modo la carriera italiana e Lobo diventò uno dei predicatori più richiesti e più imitati in Italia. «Lupus movet» si sarebbe da allora detto in Italia, facendo riferimento alla sua capacità di muovere le emozioni più profonde delle masse che lo ascoltavano, di portare al pianto e al pentimento con un crocifisso perennemente tra le mani. La sua teatralità, il suo tono profetico e le sue «essagerationi» fecero scuola nell'Italia del tempo e trovarono molti imitatori. Erano «essagerationi» non solo teatrali e oratorie ma, nel solco della tradizione della scuola di Juan de Ávila, contenevano, oltre a una certa dose di profetismo, una vena pauperistica radicale, che più volte lo portò a puntare il dito contro nobili e aristocrazie cittadine. Furono ricordate a lungo allora le prediche a Venezia, sul prezzo del grano straniero che faceva guadagnare i nobili veneziani, quelle di Milano, quando chiamò in causa buona parte dell'oligarchia spagnola, o quelle a Napoli contro una nuova tassa, che gli valsero l'espulsione dal regno da parte del viceré. Fu predicatore molto amato da Carlo Borromeo che lo chiamò a Milano nel 1579 e nel 1580 chiese, inutilmente, al generale dell'Ordine di poterlo trattenerlo a Milano per altri due anni (CARGNONI 1988: II, 382-383): Lobo dovette passare a Napoli, su richiesta dell'arcivescovo, nel 1581 (CARGNONI 1988: II, 363). Federico Borromeo lo avrebbe ricordato con uguale ammirazione nel suo trattato sull'oratoria sacra (BORROMEO 1632: 51-56). Lo circondò anche una certa fama di santità, vagliata a quanto pare dallo stesso Filippo Neri e avversata dal cardinale inquisitore Giulio Antonio Santoro (GOTOR 2002: 94). Morì a Barcellona, nel 1593, dove era tornato nel 1591, dopo la lunga parentesi italiana.

(S. PASTORE)

Vedi anche

Alumbradismo; Ávila, Juan de; Carlo Borromeo, santo; Carranza, Bartolomé de; *Limpieza de sangre*, Spagna; Simancas, Diego de

Fonti

ACDF, S. O., *Decreta* 1571-1574, ff. 66v, 68r-68v, 70r, 71v, 72r, 73r-73v, 76v, 78r, 79r

Bibliografia

BORROMEO 1632, BUZZI-ZARDIN 1997, CARGNONI 1988, GOTOR 2002, HUERGA 1978-1994, MERELLI 1989, PASTORE 2000, PROSPERI 2000, SIMANCAS 1575(a), SIMANCAS 1907

Locatelli, Eustachio - Nato intorno al 1518, nel 1537 entrò nel convento bolognese di San Domenico e nel 1547-1548 partecipò alla fase bolognese del Concilio di Trento. Il 30 marzo 1554 il generale domenicano Stefano Usodimare, su commissione del cardinale inquisitore Juan Álvarez de Toledo, lo nominava inquisitore di Bologna; dal 1558 fu anche priore di San Domenico. Tra le principali questioni affrontate da Locatelli durante l'incarico vi furono la sorveglianza e la repressione nei confronti della stampa e della circolazione dei libri proibiti, culminata nell'applicazione delle severissime norme dell'Indice di Paolo IV in una città universitaria assai riluttante a piegarsi ai voleri del papa. Locatelli estese gli stessi provvedimenti alla comunità ebraica bolognese, sequestrando un gran numero di volumi e manoscritti. Nella pri-

mavera del 1559, assieme al vicario vescovile Giovan Battista Castelli, condusse un processo che si chiuse con la condanna a morte di quattro donne accusate di stregoneria. Il 22 gennaio 1560 venne nominato procuratore generale dell'Ordine dei predicatori (carica che mantenne fino al 1569). Il 22 maggio dello stesso anno divenne maestro di Teologia e nel 1561, interpellato come consultore del Sant'Uffizio romano nel corso del procedimento contro il patriarca di Aquileia Giovanni Grimani, si espresse molto duramente, chiedendo l'apertura di un processo formale. Anche negli anni seguenti partecipò diverse volte alle sedute della Congregazione del Sant'Uffizio. Il 30 aprile 1569 Pio V, che l'aveva voluto come suo confessore e precettore del cardinal nipote Michele Bonelli, lo nominò vescovo di Reggio Emilia. Locatelli continuò comunque a occuparsi di censura libraria, tanto che il 5 marzo 1571 venne designato consultore della congregazione cardinalizia incaricata della revisione dell'Indice tridentino. Nel 1575, anno della sua morte, curò un'edizione espurgata degli *Adagia* di Erasmo da Rotterdam, promossa dal Maestro del Sacro Palazzo Tomás Manrique. (G. DALL'OLIO)

Vedi anche

Bologna; Bonelli, Michele; Erasmo da Rotterdam; Grimani, Giovanni; Pio V, papa

Fonti

AGOP, IV 31, f. 38v; IV 32, f. 36r

Bibliografia

DALL'OLIO 1999, FIRPO-MARCATTO 1981-1995, FRAGNITO 1997

Locati, Umberto - Nacque il 4 marzo del 1503 a Castel San Giovanni, vicino a Piacenza. Il 13 luglio 1520 entrò nel convento domenicano di San Giovanni in Canale, nella stessa città. Dopo aver conseguito la laurea in Teologia e in Diritto canonico, forse a Bologna, insegnò in diversi conventi del centro-Nord Italia, acquistando gradualmente prestigio in seno al proprio Ordine. Il 19 novembre del 1558 Locati venne nominato inquisitore di Pavia, e negli anni seguenti tenne la carica insieme con quella di priore di San Giovanni in Canale, provvedendo all'edificazione delle nuove carceri inquisitoriali presso il convento piacentino. Esercì l'ufficio di giudice della fede dal 24 gennaio 1560 al novembre 1566, perseguendo e debellando un gruppo di eretici locali composto soprattutto da letterati e da giureconsulti. Nel maggio 1560 fu coinvolto in un caso di presunta apparizione mariana. Sappiamo che Locati trasmise la questione a Roma, riferendo della divergenza che si era verificata tra il vicario episcopale da una parte e il confratello Pietro Martire Gattino e le autorità cittadine dall'altra. Nodi del contendere erano l'autenticità del miracolo e l'opportunità di erigere un oratorio per commemorare l'accaduto. Sembra comunque che in seguito a questo episodio egli prese ad essere avversato per qualche tempo da Gattino e dallo stesso duca Ottavio Farnese, che giunse a richiederne invano la sostituzione.

Nello stesso periodo Locati compose alcune opere storiche, caratterizzate da una forma prevalentemente annalistica e riconducibili soprattutto alla tradizione cronachistica cittadina di ascendenza tardomedievale: il *De placentinae urbis origine successu et laudibus*, pubblicato nel 1564 a Cremona e poi tradotto dallo stesso autore ed editato l'anno successivo, e l'*Italia travagliata*, data alla luce solo nel 1576, a circa dieci anni dalla sua elaborazione, e incentrata sul tema delle invasioni d'Italia. Ma l'opera più significativa è il manuale inquisitoriale *Opus quod iudiciale inquisitorium dicitur*, dedicato a Michele Ghislieri e pubblicato nel 1568, e ancora nel 1570 e nel 1583, con pochi ampliamenti rispetto alla versione originale, concernenti soprattutto una serie di decreti emanati nel frattempo dal Sant'Uffizio. Si tratta di una delle prime opere pratiche concepite espressamente per

l'attività dell'Inquisizione romana. L'*Opus* consta di quattro parti: un ampio repertorio alfabetico di temi inquisitoriali; un elenco di *quaestiones* ricorrenti nei giudizi; una serie di esami di processi istruiti dallo stesso Locati, alcuni dei quali trasmessi a Roma e altri giudicati esclusivamente presso il tribunale piacentino; e infine un formulario per la redazione corretta degli atti giudiziari da parte degli inquisitori. Il manuale venne presto sostituito da altre opere più agili e facilmente consultabili, che avevano il pregio di affrontare la materia organizzandola secondo le varie fasi della procedura inquisitoriale.

All'inizio del 1566 Locati fu chiamato a Roma, dove in breve tempo fu nominato commissario generale del Sant'Uffizio. Il suo rapporto privilegiato con Pio V gli valse anche l'investitura all'ufficio di confessore papale e la mitra episcopale di Bagnorea, assegnatagli il 5 aprile 1568. A causa del graduale peggioramento della salute si defilò lentamente dalle proprie responsabilità, rinunciando prima alla carica di commissario (1571) e poi al vescovado, forse nel maggio 1581. Dal 1579 soggiornò stabilmente a Piacenza, dove si dedicò alla cura e alla promozione della Chiesa locale e delle sue strutture assistenziali. E a Piacenza morì il 17 ottobre 1587.

(S. RAGAGLI)

Vedi anche

Commissario del Sant'Uffizio, Italia; Manuali per inquisitori; Piacenza; Pio V, papa

Bibliografia

CASTIGNOLI 2008, DITCHFIELD 1987, DITCHFIELD 1989, ERRERA 2000, POGGIALI 1789, PROSPERI 1984, RAGAGLI 2005

Locke, John - Due opere di Locke (1632-1704), l'*Essay Concerning Human Understanding* (1690) e la *Reasonableness of Christianity* (1695), furono condannate dalla Sede Apostolica, rispettivamente nel 1734 e nel 1737. In entrambi i casi, i censori pontifici si servirono delle traduzioni francesi di Pierre Coste, ma la condanna fu totale, riferendosi a qualsiasi edizione (originale o tradotta), già stampata o da stamparsi. L'*Essay* era stato denunciato all'Indice fin dal 1709, ma non risulta che la Congregazione prendesse qualche provvedimento. Si trattava della quinta edizione inglese (1706), che aveva avuto un notevole successo nell'Europa del Nord: ne avevano parlato gli *Acta eruditorum*, Henri Basnage de Beauval nella *Histoire des ouvrages des savans*, Jacques Bernard nelle *Nouvelles de la République des Lettres*, e Jean Leclerc nella *Bibliothèque choisie*. È evidente che Roma si accorse per tempo della pericolosità del saggio lockiano, ma non volle intervenire subito con una condanna pubblica, che avrebbe richiamato l'attenzione su un libro ritenuto nefasto. Del tutto priva di fondamento è la tesi di uno studioso recente (SCHØSLER 2001), secondo cui la Chiesa cattolica si sarebbe resa conto molto tardi del carattere empio delle opere di Locke, e avrebbe deciso di pronunciarsi pubblicamente solo nel 1804.

Il censore pontificio dell'*Essay* fu un corrispondente di Lodovico Antonio Muratori, il domenicano modenese Giandomenico Agnani, che basò il giudizio sulla traduzione francese del 1700. Agnani, professore di Teologia e figura di spicco dell'Ordine dei predicatori, aveva confutato il pensiero lockiano nel nome di Tommaso d'Aquino in un'opera apologetica, intitolata *Philosophia neo-palaea* (1734). La rigida ortodossia di Agnani, che non concepiva neppure la più lontana possibilità di deflettere dalla linea indicata dal Concilio di Trento, non poteva certo aiutarlo a comprendere il pensiero di Locke, la cui negazione delle idee innate aveva suscitato ampie riserve anche nel mondo protestante (SELL 1997). Nella relazione presentata alla sessione della Congregazione del Sant'Uffizio tenuta nel convento di S. Maria sopra Minerva il 2 giugno 1734, di cui abbiamo un compendio

dettagliato, Agnani dimostra di essere al corrente dell'*Abrégé*, redatto da Locke e pubblicato nella rivista dell'eretico Jean Leclerc, riconosce l'influenza di Cartesio e di Pierre Gassendi sul filosofo inglese, e biasima la sua avversione nei confronti della scolastica. La qualità primaria della solidità (*Essay*, II, IV, § 1), che per Locke è essenziale al corpo, viene accostata dal censore alla posizione di Durand di Saint-Pourçain (ca. 1275-1334), secondo cui il corpo glorioso non può essere nello stesso posto di un altro. Ma Tommaso e Francisco Suárez hanno dimostrato che la tesi di Durand non può reggere, se si pensa al parto miracoloso della Vergine Maria, alla risurrezione di Gesù, alla sua apparizione agli apostoli e all'eucaristia. L'idea complessa di relazione risulta ugualmente incompatibile con la teologia cattolica, perché, secondo Locke, un rapporto presuppone due idee o due cose realmente separate e distinte l'una dall'altra (*Essay*, II, XXV, § 6). Questa affermazione compromette irrimediabilmente il mistero della Trinità, dando adito a tre divinità corporee (paganesimo) o all'antitrinitarismo sabelliano. D'altra parte la concezione lockiana della identità personale, ridotta unicamente alla coscienza di essere la stessa persona che pensa in tempi e luoghi diversi (*Essay*, II, XXVII, § 9), appare ad Agnani inconciliabile non solo con la Trinità, ma anche con l'incarnazione, e ha solo due sbocchi possibili: l'eresia di Nestorio (condannata al Concilio di Efeso, 431), o quella di Eutiche (condannata al Concilio di Calcedonia, 451), entrambe incompatibili con la comunicazione degli idiomi. Il censore osserva che l'etica lockiana attribuisce una eccessiva importanza alla legge dell'opinione, che stabilisce la comune misura della virtù e del vizio (*Essay*, II, XXVIII, § 11); trova pelagiana o semipelagiana la liquidazione della questione del libero arbitrio (*Essay*, II, XXI, § 14); respinge la tesi che la Scrittura presenti delle difficoltà di carattere storico-filologico (*Essay*, III, IX, § 23; IV, XX, § 2), che vanno affrontate razionalmente; rileva l'atteggiamento ostile alla Chiesa cattolica, che il filosofo inglese osa accostare al paganesimo del Giappone, all'Islam e ai protestanti (*Essay*, IV, XV, § 6); non ammette la presa di posizione di Locke in favore della tolleranza (*Essay*, IV, XVI, § 4). I prelati dell'Indice accolsero il suggerimento di Agnani di proibire in qualsiasi forma l'*Essay* e l'*Extrait*, e Clemente XII approvò la loro decisione lo stesso giorno (2 giugno 1734). Il 19 giugno il papa firmava il breve di condanna, rivolto a tutta la cristianità, ma soprattutto, come scriveva l'11 dicembre il futuro cardinale Fortunato Tamburini a Muratori, contro l'ambiente culturale napoletano, in cui spiccavano Celestino Galiani e Giambattista Vico, che nel 1730 corse il rischio di vedere la *Scienza nuova* proscritta dall'Inquisizione.

Quanto alla *Reasonableness of Christianity*, la sua popolarità fu notevole presso la massoneria fiorentina. Ciò indusse l'inquisitore locale, Paolo Antonio Ambrogio, frate minore conventuale di S. Croce, a denunciare al Sant'Uffizio, nel 1737, la terza edizione, in due tomi, della versione francese di Coste (Amsterdam 1731), del tutto ignota a Roma. L'opera fu esaminata dall'agostiniano Ginesio Barrin, che lesse la sua censura, pervenutaci integralmente, il 25 settembre 1737, nel convento della Minerva. Il censore, che ignorava il nome del traduttore francese, si concentrava sulla *Reasonableness*, contenuta nel I tomo, pur senza trascurare *A Lady's Religion*, contenuta nel II, che attribuiva erroneamente parte a Locke e parte al traduttore, mentre si trattava di un saggio di William Stephens (ca. 1647-1718). Barrin attribuiva a Locke anche la *Dissertation* del I tomo, che è invece opera di Coste. Secondo il censore, la religione cristiana non è contraria, ma superiore alla ragione, che porta a perfezione. Tuttavia Locke ha voluto escludere ogni elemento soprannaturale, postulando un cristianesimo puramente naturale, profondamente eversivo dei valori religiosi. Secondo il filosofo inglese, la condizione prelapsaria consiste in una felicità puramente corporea, mentre la caduta si riduce alla morte fisica, che tocca a tutti i discendenti di Adamo. Locke non parla delle pene infernali, perché è un pelagiano che considera un castigo eterno inconciliabile con la bontà e con la giustizia

di Dio. Se la concezione di Adamo è falsa, anche più falsa è la cristologia lockiana, perché il secondo Adamo, il Salvatore, è rappresentato come colui che avrebbe ricondotto il genere umano allo stato prelapsario di immortalità fisica e di felicità corporea. Cristo avrebbe istituito una nuova legge, secondo cui chi ha fede diventa fisicamente immortale, acquistando un essere fortunato e duraturo, all'ombra dell'Albero della Vita, nel paradiso terrestre, mentre gli altri sono destinati a scomparire. Inoltre Locke considera Gesù come un uomo eccezionale, detto il Messia, non già come persona della Trinità, calcando le orme di Ario, sconfitto al Concilio di Nicea, che sancì il trionfo di una concezione monolitica e quindi intollerante della Chiesa. Per Barrin Locke è un deista, che riduce il cristianesimo ai minimi termini: basta credere che Dio esiste e Gesù è il Messia. Questo è il *passé-partout*, che permette di aprire le porte del Cielo, ossia di conseguire la vita eterna (fisica), anche agli ariani, ai sabelliani, ai macedoniani, ai sociniani e ai calvinisti. I prelati dell'Inquisizione decisero seduta stante di includere la *Reasonableness* fra i libri proibiti della prima classe, e lo stesso giorno (25 settembre 1737) il pontefice dette la sua approvazione. Il decreto fu affisso alle porte della basilica di San Pietro in Vaticano, del palazzo del Sant'Uffizio e negli altri soliti luoghi il 9 ottobre 1737.

(G. COSTA)

Vedi anche

Deismo; Descartes, René; Gassendi, Pierre; Massoneria; Muratori, Lodovico Antonio; Tolleranza, dibattito sulla; Vico, Giovanbattista

Bibliografia

COSTA 1999, COSTA 2000, COSTA 2003(a), LOCKE 1975, LOCKE 1999, SCHÖSLER 2001, SELL 1997

Lodi - Area di sicuro radicamento di fermenti ereticali (da ricordare, tra l'altro, l'opera di proselitismo svolta dal medico Callisto Villani e scoperta dalle autorità religiose e tiepidamente sanzionata nell'estate del 1548; l'attività pertinace di un discepolo e sodale di Celio Secondo Curione e di Agostino Mainardi; il gentiluomo Galeazzo Trezzi – o da Trezzo – di S. Angelo Lodigiano, condannato al rogo quale relapso nel novembre del 1551; e infine il soggiorno nel 1565 del pittore riformato Marcantonio Varotta, che sarebbe stato processato dal tribunale di Udine meno di due anni dopo), ma anche terra di origine di numerosi e importanti funzionari del Sant'Uffizio (il più noto dei quali è senz'altro il domenicano Giacomo Tinti, inquisitore a Modena negli anni Trenta del Seicento), Lodi conserva, tra i documenti del locale Archivio Storico Diocesano, gli incartamenti relativi a poco più di una trentina di procedimenti inquisitoriali, oltre la metà dei quali relativi al XVIII secolo, dodici aperti nella seconda metà del Cinquecento, e due soltanto avviati nel secolo XVII.

La tipologia dei reati presi in considerazione, che contempla soprattutto episodi di blasfemia e, negli anni successivi, di *sollicitatio ad turpia*, comprende anche alcuni sporadici casi cinquecenteschi di apostasia, possesso di libri proibiti e stregoneria, nonché due settecenteschi di simulata santità. Da segnalare, in questo senso, le inchieste svolte nel 1559 contro il frate Bassiano Vignati, imputato di apostasia, negli anni 1578 e 1579 nei confronti di Claudio Vitali e altri, accusati di avere compiuto pratiche magiche, e nel 1580 verso il sacerdote Vespasiano Riccardi, colpevole di detenzione di libri posti all'Indice; notevole anche il processo contro l'inquisitore Carlo Rinaldi, incriminato per truffa e appropriazione indebita nel 1730.

Non si dispone ancora di studi specificamente dedicati al funzionamento del tribunale ecclesiastico locale: ma anche da una lettera ormai ampiamente nota agli storici, inviata dal cardinale Giovanni Garzia Millini al vescovo locale Michelangelo Seghizzi

in data 9 maggio 1624 in accompagnamento alla spedizione di una copia dell'*Instructio pro formandis processibus in causis strigum* (BAV, Borg. Lat. 660, f. 103, cit. in TEDESCHI 1991) si desumono sia il ruolo preponderante dell'ordinario diocesano nella formazione del giudizio inquisitoriale, sia la conformità delle procedure adottate dalle strutture periferiche lodigiane con gli standard definiti dalla Congregazione.

(L. CERIOTTI)

Vedi anche

Curione, Celio Secondo; *Instructio pro formandis processibus* [...]; Mainardi, Agostino; Milano, età moderna; Millini, Giovanni Garzia; Tinti, Giacomo

Bibliografia

AGNELLI 1912, CASALI 2001, CASALI 2004, FUMI 1910, TEDESCHI 1991

Logroño - Città del Nord della Penisola iberica in cui nel 1570 si insediò il tribunale del Sant'Uffizio di Navarra, abbandonando la prima sede di Calahorra. Logroño era la città principale di un *corregimiento* che comprendeva la bassa Rioja, parte di Cameros e la Rioja della zona della città di Álava, oltre che il centro amministrativo della regione e il passaggio principale tra la Castiglia, il Regno di Navarra e le province basche. Tutto ciò rese la città della Rioja il luogo più idoneo per diventare la sede di un distretto inquisitoriale che abbracciava il Regno di Navarra, la Contea e feudo di Vizcaya, la provincia di Guipúzcoa e di Álava, le terre della Rioja e tutto il territorio e la giurisdizione dell'arcidiocesi di Burgos che si trovava tra i monti di Oca e San Vicente de la Barquera, e quello della diocesi di Tarazona fino ai confini con il Regno di Aragona e il suo distretto.

Le particolari caratteristiche del territorio sul quale quel tribunale di distretto esercitò la sua giurisdizione condizionarono l'orientamento del suo operato. Il fatto di essere un'area di frontiera, con la frangia pirenaica del Regno di Navarra e le coste basche e cantabriche sotto la sua tutela, rese questa zona particolarmente vulnerabile alla penetrazione delle temute eresie provenienti dall'estero. A tali circostanze si univano le particolarità politico-fiscali delle province basche e della Navarra le quali, essendo esenti, rifiutarono l'imposizione di dogane reali nei propri confini territoriali, facendo sì che le frontiere politiche del regno non coincidessero con i suoi confini doganali. L'Inquisizione, con la sua giurisdizione universale e superiore, fu lo strumento del quale si sarebbe servita la Corona per vigilare ed evitare che potessero filtrare influenze pericolose all'interno del regno attraverso quelle *provincias exentas*. Di conseguenza l'attività del tribunale di Logroño si mosse nel corso del tempo in due direzioni principali, con l'obiettivo prioritario di imporre l'ortodossia che rappresentava e difendeva: da un lato controllare l'eretico, dall'altro fungere da cordone sanitario per impedire il suo ingresso e il proselitismo all'interno del regno. Un momento di alta tensione si ebbe a inizio Seicento quando la paura delle streghe si diffuse dalla Francia e fece aprire una serie di processi bloccati da Madrid. Gli archivi del tribunali sono oggi perduti: i soli documenti disponibili sull'ufficio di Logroño sono le carte della *Suprema* conservate a Madrid.

(M. TORRES ARCE)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Spagna; Navarra; Paesi Baschi, caccia alle streghe nei

Bibliografia

BOMBÍN PÉREZ 1997, CRISTÓBAL MARTÍN 1994, HENNINGSSEN 1980, TORRES ARCE 2006

Loisy, Alfred - Nato il 28 febbraio 1857 ad Ambrières (Marne), morto il 1 giugno 1940 a Ceffons (Haute-Marne), esegeta e storico della Chiesa. Dal 1874 studia in seminario a Châlons-sur-Marne; ordinato sacerdote nel 1879, intraprende una folgorante carriera: docente di Ebraico, Assiriologia ed Egesi all'Institut Catholique di Parigi dal 1881, frequenta assiduamente il corso di Ernest Renan al Collège de France. Nel 1889 intraprese il grande progetto di una storia critica della Bibbia, interrotto dall'enciclica *Providentissimus* (1893). Perse il suo incarico di insegnante e divenne precettore a Neuilly. Tra il 1900 e il 1904 insegnò all'École Pratique des Hautes Études; dal 1909 al 1931 ebbe la cattedra di Storia delle religioni al Collège de France. Loisy fu il maggior rappresentante del modernismo teologico. Il suo tentativo di giungere a un'apologia teologica della Chiesa romana attraverso la critica storica e l'uso del paradigma evoluzionista (*L'Évangile et l'Église*, 1902) naufragò di fronte alla resistenza della teologia scolastica e del magistero ecclesiale. La storia delle discussioni su Loisy può essere oggi ricostruita sulla base dei documenti conservati presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede e l'Archivio Segreto Vaticano.

Loisy suscitò l'interesse dell'Indice fin dal 1893, quando fu denunciata la sua traduzione, con introduzione critica, del libro di Giobbe. I consultori della Congregazione inquadrarono il lavoro di Loisy nel contesto di una interpretazione razionalista della Bibbia. Le sue analisi testuali minavano l'autorità delle Scritture, risolvendosi in un intreccio di interpolazioni volte a dimostrare la natura spesso leggendaria delle Scritture stesse. Nonostante questi rilievi, gravi e non privi di acume, non si giunse a una messa all'Indice della traduzione. Papa Leone XIII non intendeva fare proprio un provvedimento che avrebbe colpito l'intero Institut Catholique di Parigi, tanto più che nello stesso tempo era in discussione la messa all'Indice di uno scritto del suo direttore, monsignor Maurice d'Hulst. Sotto la spinta del cardinal prefetto dell'Indice, il gesuita Camillo Mazzella, il papa emanò l'enciclica *Providentissimus* per fissare alcuni punti sulla questione della corretta esegesi biblica. Questo documento voleva incoraggiare gli esegeti cattolici, ma rappresentò nei fatti una severa restrizione al lavoro scientifico. In seguito all'enciclica Loisy perse la sua cattedra all'Institut Catholique di Parigi. A sua giustificazione rivolse un suo *memorandum* a Leone XIII a cui seguì una risposta in tono amichevole ma deciso, ispirata da Mazzella, che suggeriva di rivolgere i propri talenti all'onore di Dio (e a un altro campo delle scienze sacre).

Loisy non desistette e continuò a pubblicare, spesso sotto pseudonimo. Alcuni dei suoi articoli vennero denunciati nel 1900 alla Congregazione dell'Indice dall'arcivescovo di Parigi, il cardinale François Richard de la Vergne. La denuncia non ebbe gli esiti sperati dai detrattori di Loisy. Il cardinal Mazzella era morto e il nuovo segretario della Congregazione dell'Indice, il domenicano Thomas Esser, mostrò una certa larghezza di vedute nella questione biblica che il suo prefetto, il gesuita Andreas Steinhuber, per lo meno tollerò. Soprattutto negli anni 1900-1902, Esser lavorò a favore di Loisy. La denuncia di Richard fu passata sotto silenzio, nelle more dell'istituzione della Pontificia Commissione Biblica. Ma Richard non desistette. Nel luglio del 1901 denunciò nuovamente l'articolo *La religion d'Israël* e questa volta si giunse a un formale processo, nel quale furono messe in discussione cinque opere di Loisy, tra le quali anche *L'Évangile et l'Église*. Loisy trovò nuovamente dei difensori tra i suoi periti. Il segretario designato della Commissione Biblica, David Fleming, che era stato incaricato con un compromesso istituzionale come perito straordinario dell'Indice, volle impedire a tutti i costi una decisione su Loisy e rinunciò a impegnarsi in discussioni sui fondamenti dell'esegesi. In maniera molto franca espose alla Congregazione dell'Indice che la Bibbia non era un libro di storia, ma di letteratura, aperto a diverse interpretazioni dogmatiche e alla distinzione tra ispirazione e rivelazione. Tuttavia Fleming non era un amico di Loisy. In una perizia del Sant'Uffizio dell'anno precedente, che si era resa necessaria in seguito a una denuncia di Loisy da parte del

consulatore Wilhelm von Rossum, l'aveva definito come razionalista e aveva evidenziato come fosse consigliabile metterlo a tacere attraverso disposizioni disciplinari. Ma ora per Fleming la questione relativa a Loisy era meno importante rispetto al fatto che, attraverso una sua messa all'Indice, si rischiava di togliere spazi a tutta la nuova esegesi cattolica e alla Commissione Biblica. Il secondo difensore di Loisy all'interno dell'Indice, il gesuita Enrico Gismondi, distinse soprattutto tra l'ottica storico-esegetica e quella teologica di Loisy. Sottolineò inoltre il carattere apologetico dell'esegesi di Loisy che in *L'Évangile et l'Église* aveva dimostrato, contro la posizione liberale protestante di Adolf von Harnack, che la Chiesa cattolica era uno sviluppo legittimo dell'annuncio di Gesù di un regno di Dio.

Gli oppositori di Loisy guadagnarono terreno a partire dal 1902, sullo sfondo della ampia discussione pubblica che era sorta intorno a *L'Évangile et l'Église*. Nel campo dell'Antico Testamento Loisy venne ora rimproverato di negare la rivelazione originaria, perché aveva concluso che prima di Mosè dominava una completa oscurità. La brillante ma sfavorevole perizia del gesuita Louis Billot intorno a *L'Évangile et l'Église* segnò un mutamento decisivo. Billot, il più famoso rappresentante del nuovo tomismo scientifico, sostenne che il punto di vista di Loisy era ben più grave di quello di Harnack: Harnack intravedeva nel Vangelo qualcosa di immutabile e assoluto, mentre Loisy riduceva ogni cosa al solo sviluppo storico. Ciò non toglie che i simpatizzanti di Loisy, anche tra i cardinali, impedirono che l'opera dell'esegeta francese, fino alla morte di Leone XIII nel luglio 1903, venisse proibita.

Nel novembre del 1903 Pio X tolse il caso Loisy alla Congregazione dell'Indice e lo affidò all'Inquisizione. Della relazione riassuntiva sulle opere fino ad allora esaminate di Loisy venne incaricato un uomo che avrebbe avuto un ruolo decisivo: il cappuccino Pie de Langogne (Pierre-Armand Sabadel). Padre Pie era unito da amicizia al suo confratello, più in là principale cardinale antimodernista, José Calasanz Vives y Tutò, del quale fu il più stretto collaboratore. Pio X (che tra l'altro l'aveva incaricato dei lavori preparatori del decreto sul matrimonio *Ne temere*) lo chiamava con il vezzeggiativo 'Piosino'. Pie era un canonista, ma si mise in luce soprattutto nella storia della spiritualità. La sua relazione su Loisy si rifaceva alle argomentazioni di Billot. Il suo giudizio generale suonava poco originale: razionalismo teologico. Il 16 dicembre 1903 i cardinali concordarono con il voto di Pie e misero all'Indice le cinque opere di Loisy. Come di consueto, la Congregazione dell'Indice dovette poi pubblicare queste decisioni. Loisy si appellò a Pio X, ma l'appello fu respinto.

Dopo l'apparizione del decreto *Lamentabili* (1907), soprattutto il cardinale segretario di Stato Rafael Merry del Val fece pressione sul Sant'Uffizio per giungere a una scomunica di Loisy. Già il 18 luglio 1907 egli inviò alla Congregazione una lettera di Loisy a Henri Bougouin, vescovo di Périgueux. Seguì altro materiale. Pie de Langogne, Domenico Palmieri e Wilhelm van Rossum, che già avevano influenzato in maniera determinante la stesura della *Lamentabili*, furono incaricati dell'esame. Pie era certo che Loisy avrebbe ampiamente meritato la scomunica, ma aderì con Palmieri al voto di van Rossum del 29 novembre 1907, che sosteneva l'idea che la lettera di Loisy non fosse una base sufficiente, ma che ancora una volta si dovesse chiedere pubblicamente una sottomissione di Loisy. Pio X approvò questo voto il 5 dicembre 1907 in una seduta del Sant'Uffizio, alla quale prese parte personalmente. Loisy non si sottomise e fu scomunicato. Con un'azione ben orchestrata fra il Sant'Uffizio e la Segreteria di Stato, i *Mémoires* di Loisy furono messi all'Indice nel 1932; nel 1938 seguì la censura di tutta l'opera. (C. ARNOLD)

Vedi anche

Merry del Val, Rafael; Modernismo; *Pascendi Dominici gregis*; Pio X, papa; *Question biblique*; Tyrrell, George

Bibliografia

ARNOLD 2001, ARNOLD 2004, ARNOLD-LOSITO 2009, BERETTA 2000(a), GOICHOT 2002, GUASCO 1975, LAPLANCHE-BIAGIOLI 2006, POULAT 1960, POULAT 1996, THEOBALD 1996

Lollardi - In Inghilterra ci furono casi isolati e circoscritti di eresia prima dell'epoca tardomedioevale. Un gruppo probabilmente di origine catara diede occasione perché fosse stilata la prima legislazione secolare contro l'eresia promulgata in Europa (Clarendon, 1166). Poche altre persone furono perseguitate individualmente nel XIII e all'inizio del XIV secolo, fino alla fine del secolo XIV e all'apparizione dei lollardi.

Si ritiene che i lollardi traessero ispirazione da John Wyclif. La sua opera era stata condannata come eretica nel 1382, ma all'autore fu consentito di ritirarsi nel villaggio di Lutterworth dove continuò a scrivere fino alla morte avvenuta nel 1384. La teologia di Wyclif era complessa, ma alla sua base c'era un'idea semplice: il primato assoluto della Bibbia in quanto parola di Dio. La Scrittura, riteneva Wyclif, doveva essere interpretata secondo la lettera. L'accesso alla Scrittura era dunque fondamentale: furono realizzate traduzioni della Bibbia, subito proibite, seppure senza successo, dall'arcivescovo Thomas Arundel nel 1407. Tutto ciò che i lollardi consideravano privo di autorità scritturale andava respinto. Rifiutavano la transustanziazione, il controllo clericale del matrimonio, il battesimo degli infanti, il potere dei santi, il pellegrinaggio e le immagini sacre, le preghiere per i morti e il purgatorio, la castità sacerdotale, il digiuno quaresimale, il pagamento delle decime e la confessione annuale. Guardando alle implicazioni politiche del pensiero di Wyclif, concernenti in particolare il rifiuto di dotazioni alla Chiesa e il dominio ecclesiastico, nella sua teologia si possono trovare alcuni elementi politicamente radicali. Per esempio, il pellegrinaggio veniva spesso respinto a favore delle donazioni dirette ai poveri, e un vago senso di comunitarismo caratterizza alcune delle critiche ai beni ecclesiastici e alle immagini pie.

L'influenza diretta di Wyclif fu in larga misura limitata alla comunità accademica nella quale egli visse (anche se la sua fama si espanse fino alla Boemia e le sue idee ebbero una certa influenza sopra il movimento hussita). Un piccolo gruppo di entusiasti accademici di Oxford sopravvisse a Wyclif e diffuse le sue idee in una cerchia più ampia e meno chiaramente definita. Fu proprio quest'ultimo ambiente che sembra aver divulgato le idee di Wyclif, formando comunità lollarde in varie zone d'Inghilterra. I lollardi fecero soprattutto leva sulla predicazione della Bibbia in volgare.

Siamo a conoscenza dell'esistenza di vari «cavalieri lollardi», anche nell'*entourage* della corte reale. Uno di essi, sir John Oldcastle, tentò di guidare un'insurrezione contro la Corona nel 1414, il che portò all'esecuzione per sedizione ed eresia di duecentocinquanta persone provenienti da diverse contee. Dopo Oldcastle, l'appoggio della nobiltà ai lollardi sembrò venir meno, tuttavia le comunità lollarde continuarono ad esistere. Le nostre informazioni derivano per lo più dai processi celebrati contro di esse. Circa novanta persone di Norfolk, donne e uomini, furono sospettate di essere lollardi tra il 1428 e il 1431, una cinquantina a Chiltern Hills nel corso degli anni Sessanta del Quattrocento, circa duecento nella diocesi di Salisbury tra il 1485 e il 1521, e altre 275 nella diocesi di Lincoln nelle prime decadi del XVI secolo, circa duecento nello stesso periodo a Londra, nell'Hertfordshire e nell'Essex, quasi sessanta nella diocesi di Canterbury negli anni 1511-1512, e centodieci nella città di Coventry tra il 1485 e il 1512. Lo status sociale di questi sospetti era diverso, dai lavoratori ai sacerdoti fino alla nobiltà cittadina. Il nucleo dei sostenitori dei lollardi proveniva dagli artigiani. Alcune donne svolgevano ruoli chiave nella diffusione della fede lollarda in famiglia, tra i servitori e gli amici.

Come indicano le cifre riportate poco sopra, si è conservato un buon numero di testimonianze processuali riguardanti i lollardi,

ma è difficile stabilire, sulla base di questa documentazione, ciò che era lollardo e ciò che non lo era. Si è conservato anche un ampio corpus di letteratura legata al nome e alla memoria di Wyclif, ma anche in questo caso è difficile stabilire un collegamento certo con i perseguitati. Il carattere delle testimonianze ha alimentato un acceso dibattito tra gli storici: i lollardi furono una sorta di annuncio della Riforma inglese o rappresentarono un fenomeno marginale, comprensibile solo alla luce di una comparazione con fenomeni analoghi sviluppatisi nell'Europa continentale? Quale legame univa coloro che venivano definiti lollardi con l'opera di Wyclif? Fu la persecuzione a far sì che i lollardi sviluppassero attese messianiche? Tali domande sono il frutto della documentazione processuale: ogni dissidenza poteva essere qualificata come 'lollarda'. Per questa ragione, ad esempio, la mistica di Norfolk Margery Kempe fu più volte arrestata in seguito alla ribellione di Oldcastle, perché sospetta di appartenere ai lollardi. In modo più complesso, alcune credenze che potrebbero essere etichettate come wycliffite sono testimoniate ben prima dello stesso Wyclif.

(J.H. ARNOLD)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Inghilterra; Hus, Jan; Inghilterra, età medievale; Wyclif, John

Bibliografia

HUDSON 1985, HUDSON 1988, MCSHEFFREY 1995, THOMSON 1965

Lopez, Giovanni - La storia di Giovanni Lopez (João Lopes in portoghese), *alias* Samuel Abudiente, fu almeno inizialmente simile a quella di tanti suoi compagni, cristiani di origine ebraica. Nativo del Portogallo, dove aveva ricevuto il battesimo, era riuscito ad abbandonare il suo paese, dove l'Inquisizione imperversava, e si era stabilito prima a Lione, poi a Venezia, dove andava vestito alla forestiera, con la berretta nera.

Intorno al 1564 Lopez si trasferì a Ferrara con la madre e tre fratelli. Poco dopo il loro arrivo, si dichiararono tutti ebrei e adottarono l'antico cognome ebraico di Abudiente. Giovanni si chiamò Samuel, ma nelle sue transazioni commerciali continuò ad usare il nome cristiano per non vedersi sequestrare le merci nei paesi dove la presenza degli ebrei non era tollerata. In alcuni atti notarili Giovanni si definì «Ioaõ Lopez de Lião» o «de Liam», per evidenziare la sua provenienza da Lione e forse per distinguersi da qualche omonimo giunto a Ferrara da altrove. Nella città estense Lopez sposò un'ebrea portoghese, Grácia Pinto, da cui ebbe quattro figli. La madre di Giovanni morì a Ferrara e fu sepolta nel locale cimitero sefardita, mentre il padre, morto a Venezia, era stato inumato nel camposanto cristiano.

Nel 1576 Lopez ottenne dal duca di Ferrara, Alfonso II d'Este, la condotta del banco feneratizio di Cotignola insieme all'ebreo italiano Pincas Finzi. Più tardi il banco fu intestato a Lopez e al portoghese Abraham Verdai. Nel 1579 i due soci ottennero anche la condotta del banco di Bagnacavallo, nella Romagna estense. Nel decreto istitutivo della condotta, il duca Alfonso II si dilungò a spiegare che l'intensa attività commerciale dei due soci aveva recato grande beneficio all'economia dello Stato. Grazie alla nuova concessione, essi avrebbero potuto recare ulteriori servigi allo stesso duca e alla popolazione.

Era il 2 marzo 1580 quando il cardinale Giacomo Savelli scrisse al duca chiedendo di fornire l'ausilio della giustizia secolare all'inquisitore affinché arrestasse Lopez, colpevole di essersi «fatto giudio» a Ferrara dove aveva assunto il nome di Samuel Abudiente. Nella sua missiva il cardinale non faceva menzione di altri indiziati, né tanto meno forniva indicazioni in merito all'origine delle sue informazioni. Negli ambienti della Cancelleria Ducale si notò che il successo economico aveva procurato a Lopez gelosie e ini-

micizie. È probabile che non occorresse cercare lontano dalla sua famiglia. In circostanze oggi ignote, Moyse, il fratello quindicenne di Giovanni, era stato convertito alla religione cattolica e alloggiava nella locale Casa del Catecumeno. Nulla di più facile che egli abbia involontariamente fornito notizie compromettenti sulla sua famiglia.

Alfonso II, del resto, non era in buoni rapporti con Roma. Nel 1570 papa Pio V lo aveva accusato di «infedeltà» nei confronti della Chiesa. Nella speranza di risolvere a proprio favore l'annosa controversia sulla precedenza protocollare che opponeva la Casa d'Este a quella dei Medici, il duca aveva tentato di spostare la causa «dal foro di Roma al foro imperiale» e si era rivolto a Massimiliano I affinché convocasse davanti a sé i capi delle due famiglie nobili. Alfonso II aveva chiesto all'imperatore di conferirgli il titolo di «vassallo principale» sperando così di sopranzare il rivale. Cosimo I, che già godeva delle preferenze del papa, rifiutò di presentarsi alla corte imperiale e denunciò a Pio V le manovre del duca di Ferrara. Il papa rampognò duramente Alfonso II, gli ricordò che era vassallo e suddito della Chiesa e gli rinfacciò di mancare di gratitudine verso i pontefici suoi predecessori che avevano concesso alla Casa d'Este la signoria di Ferrara, un feudo pontificio. Il duca fu costretto a presentare le sue scuse a Roma e a ritrattare le richieste avanzate all'imperatore.

Così, quando il cardinal Savelli chiese l'arresto di Lopez, il duca si trovò di fronte a un grosso problema diplomatico e al timore di nuovi attriti con la Chiesa. Lopez godeva delle garanzie e delle immunità previste dal salvacondotto concesso alla Nazione portoghese nel 1555 e riconfermato dallo stesso duca nel 1559. Prima di trasferirsi a Ferrara, Lopez aveva ottenuto un salvacondotto personale con ulteriori assicurazioni. Per di più, in quanto banchiere, godeva degli antichi privilegi dei prestatori ebrei e poteva essere deferito soltanto davanti al tribunale dei Dodici Savi. Consegnando Lopez all'inquisitore, il duca avrebbe mancato alla «parola di principe», compromettendo il suo prestigio personale e scontentando la Nazione portoghese, che a Ferrara aveva ormai un ruolo economico di primaria importanza. Tuttavia, Alfonso II non si trovava affatto nella posizione ideale per opporre un netto rifiuto all'Inquisizione romana, né era dotato del coraggio e dell'energia necessari per ingaggiare un confronto aperto con la Chiesa. Prese dunque la decisione più consona al suo carattere. Cercò di tergiversare e di guadagnare tempo. Evitò perfino di dare una risposta diretta al cardinal Savelli. Dopo qualche settimana la Cancelleria Ducale incaricò la propria ambasciata a Roma di informare il cardinale che fino a quel momento non era stato possibile assumere precise informazioni sul ricercato. «Probabilmente» si trattava di un banchiere che aveva vissuto a Ferrara per dodici o più anni e si era presentato nella città estense come ebreo. Nel frattempo il cardinale aveva convocato monsignor Giulio Masetti, l'ambasciatore estense a Roma, per sollecitare una risposta. All'oscuro di tutto, questi chiese urgenti informazioni al suo governo.

Il duca incaricò l'ambasciatore di informare il cardinale che Lopez si trovava a Ferrara da oltre 14 anni, gestiva un banco di prestito, viveva da ebreo ed era protetto da salvacondotto. Qualora l'Inquisizione avesse fornito informazioni più precise e Lopez fosse risultato indegno di vivere nella città estense, ne sarebbe stato espulso come previsto dai privilegi della Nazione. Questa corrispondenza per interposta persona si prolungò per quasi un anno. La Cancelleria Ducale evitò costantemente di dare risposte dirette al cardinal Savelli, ma incaricò di volta in volta Masetti di ragguagliarlo in merito alla posizione del suo signore. Il 16 novembre 1580 il duca compì un estremo tentativo per salvare Lopez e, dopo otto mesi e mezzo, fece sapere al cardinale di aver provveduto a raccogliere informazioni sul ricercato. Questi era nato in Germania, non in Portogallo. Non era mai stato battezzato, né aveva mai vissuto da cristiano. A Venezia aveva portato «la berretta negra e si era servito del nome chistiano» per poter riscuotere alcuni crediti che vantava in Francia, dove gli ebrei non erano ammessi.

Verso la fine del 1580 il cardinale fornì «alcuni particolari più distinti» in merito alla circoncisione di Lopez, avvenuta a Ferrara. Il 7 gennaio 1581 Alfonso II fece informare l'Inquisizione romana di aver convocato Lopez per ascoltarlo. Da quel momento la situazione precipitò. Interrogato sotto tortura, il portoghese confessò di essere entrato nel patto di Abramo dopo il suo arrivo a Ferrara e fornì anche i nomi dei circoncisori della Nazione. Subito arrestati questi furono costretti a confessare la propria attività e i nomi delle persone che si erano avvalse della loro opera sia a Ferrara, sia a Venezia. Nel giro di pochi giorni il duca fece arrestare decine e decine di persone. Non è possibile individuare i motivi che spinsero il duca a un simile cambiamento di linea. Fino a quel momento Alfonso II aveva sostenuto che le attività imprenditoriali dei portoghesi erano essenziali per l'economia della sua città. Si era anche premurato di inviare ai cardinali romani una copia a stampa del decreto di Emanuele Filiberto di Savoia in favore dei mercanti portoghesi per dimostrare quanto venissero ricercati: se fosse risultato che venivano perseguiti soltanto a Ferrara, la Nazione si sarebbe trasferita altrove, facendo la fortuna di altri principi e la rovina della Casa d'Este.

Il 14 febbraio 1581 Alfonso II scrisse al suo ambasciatore a Roma proclamandosi «paladino della religione» e vantandosi di aver sempre anteposto ai propri interessi lo «zelo del servizio di Dio». Infatti, già da molti anni il duca aveva costretto la propria madre, Renata di Francia, ad abbandonare Ferrara perdendo così ogni diritto alla sua eredità. In seguito, aveva fatto arrestare Giorgio Siculo e i suoi seguaci, ivi compresi il fratello di un gentiluomo di corte e uno dei più insigni medici della città; adesso, infine, era riuscito a scoprire e a far arrestare i circoncisori della Nazione e altri giudaizzanti e apostati, «mettendo a repentaglio gli utili che gli portava la Nazione Portoghese».

Da un punto di vista formale, Alfonso II dette un'interpretazione restrittiva dei privilegi concessi alla Nazione portoghese nel 1555 e riconfermati nel 1559. Il duca sosteneva che quei decreti non prevedevano la possibilità che a Ferrara venissero effettuate circoncisioni di adulti. Arrestando circoncisori e circoncisi, egli non mancava dunque alla sua parola di principe. Se Alfonso II si illuse di riposare sugli allori, le sue speranze svanirono rapidamente. Il 4 Marzo 1581 il cardinal Savelli gli trasmise gli elogi del papa per l'arresto dei portoghesi, ma avanzò la richiesta di estradarli a Roma. L'Inquisizione si proponeva infatti di interrogarli insieme ad altri che erano già stati inviati a Roma da Pisa e da Firenze. Masetti trasmise la richiesta alla Cancelleria Ducale, accompagnandola con la propria esortazione a mostrare «il ferventissimo Zelo di Sua Altezza verso il servizio dell'Iddio». Piuttosto che perorare a Roma la causa del suo signore, l'ambasciatore sembrava preoccupato di convincere i funzionari della Cancelleria Ducale di Ferrara ad accettare la posizione della Chiesa. Alfonso II fu contrariato da questa nuova richiesta che egli considerava «non onesta», lesiva della sua autorità di principe e degli interessi economici del suo Stato. Il duca era imbarazzato dal fatto che gli ebrei portoghesi invocassero il rispetto dei loro privilegi. Incapace di opporre un netto rifiuto all'Inquisizione romana, riprese lamentosamente la vecchia argomentazione che la partenza della Nazione portoghese da Ferrara avrebbe causato la rovina economica della città.

Fu questo l'inizio di una nuova schermaglia diplomatica. Per alcuni mesi le parti restarono ferme sulle loro posizioni e continuarono a ribadire i vecchi argomenti. Il 27 maggio 1581 papa Gregorio XIII intervenne personalmente nella disputa e invitò Alfonso II a non accogliere nel suo Stato i *conversos* che continuavano a fuggire dalla Spagna e dal Portogallo. Il duca rispose tramite il suo ambasciatore facendo sapere che sarebbero presto giunti a Venezia molti uomini «ricchi e di traffico». Alfonso II sperava che molti di essi si sarebbero stabiliti a Ferrara.

La disputa si protrasse ancora e con essa fu prolungata la prigionia dei portoghesi rinchiusi nelle carceri del Castello Vecchio di

Ferrara, sottoposti sia agli interrogatori di giudici laici, sia all'esame dei frati inquisitori. Improvvisamente, verso la fine dell'ottobre 1581 il duca si arrese alle pressioni della Chiesa. Vennero estradati almeno sei prigionieri: Giovanni Lopez con due suoi fratelli, Joseph Saralvo, Diego Lopez e Salamon Gualite (ovvero, Alguadish), parente quest'ultimo dell'omonimo Salamon che nel 1556 aveva subito il martirio ad Ancona. A Roma il procedimento contro i prigionieri si protrasse per oltre quattordici mesi. L'Inquisizione voleva ottenere a tutti i costi la riconciliazione di Saralvo, ritenendo che la resa di quel personaggio carismatico avrebbe fiaccato lo spirito dei portoghesi di Ferrara e di Venezia. Per raggiungere lo scopo non vennero risparmiate le lusinghe e le torture.

Il 5 febbraio 1583 Giulio Masetti riferì al suo signore che si stava preparando un atto di abiura, in cui sarebbero comparsi anche alcuni portoghesi di Ferrara. Giovanni Lopez e suo fratello Aires sarebbero stati «tra i salvi e convertiti». Tra «gli altri» vi erano due ostinati che, avendo persistito nella propria convinzione, sarebbero stati affidati al braccio secolare. L'atto di abiura fu celebrato con grande solennità il 13 febbraio 1583 alla presenza di sedici cardinali. Due «hebrei spagnuoli» (non nominati nella documentazione) vennero condannati al carcere perpetuo. Altri «ribaldi» furono condannati a pene minori. I due circoscrittori della Nazione, invece, furono condannati a essere «abbrugiati morti» come eretici pertinaci in un successivo autodafé. Sabato 19 febbraio venne così celebrato a Campo de' Fiori l'autodafé in cui Joseph Saralvo affrontò con coraggio la morte. Diego Lopez (che non era parente di Giovanni) «si era ricreduto» quasi *in extremis*, sottraendosi così alla pena capitale.

In seguito, il cardinal Savelli chiese ad Alfonso II di accogliere Giovanni Lopez a Ferrara e di reintegrarlo nei suoi privilegi e nella condotta dei banchi che aveva gestito prima di essere arrestato. Il duca rifiutò discretamente e venne criticato per aver favorito Lopez quando era ebreo, mentre ora che era cristiano gli rifiutava il suo aiuto. Negli ambienti dell'Inquisizione si pensava che il duca fosse influenzato dai dirigenti della Nazione portoghese. In ogni caso, Alfonso II dette il suo assenso alla richiesta di trasferire a Lopez, ancora a Roma, i suoi capitali. Questi investì la somma con notevole profitto e in breve divenne uno dei più ricchi imprenditori di Roma. Camilla Peretti, l'onnipotente sorella di papa Sisto V, lo volle come suo consulente finanziario. Lo stesso pontefice lo assunse come consigliere segreto. Secondo Delumeau, Lopez compare per la prima volta nelle cronache dell'*Urbinate Latino* all'anno 1587, quando ricevette un premio di 12.000 scudi per aver suggerito al papa una invenzione che ne aveva fruttati 60.000 alla Camera Apostolica: Lopez aveva proposto di trasformare la professione di sensale in una carica pubblica che poteva essere esercitata soltanto da chi acquistava le relative licenze. Il popolo odiava quel marrano portoghese, ritenendo che fosse stato l'ispiratore della esecrata *foglietta*, la tassa sul vino. Nel marzo 1587 Lopez ricopriva l'incarico di «revisore di tutti gli uffitti di Roma». Poco dopo fu nominato «depositario della dataria apostolica». In seguito, si distinse come finanziere, acquistando in blocco e collocando presso il pubblico i *luoghi*, cioè i titoli azionari e obbligazionari emessi da un nuovo Monte di Pietà.

La morte di Sisto V pose termine alla carriera romana di Lopez. Nel febbraio 1591 egli lasciò l'incarico alla dataria perché accusato (ingiustamente, secondo Delumeau) di malversazione. Riuscì ad abbandonare Roma e a raggiungere Salonicco, dove tornò nuovamente all'ebraismo. Le cronache romane descrivono il disappunto di Innocenzo IX che «si rodeva fuori di modo» dopo aver appreso la notizia della sua fuga. Le autorità veneziane furono pregate di effettuare controlli per evitare che il fuggiasco potesse imbarcarsi per il Levante.

Il 19 maggio 1595 a Campo de' Fiori fu data alle fiamme una «gran statua di carta» raffigurante Giovanni Lopez, che «di cristiano era divenuto due volte hebreo».

(A. LEONI)

Vedi anche

Ebrei in Italia; Ferrara; Giorgio Siculo; Marranesimo; Nazione portoghese in Europa: secoli XVI-XVII; Nazione portoghese in Italia: secoli XVI-XVII; Nuovi Cristiani, Portogallo; Saralvo, Yosef

Fonti

ASMo, *Cancellaria Ducale, Archivio per materie, Ebrei*, b. 2
ASMo, *Cancellaria Ducale, Leggi e Decreti, Volumen Decretorum* n. 27, pp. 10-11
ASMo, *Cancellaria Ducale Estero, Ambasciatori Roma*, b. 90, 92, 108, 109
ASMo, *Corrispondenza Principi Esteri*, b. 1418, 1300
BAV, *Urb. Lat.* 1051, cc. 84a-84b; 1059, II, c. 147v; 1060, cc. 519v-520
BCAFe, *Classe I*, ms. I 645: Filippo Rodi, *Annali di Ferrara*, vol. 3, cc. 661v-662v

Bibliografia

CANTIMORI 1992, DELUMEAU 1959, IOLY ZORATTINI 2003, LEONI 1991, LEONI 1993, ORANO 1904, ROTH 1930, SIMONCELLI 1976

López de Vivero, Juan (Juan López de Palacios Rubios) v. *Manuali per inquisitori*

Lovanio - Grazie alla sua prestigiosa università e alla presenza di eminenti umanisti tra il corpo docente, Lovanio divenne il maggiore centro intellettuale dei Paesi Bassi, specie a partire dalla fine del XV secolo. Tra gli alunni elevato era il numero degli stranieri, in particolare spagnoli e portoghesi, spesso appartenenti a famiglie con interessi commerciali nella zona. Nelle città dell'antico Ducato del Brabante, compresa Lovanio, la repressione dell'eresia non fu regolamentata in modo chiaro fino al Cinquecento inoltrato; pertanto nella prima metà del secolo convissero, con frequenti tensioni, una Inquisizione apostolica (ossia pontificia), una Inquisizione episcopale (di tipo medievale, dipendente dall'ordinario del luogo) e un potere giudiziario secolare incaricato della punizione degli eretici in quanto trasgressori delle leggi di Carlo V (Inquisizione civile). La giurisdizione secolare del Brabante si appoggiava ai tribunali municipali di giustizia, composti tradizionalmente dai giudici (*schepenen*), tutti cittadini, e da un funzionario centrale (*meier*) che aveva il ruolo di fiscale e garantiva la regolarità giuridica degli atti. In ogni provincia esisteva contestualmente un'amministrazione più centralizzata, i cui giudici possedevano una formazione giuridica più completa: erano i *Raden* (Consigli), che potevano appellarsi al *Grote Raad* di Malines. A tutto ciò si aggiungeva un altro elemento di confusione, perché l'Università di Lovanio godeva, sin dalla fondazione nel 1425, del privilegio papale di immunità nei confronti della giurisdizione regia, in modo tale che i membri dell'università potevano essere giudicati solo dalla *Curia rectoralis*, un foro speciale regolato dal diritto canonico. Quanto ai fori ecclesiastici a Lovanio il dualismo tra Inquisizione apostolica e Inquisizione episcopale era stato risolto grazie a un accordo tra il vescovo di Liegi (alla cui diocesi apparteneva Lovanio) e Carlo V, in modo tale che l'Inquisizione apostolica non vi avrebbe potuto agire. Anche se la facoltà di Teologia di Lovanio aveva denunciato con frequenza il contenuto di molti scritti di Erasmo (e, dopo il Concilio di Trento, si sarebbe fatta carico della censura dei suoi scritti), fu specialmente a causa della controversia con i protestanti che l'università divenne uno dei bastioni antiluterani e la promotrice della repressione, soprattutto grazie a eminenti teologi e polemisti come Eustachius Van Zichem, Jacobus Latomus, Joannes Driedo, Albertus Pighius e Ruard Tapper. La facoltà di Teologia si distinse anche per l'attività censoria in senso più ampio, che culminò nella pubblicazione di tre Indici di libri proibiti (1546, 1550 e 1558).

La diffusione del protestantesimo e dell'anabattismo causò

anche un aumento dell'attività repressiva nei Paesi Bassi: Carlo V, dopo l'approvazione della legislazione generale nella dieta di Worms, nel 1522 nominò inquisitore generale Frans van der Hulst, membro laico del Consiglio del Brabante, e a un anno di distanza Adriano VI lo dotò di giurisdizione apostolica. Ma a causa dei sospetti e delle denunce sulla sua mancanza di rettitudine e sull'eccesso di zelo dovette rinunciare alla carica. Nel luglio del 1524 Clemente VII confermò il suo successore, Nicolas Coppin, che in precedenza aveva intrattenuto relazioni amichevoli con Erasmo, ma che a partire dalla sua nomina si avvicinò molto di più alle posizioni critiche di Erard de la Marck (vescovo di Liegi) e di Latomus. Da inquisitore esaminò la Bibbia in francese di Jacques Lefèvre d'Étaples; morì nel 1535. A dimostrazione dell'incremento dell'attività inquisitoriale bisogna segnalare che nel 1527 a Lovanio vennero celebrati diversi *autos de fe*, nel corso dei quali vennero condannate numerose persone a diverse pene. Nel 1529 Carlo V ordinò di pubblicare delle ordinanze contro gli eretici che, oltre a essere molto severe, avevano lo scopo di incrementare l'autorità dei tribunali provinciali in materia di eresia, estendendo la loro giurisdizione tanto ai chierici quanto ai laici. Nel 1539 Tapper diede inizio a un processo per ribellione contro Albert Hardenberg, anche se un amico di questi bruciò i libri compromettenti prima che potessero essere esaminati. Nel marzo del 1543 si verificò a Lovanio una incarcerazione di massa di sospetti di protestantesimo che è rimasta famosa in modo particolare per il dettagliato racconto che di essa fornisce, nella sua *Historia de statu Belgico deque religione Hispanica*, Francisco de Enzinas, testimone oculare ed ex alunno di quella università. Tra le persone detenute (secondo Enzinas ventotto) c'erano uomini e donne di diversa condizione. Allo stesso tempo, ma in modo indipendente, si stava celebrando un'altra causa per protestantesimo contro un membro dell'università, Paul de Rovere (decano della collegiata di San Pietro), secondo il foro canonico della *Curia rectoralis*, che non prevedeva tra le sue pene quella capitale. Il processo in questo caso si svolse in modo coordinato con l'Inquisizione episcopale e con quella secolare. I nuovi processi, invece, spettarono esclusivamente al potere secolare, che prevedeva la pena di decapitazione per gli uomini e della sepoltura da vivi per le donne, senza possibilità di appello. Enzinas riporta le spedizioni, i registri domiciliari e le detenzioni messe in atto per ordine del Procuratore del Brabante, anche se li presenta con una certa dose di confusione rispetto ai due diversi tipi di tribunale che operavano. Si tratta, pertanto, di una fonte importante per la conoscenza dei modi di agire delle Inquisizioni di Lovanio in questo periodo, nonostante la sua faziosità. Enzinas riporta anche gli interrogatori, le sessioni di tortura, le sessioni di dibattimento, le sentenze e le esecuzioni: a parte due relapsi, che vennero arsi sul rogo, il resto delle sentenze capitali furono di decapitazione o di sepoltura. Dalle diverse fonti su questi processi si deduce che i detenuti celebravano incontri in case particolari, con lettura di libri protestanti e della Bibbia in lingua volgare, insieme con musica e canti, e che organizzavano anche opere di carità, come ad esempio le visite ai malati. Le descrizioni di Enzinas si unirono ai principali martirologi protestanti (Heinrich Pantaleon, Ludwig Rabus, John Fox, Jean Crespín, Adriaan van Haemstede) ed ottennero in tal modo ampia diffusione. L'attività repressiva civile continuò a Lovanio nel corso del decennio successivo, anche se sembra essere stato diverso il modello di azione dell'inquisitore pontificio Pieter Titelman, il quale collaborò lungamente con i consigli provinciali alla caccia di eretici e alla loro incriminazione, in modo tale che la preminenza del potere civile si andava consolidando. Anche se l'università in sé era ortodossa, l'ambiente studentesco lovaniese era invece in buona misura fuori dal controllo inquisitoriale, visto che era quasi del tutto indipendente dalla vita cittadina e il livello di istruzione del basso clero lasciava molto a desiderare. È in questi ambienti studenteschi che si sviluppò l'allarme nei confronti delle denunce dell'esistenza di conventicole eterodosse. Famoso in modo particolare fu il gruppo di spagnoli

riunito fino al 1558 intorno a Petrus Ximenius, del quale facevano parte Fadrique Furió Ceriol (autore di *Bononia, sive de libris sacris in vernaculam linguam convertendis libri II*, subito messo all'Indice), il cronista regio Juan Páez de Castro, il filosofo platonico Sebastián Fox Morcillo, il cappellano reale Felipe de la Torre, e altri. Il gruppo svolgeva un'attività ideologicamente sovversiva nei confronti della dottrina proposta all'interno dell'università e l'inquietudine che la sua denuncia comportò può essere messa in relazione con l'ordine che poco tempo dopo (luglio del 1559) pubblicò Filippo II, in base al quale tutti gli studenti spagnoli a Lovanio avrebbero dovuto fare ritorno nella Penisola nel giro di quattro mesi. Già prima del 1556, comunque, Lovanio si era aggiunta a Bruxelles, Anversa e S'Hertogenbosch nel reclamare l'abolizione dell'Inquisizione, prova della sua impopolarità. Nel 1559 Filippo II propose di introdurre una nuova distribuzione territoriale dei vescovi dei Paesi Bassi includendo la creazione di nuove sedi. L'indicazione che tra i canonici assegnati alle nuove diocesi ci sarebbero stati inquisitori fu interpretata come un tentativo di introdurre l'Inquisizione spagnola, una voce che circolava da molto tempo. Fu questa una delle cause fondamentali della rivolta dei Paesi Bassi, che terminò con la secessione delle province del Nord. La crisi degli anni successivi diede il colpo di grazia all'organizzazione inquisitoriale carolina, inizialmente conservata da Filippo II, e portò all'istituzione del *Conseil des Troubles* tra il 1567 e il 1576, che consolidò le attribuzioni del potere civile nella repressione dell'eresia. Dopo quest'ultima data l'attività persecutoria degli eretici divenne residuale e alla morte dell'inquisitore apostolico Titelman (1572) Filippo II rinunciò a nominare un successore. Le diverse Inquisizioni cessarono la loro attività tra la fine del XVI secolo e gli inizi del XVII.

(I. GARCÍA PINILLA)

Vedi anche

Bibbia; Enzinas, Francisco de; Erasmismo; Erasmo da Rotterdam; Fiandre; Furió Ceriol, Fadrique; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Martirologi

Bibliografia

BEEMON 1994, BLOCKX 1974-1975, ENZINAS 1991, GOOSENS 1997-1998, ILI, OSINGA 2002, VAN SANTBERGEN 1953

Loyola, Íñigo de v. *Ignazio di Loyola, santo*

Lucca - L'Inquisizione centralizzata romana, sorta in conseguenza dell'allarme ereticale proveniente «massime» da «Napoli, Modena e Lucca», già nell'estate 1542 registrò la fuga da quest'ultima città di alcuni protagonisti del dissenso religioso quali l'umanista Celio Secondo Curione e i membri dell'Ordine agostiniano Pietro Martire Vermigli, Emanuele Tremellio e Paolo Lazise, che ripararono in Svizzera. Poco dopo, tra la fine di luglio e l'agosto dell'anno seguente, la Congregazione del Sant'Uffizio emanò delle richieste di estradizione per don Costantino da Carrara, priore dei canonici lateranensi del convento lucchese di Fregioniaia, e per Girolamo da Pluvio, ex vicario degli agostiniani; ma anch'essi riuscirono a scappare al processo di fede. In particolare il secondo fu liberato dal carcere grazie ad un'azione congiunta dei patrizi Vincenzo Castrucci, Francesco Cattani, Stefano di Cristoforo Trenta e Girolamo Liena, e quindi fatto allontanare fuori dai confini della Repubblica. Sempre nello stesso periodo è opportuno ricordare la vicenda di Francesco di Michele Burlamacchi, che, nella primavera-estate del 1546, momento in cui esercitava la carica di gonfaloniere, concepì il proposito di istigare una sollevazione contro i Medici che poi si sarebbe dovuta estendere anche allo Stato della Chiesa, onde favorire la formazione di una federazione di libere città nell'Italia centrale. In quel piano, pure di natura immediata-

mente politica, confluivano motivi religiosi di stampo filoriformato, se è vero che il nobile lucchese aspirava a favorire una pacificazione tra cattolici e protestanti sotto l'egida imperiale e desiderava rinnovare il sistema pedagogico e scolastico cittadino, affidando direttamente ai laici l'educazione 'spirituale' dei giovani. Si capisce quindi come il neonato Sant'Uffizio considerasse il contesto di Lucca esposto a particolare rischio, tanto che i cardinali tentarono ben presto di collocare all'interno della Repubblica un loro commissario. I primi due tentativi, entrambi senza esito, avvennero prima nell'inverno 1543-1544, e poi all'inizio del maggio 1545, in un arco di tempo in cui i canonici della cattedrale si offrirono di intervenire contro gli eretici. Di contro, la reazione delle autorità civili locali non si fece attendere. Il 12 dello stesso mese il governo lucchese, perpetuando una lunga tradizione di tutela sulla Chiesa locale, che trovava il suo fondamento nel *corpus* degli Statuti, e si esprimeva in organi istituzionali come il podestà, i *Protettori dei conventi e dei monasteri*, i *Segretari*, gli *Offizi sopra le scuole*, sopra l'*Onestà* e sopra la *Biasima*, istituì anche un *Offizio sopra la religione*, composto dal gonfaloniere e da tre eminenti cittadini, al fine di perseguire in modo autonomo da Roma il dissenso religioso e la detenzione di libri proibiti. Le procedure della magistratura, pur ricalcando l'editto di grazia e prevedendo la collaborazione con l'autorità episcopale, non contemplavano *de iure* alcun uso giudiziario della confessione, e allo stesso tempo rivendicavano ai laici il momento propriamente penale, assimilando di fatto l'eresia a un reato di sedizione e di scandalo pubblico. Di conseguenza il sistema delle pene, articolato peraltro, a differenza della normativa inquisitoriale, su tre livelli, e concepito quindi in modo da graziare i recidivi o relapsi, escludeva la dimensione penitenziale. Alcune nuove leggi, emanate in particolare nel settembre 1549, nell'ottobre dello stesso anno e del 1558, nel dicembre 1561, nel gennaio 1562, nel febbraio 1566, 1568, e 1570, sempre in risposta di sollecitazioni da parte di Roma, avrebbero ampliato la composizione e soprattutto le iniziali competenze della magistratura, assegnandole la sorveglianza del precetto pasquale, l'osservanza dei divieti alimentari e il rispetto delle funzioni, l'ispezione sugli stranieri presenti a Lucca e sui cittadini, stanziati sul territorio dello Stato o residenti nelle comunità commerciali o 'nationi' d'Oltralpe. Tuttavia, a dispetto delle molte leggi, per almeno quindici anni l'attività giudiziaria dell'*Offizio* sarebbe stata assai limitata.

Nel settembre 1549 l'Inquisizione romana cercò di conferire «commissione» per inquisire a due frati del convento domenicano di S. Romano; e tuttavia la Repubblica ottenne che fosse il vicario episcopale a essere investito di tale ufficio, poi revocato, grazie all'intervento risolutivo di Paolo III, il 20 ottobre seguente. Nel periodo 1550-1552, durante il quale un conflitto giurisdizionale tra il Consiglio e il vescovo Alessandro Guidiccioni rischiò di far precipitare la situazione, Lucca riuscì nuovamente a sornare le offensive inquisitoriali grazie all'abilità diplomatica. In quell'occasione il foro episcopale emanò almeno cinque condanne in contumacia ai danni di due parroci non meglio identificabili, «pre Fatio e il prete di S. Giovanni», di un frate domenicano apostata (tale Benedetto da Villabasilica, nel quale si deve identificare Pietro Perna) e infine del patrizio Vincenzo Castrucci e di Angelo di Nicolao da Colle, un sensale che comunque era fuggito presso la corte medicea. Già nel 1547, del resto, era scattata una analoga azione giudiziaria contro il prete forestiero Giovanbattista detto il Penna, reo di eresia e magia, forse conclusasi con il medesimo epilogo. In seguito, nel dicembre 1553, il Sant'Uffizio propose l'invio di un predicatore quaresimale dotato di prerogative speciali e la nomina contestuale di un commissario, nella persona del domenicano Tommaso Stella. Tra le varie possibilità discusse allora vi fu anche l'istituzione di un tribunale sul modello di quello veneziano, in cui rappresentanti laici assistessero l'attività dell'Inquisizione. Il 20 febbraio 1554 una 'consulta' di cittadini precedentemente nominata dal Consiglio suggerì, pare con successo, che l'autorità in materia di fede restasse nelle mani dell'ordinario, ora però af-

fiancato temporaneamente dai tre cittadini «sopra la religione» e da tre teologi regolari. Il 13 marzo 1555 i cardinali del Sant'Uffizio accordarono al vescovo la facoltà di assolvere in segreto gli eretici per tre mesi, trascorsi i quali egli avrebbe potuto procedere in giudizio investito dell'autorità apostolica. Le pressioni diplomatiche della Repubblica riuscirono comunque a procrastinare anche la promulgazione di quel documento fino alla morte di Giulio III, avvenuta il 23 marzo del 1555.

Nell'agosto gli ambasciatori lucchesi ottennero da Paolo IV che Guidiccioni perseguisse l'eresia in grazia della sola autorità ordinaria. Con siffatte premesse, il 20 novembre successivo, si consumò la prima abiura pubblica celebrata a Lucca, ai danni del soldato della guardia Rinaldino da Verona, uno dei principali fautori ed esponenti dell'*Ecclesia lucensis*. Ma soprattutto già il 31 marzo 1556 il papa, tramite un breve, pretese maggiore sostegno all'Inquisizione da parte del braccio secolare. Il provvedimento, oltre a scatenare nuovi conflitti giurisdizionali tra il governo e il vescovo, determinò un'inedita intensificazione della campagna giudiziaria contro l'eterodossia. A metà del 1556 i giudici di fede ordinarono l'arresto del 'caciaio' Giuliano da Dezza, del ciabattino Girolamo Santucci, e del sensale Girolamo Carletti, che il 27 gennaio 1559 avrebbero abiurato nel duomo di S. Martino, insieme con alcuni concittadini: il giurista Guasparo Massaciucoli, il sarto Regolo del Venoso e il servita Lorenzo Defunti, in precedenza estradati a Roma. Nell'estate del 1557 era stata inoltrata una domanda di estradizione anche nei confronti di un tessitore di nome Silvestro, ma non sappiamo come la vicenda si evollesse. Successivamente, a partire dall'autunno 1558, in una congiuntura in cui solo la protezione imperiale salvò l'indipendenza politica di Lucca, indicata come città eretica dallo stesso Cosimo de' Medici, anche due eminenti patrizi, Michele Diodati e Matteo Gigli, subirono una lunga carcerazione a Tor di Nona, a Roma. Con ogni probabilità i due gentiluomini evitarono una condanna esemplare solo grazie alla morte di papa Carafa, avvenuta nell'estate del 1559. Analogamente, fin dal giugno 1556, il foro episcopale aveva citato a comparire altri illustri cittadini, quali Paolo Arnolfini, Nicolao Balbani, Francesco Micheli, insieme con Guglielmo Balbani, Francesco Cattani, Cristoforo Trenta, Vincenzo Mei, i fratelli Nicolao e Girolamo Liena. I quali, ad eccezione di Arnolfini, di Micheli e di Nicolao Balbani sarebbero stati tutti condannati in contumacia il 27 settembre 1558, da parte dei cardinali inquisitori. Ad ogni modo i membri dell'assemblea politica si adoperarono per lo più con successo per fare allontanare i sospetti prima che fossero catturati e processati. Non è quindi un caso se, a partire da questo lasso di tempo, diversi lucchesi andarono a vivere a Ginevra, spesso con i propri nuclei familiari: basti dire che, dal 1555 fino agli inizi del Seicento, furono oltre ottanta i cittadini della Repubblica che stanziarono sul lago Lemano. Ebbe un legame con l'emigrazione *religionis causa* in fatto che il 2 ottobre 1558 il Consiglio generale istituì un nuovo organo detto *Offizio sopra i beni degli eretici*, strappando alla Chiesa la concessione di assolvere per proprio conto alla confisca dei beni dei fuoriusciti, ed impedendo in ultima analisi che fossero incamerati dal Sant'Uffizio.

Durante il pontificato di Pio IV, che il 20 gennaio 1562, mediante un breve, legittimò i decreti della città-stato in materia di religione, e nel gennaio 1565, tramite Carlo Borromeo, consegnò al Consiglio una Rosa d'oro in segno di riconoscenza per la sua fedeltà ed ortodossia, per la verità più auspicate che effettive, il governo lucchese si poté dotare di difese più robuste. L'assemblea governativa non solo completò idealmente la serie delle magistrature cittadine preposte alla vigilanza sulla sfera religiosa, grazie all'erezione dell'*Offizio sopra la giurisdizione*, avvenuta il 20 novembre 1562 e mirante a regolare i rapporti con la Chiesa posttridentina; ma soprattutto si attribuì con più forza il diritto di controllare il dissenso sul suo territorio ricorrendo sia al suo foro d'inquisizione in via ordinaria sia, nei casi giudicati più pericolosi per l'ordine pubblico, alla speciale procedura giudiziaria poi de-

nominata *Cause delegate*, caratterizzata da una delega speciale da parte del Consiglio e da meccanismi di funzionamento più rapidi e segreti. Nel decennio seguente le autorità secolari da un lato si ingegnerono nella gestione della lotta all'eresia, e dall'altro, preoccupate soprattutto di preservare l'onore della classe dirigente, così come di scongiurare ogni occasione di infamia per la collettività, tesero quasi sempre a sorvegliare con attenzione e a redarguire se necessario i propri cittadini-sudditi, ma non a punirli, evitando o comunque rimandando quanto più possibile il momento dei castighi. Per la precisione alcune decine di imputazioni, concernenti cittadini che risiedevano stabilmente a Lucca, quali per esempio i nobili Giovanni e Filippo Balbani, Nicolao e Vincenzo Diodati, Iacopo Micheli, Michele di Cristoforo Trenta, Iacopo Parenzi, Iacopo Chiariti, Ferrante Sbarra, i medici Giovan Battista Donati, Michelangelo Bertolini, Bastiano Pissini, Donato Ori, o ancora l'editore tipografo Vincenzo Busdraghi, o i filatori Vincenzo Guarnieri, Rocco e Giovanni di Michele Quilici da Lammari, Tommaso di Lazzaro da Fondora e Bartolomeo da Monte Vettolini, furono lasciate cadere al termine della fase istruttoria, quando non furono addirittura deliberatamente ignorate. In modo solo in parte difforme, l'*Offizio sopra la religione* celebrò anche alcuni processi formali completi, che riguardarono i tessitori Francesco Baroncini, Cristoforo Puccinelli da S. Vito, Vincenzo Controni e Vincenzo Pucci. Il primo fu imprigionato una prima volta già nel 1558, ma riuscì a fuggire. Dopo una seconda cattura egli fu relegato nella città *loco carceris* fino al luglio 1560: ma è verosimile che la deliberazione mirasse in realtà a impedire una sua convocazione a Roma. Ancora, Puccinelli, nonostante una serie di accuse circostanziate a suo carico, che attestavano gesti e parole dal contenuto blasfemo ed ereticale, e persino una parziale ammissione, fu assolto con formula piena; e lo stesso destino spettò a Controni, accusato di iconoclastia, che però prima dovette «purgare» gli indizi gravanti contro di lui con la tortura. Anche Vincenzo Pucci fu sottoposto ad un «rigoroso esame», sebbene breve e condotto con moderazione e prudenza: ma alla fine, dopo una piena confessione, a differenza dei precedenti imputati, fu condannato secondo la lettera delle norme repubblicane a versare un'ammenda di cento scudi, oppure, in alternativa, a sei mesi di carcerazione. Infine una menzione speciale merita il caso, sembra unico, del birro Pompeo degli Arazzi da Milano, il quale, reo confesso non solo di avere trasgredito i divieti alimentari, ma anche di avere bestemmiato e di aver obbligato la moglie ad avere rapporti sodomitici con lui, subì una triplice condanna da parte dei consiglieri, in considerazione di ognuno dei reati perpetrati. Nello stesso periodo, in modo complementare, il tribunale del vescovo preferì astenersi da attività repressive in materia di fede, delegando al potere civile ogni funzione poliziesca e penale. E infatti sappiamo che il foro diocesano si avventurò in ben poche iniziative giudiziarie. Una delle quali terminò con la condanna in contumacia del pannaioolo Santino di Giuseppe Santini, nel 1567. L'altra, invece, diede adito ad un secondo procedimento, stavolta da parte ecclesiastica, ai danni dello stesso Pucci, che il 27 giugno 1569 sarebbe sfociato in un'abiura pubblica. Sporadicamente, anche i cardinali inquisitori intervennero direttamente sul territorio lucchese. In particolare, il 5 giugno 1564, comandarono ai consiglieri di catturare e inviare a Roma due sospetti in materia di fede, Riccardo Cenami e Stefano del Pino. E alcuni mesi dopo, il 15 febbraio 1567, ottennero l'estradizione di un certo Ippolito di Tonnuccio da Rimini, abitante della vicaria lucchese di Castiglione, il quale sarebbe stato poi arso a Roma come eretico impenitente: un evento che appare del tutto isolato nella storia religiosa della città-stato.

Per quanto invece la conduzione delle cause implicant i lucchesi attivi presso le «Nazioni» commerciali d'oltralpe, bisogna dire che le autorità repubblicane si trovarono costrette a votare alcune ammende e punizioni, e soprattutto un numero molto alto di condanne capitali in contumacia. In ogni caso i nobili-mercanti manifestarono un atteggiamento ambivalente, preferendo non

approfondire troppo le indagini, e soprattutto intervenendo con connivente ritardo, non prima di avere verificato che gli eretici si fossero da tempo ritirati al sicuro all'estero; del resto anche gli espropri dei beni di questi ultimi, alla prova dei fatti, sarebbero rimasti quasi sempre inevasi. Pertanto si può affermare che proprio la marcata presenza dei magistrati civili, capaci quasi di sostituirsi al Sant'Uffizio, rese possibile il mantenimento di vaste aree di impunità per i simpatizzanti e i seguaci delle idee riformate. Il 12 ottobre 1564 Costantino Signoroni e Giuseppe Iova furono multati per cinquanta scudi ciascuno per aver ascoltato delle prediche ugonotte a Lione, anche se non risulta che tali somme fossero poi realmente corrisposte. A Chiara Sandonnini, moglie di Paolo Arnolfini, riconosciuta rea di aver favorito la fuga in Svizzera della figlia Camilla, il 5 dicembre 1567 furono assegnati gli arresti domiciliari per dieci anni; ed anche il tessitore Giovanni Nuccorini, che l'aveva sostenuta nell'impresa, fu trasmesso alle carceri governative per un uguale periodo di tempo. Passando poi ai tipi di condanna, siamo al corrente dell'esistenza di almeno cinquanta sentenze di «morte et confisca dei beni», mai attuate. Otto di esse, relative a Filippo Rustici, Regolo del Venoso, Ludovico delle Taule, Mazzeo Civitali, Scipione di Giuliano Calandrini, Venanzio Bartolomei, Paolino Minutoli e Luviso Guidiccioni, furono promulgate tra il 1562 ed il 1564. Il ritmo delle determinazioni, comunque, si accrebbe soprattutto a partire dal biennio 1567-1568, quando, per alcuni mesi, il duca di Firenze si adoperò per assoggettare la città, e contemporaneamente il nuovo pontefice Pio V Ghislieri ripropose il progetto, poi abbandonato, di insediare il Sant'Uffizio a Lucca. Nicolao Balbani e Paolo Arnolfini, in passato graziati, furono investiti con un bando il 2 luglio 1566; al medico Simone Simoni la medesima sorte spettò il 17 febbraio 1567; a Giuliano Calandrini e a Giuseppe Iova il 3 novembre e il 2 dicembre seguenti. Marco da Rimini fu punito l'8 gennaio 1568; Lorenzo Venturini verosimilmente agli inizi del 1569; Piero di Paolo Balbani nel luglio 1570; Zabetta Balbani e Maria Mazzei solo due-tre mesi dopo. Si verificarono anche altri provvedimenti più ampi. Essi coinvolsero Zabetta Arnolfini, suo figlio Nicolao Diodati e Carlo Diodati, registrati ufficialmente tra gli eretici il 3 marzo 1568; ancora Michele di Francesco Burlamacchi, Benedetto e Filippo Calandrini, che si aggiunsero ai precedenti dopo poche settimane, il 6 maggio, e poi Francesca Prosperi, moglie di Francesco Cattani, insieme con le loro figlie maggiorenni Angela, Laura e Caterina, castigate il 15 settembre 1568. Ed anche Giusfredi di Bartolomeo Cenami, Nicolao Franciotti, Giuseppe Cardoni, Salvatore dell'Orafo, Antonio Liena, Biagio di Vincenzo Mei, Guaspari e Flaminia, altri due figli di Francesco Cattani, andarono incontro alla stessa misura nella primavera del 1569. Deliberazioni di eguale tenore sarebbero state votate il 28 febbraio 1578 contro Francesco Turettini, e soprattutto contro Pietro Perna, Arrigo e Manfredi di Giovanni Balbani, Cesare e Giovanni di Giuliano Calandrini, insieme con Angela Cenami, vedova di Luviso Guidiccioni, e le loro figlie Maddalena e Margherita, tutti dichiarati ribelli il 28 giugno 1580. Infine bisogna ricordare le vicende di Giovanni di Leonardo Borgonuovo, di Fabrizio di Vincenzo Burlamacchi, di Vincenzo di Paolino Minutoli, di Iacopo di Ippolito di Giovanni Balbani e di Ottaviano di Vincenzo Mei, esclusi formalmente dalla comunità rispettivamente il 27 febbraio 1592, il 5 gennaio 1593, il 31 ottobre 1598, il 4 febbraio 1603 e il 6 luglio 1613. Negli anni successivi risulta che decreti simili furono minacciati, ma non attuati, nei confronti del libraio Salvatore di Salvatore Dini, detto 'Bicchio', agli inizi del 1617, e poi di Scipione di Nicolao Tucci, nell'aprile 1668.

Nel 1575-1577, a partire da una visita apostolica compiuta dal vescovo Giovambattista Castelli, munito dell'autorità di inquisitore in grazia di un breve mai ratificato dalla Repubblica, si consumò probabilmente la prima autentica svolta culturale e sociale, indotta da Roma nella mentalità e nello stile di vita cittadino. La collaborazione tra l'ufficio inquisitoriale pisano e il tribunale

episcopale lucchese, coordinati dalla Congregazione, e il valido sostegno di un gruppo di delatori collegati al convento di S. Romano e riuniti intorno a Giovanni Leonardi e alla Congregazione di recente fondazione dei Chierici Regolari della Beata Vergine, i futuri Chierici Regolari della Madre di Dio, nonché soprattutto al tessitore Lorenzo dal Fabbro, condussero, nel settembre-ottobre 1575, all'arresto e all'invio a Roma del gentiluomo e letterato Giuseppe Guazzelli, oltre che di alcuni artigiani: Francesco Baroncini, il tessitore Raffaello da Camaione, il sarto Giovambattista da Gorfigliano, Gaspare 'legnaiolo' e suo figlio Giovanni, il pannaiolo Pellegrino Santini, fratello di Santino. Tutti furono poi processati e costretti ad abiurare. Non solo: nel giugno del 1576 i cardinali inquisitori incarcerarono a Roma gli influenti patrizi Francesco Arnolfini, Nicolao Pighinucci e Antonio Minutoli, che l'anno prima, in qualità rispettivamente di gonfaloniere e di segretari, avevano interrogato alcuni confidenti del visitatore apostolico, incriminandoli per lesa maestà. L'iniziativa mirò palesemente a censurare un atto del governo lucchese, equivalendo a una richiesta di sottomissione. Infine i custodi della fede, intimidendo i consiglieri, il 26 giugno 1578 li indussero a pubblicare una norma secondo la quale, in futuro, la possibilità di ammissione e la stessa eleggibilità a qualsiasi carica della città-stato sarebbero state invalidate dalla condanna, anche pronunciata in contumacia, di un giudice ecclesiastico, vescovo o inquisitore che fosse. Nello stesso frangente i membri del Sant'Uffizio chiesero anche di agire contro gli eretici usando il canale della confessione come strumento di delazione per il foro esterno. Tuttavia, nonostante l'efficace azione politico-giudiziaria dell'Inquisizione, che sconfisse il dissenso, privandolo delle protezioni in seno al Consiglio e iscrivendolo in un orizzonte di sopravvivenza sempre più marginale, la Repubblica, grazie alle pressioni diplomatiche esercitate a Vienna e Madrid, riuscì a preservare l'assetto precedente dei tribunali di fede.

Nel maggio 1605 il Consiglio citò in giudizio per eresia il mercante Giovanni Barsotti, che si era trasferito a Ginevra. Il vescovo Alessandro Guidiccioni *junior*, che al momento, coinvolto in un dissidio giurisdizionale con le autorità civili, si trovava a Roma, ordinò al vicario episcopale di condannare in contumacia il lucchese, non prima di aver informato dell'accaduto il Sacro Tribunale. Ne derivò una lunga diatriba, nel corso della quale la Congregazione avanzò per l'ultima volta nell'età moderna la proposta di insediare un rappresentante del Sant'Uffizio all'interno di Lucca. E, anche se ciò non avvenne, il 12 ottobre 1606 Paolo V abrogò tutte le leggi emanate dalla Repubblica in materia di fede, con l'intenzione di ridurre la presenza laica nelle cause al solo sostegno del braccio secolare e all'esecuzione delle sentenze. Da quel momento il foro del vescovo, trovatosi definitivamente in una condizione di vantaggio rispetto alle corti secolari, diresse il sistema giudiziario locale, celebrando all'occorrenza processi segreti su diretto impulso dei cardinali di Roma. Ciononostante i governanti repubblicani non ritennero mai di dover abbandonare del tutto le proprie consuetudini giudiziarie *de fide et moribus*. Essi, in più, non solo sottoposero a una discreta ma serrata sorveglianza l'attività del tribunale vescovile, anche grazie alla presenza di notai e consultori laici; ma, pur ammettendo la preminenza del primo, e, almeno in teoria, come prevedevano due determinazioni esplicitate il 9 dicembre 1625 ed il 12 settembre 1663, anche il suo diritto di prevenzione, non rinunciarono a istituire indagini per proprio conto, rivisitando le tradizioni statutarie e la giurisprudenza cittadina alla luce delle proprie facoltà arbitrarie. L'Offizio sopra la religione influì attivamente sulla disciplina della Chiesa diocesana, ad esempio in virtù di un decreto promulgato il 28 febbraio 1614, che gli attribuiva la competenza di curare la conservazione e il decoro delle reliquie e dei 'corpi santi'; altre leggi emanate tra il 1617 ed il 1621 riguardarono invece il comportamento dei fedeli durante la celebrazione delle messe. Allo stesso modo, due comandi espressi nel novembre 1684 e nel luglio 1687 demandarono all'organo l'onere di vigilare sulle scuole della dot-

trina cristiana, oltre che di monitorare la presenza di ebrei in città, sulla scorta di una direttiva già elaborata nel febbraio 1572. Ed anche l'afflusso di stranieri di confessione non cattolica a Lucca, specie dopo il 19 aprile 1618, fu regolato con notevole scrupolo, così come gli scambi culturali tra la comunità urbana e le sue 'Nazioni' commerciali. Ad un altro livello l'Offizio, a quanto risulta, negli anni Venti e Trenta del XVII secolo si occupò di singoli cittadini sospettati di inclinazioni ereticali, costituendo un elemento di mitigazione, quando non addirittura un intralcio rispetto ai giudici ecclesiastici. Nel dicembre 1625 il tipografo Ottaviano Guidoboni e sua moglie Caterina Donati furono indicati come probabili cripto-calvinisti ai magistrati civili. Quasi subito le denunce furono rese note al vescovo Alessandro Guidiccioni II, ma è del tutto probabile che il governo intercedesse per i due coniugi, i quali poterono continuare a vivere indisturbati a Lucca, senza incorrere in alcuna conseguenza penale. Pochi anni dopo, nel 1631, fu scoperta una piccola 'conventicola' in cui si leggeva una Bibbia volgare. Il gruppo era costituito da tre irrequieti tessitori, Vitale Bartoli, Lorenzo Maggini da Nocchi e Pompeo del Moro, che furono allontanati subito per via giudiziaria dalla città, senza poter essere esaminati dai tribunali della Chiesa; da ultimo del Moro fu persino riammesso in patria. Su un piano più generale l'assemblea governativa, avvalendosi del rito delle *Cause delegate*, ma non solo, non cessò mai di arrogarsi la conoscenza ed il giudizio, talvolta anche in via esclusiva, su reati *mixti fori*, che altrove rientravano prettamente o comunque maggiormente tra le competenze dell'Inquisizione, come la sodomia, il sacrilegio, la bestemmia, e, ancora di più, la magia e la stregoneria, entrando sovente in concorrenza con l'autorità episcopale. Per esempio i podestà e i segretari, tra Cinque e Seicento, indagarono su diversi episodi di furto sacrilego, che in gran parte si conclusero o con l'assoluzione per insufficienza di prove, o, più spesso, con la fuga dei presumibili rei. Viceversa, nel gennaio 1574, un 'campanaio' e un soldato non meglio identificabili, riconosciuti rei di aver rubato un'ostia consacrata dalla cattedrale di S. Martino, furono impiccati sulla pubblica piazza. Per quanto riguarda la blasfemia, risulta interessante il modo con cui i magistrati repubblicani trattarono alcuni casi giudiziari. Ad esempio nel 1596 i membri dell'assemblea consiliare espulsero dalla città per bestemmia, con il meccanismo del 'discolato' (sorta di ostracismo segreto) i fratelli Santino e Rocco Barbieri, poco prima che il Sant'Uffizio ne richiedesse la cattura. Nel gennaio 1594 gli ufficiali preposti avevano giudicato un contadino di nome Agostino da Mugnano, che, con le sue reiterate imprecazioni e con atti iconoclasti, si era reso fortemente sospetto di eresia e apostasia, sottoponendolo alla «frusta et mitria», alla mutilazione della lingua, alla consegna alle galere genovesi per un biennio e al bando perpetuo in modo da anticipare ed estromettere l'Inquisizione. Nel 1646 il Consiglio avocò la causa di un artigiano, Pasquino Francesconi, sospettato di blasfemia ereticale, senza comunicarlo al vescovo. Con analoghi risultati, i nobili-mercanti, nel settembre del 1620 e poi nel marzo del 1648, disposero che due 'bestemmiatori pubblici', il patrizio Giovanni di Cesare Sergiusti e il soldato Michele di Penacchio da Prato, dovessero essere indirizzati alla corte ecclesiastica; ma i loro indugi e, forse, le loro renitenze permisero a entrambi gli uomini di fuggire da Lucca prima che il vicario vescovile potesse subentrare nell'azione giudiziaria. In relazione ai processi per magia e stregoneria, infine, va detto che i consiglieri, pur manifestando con frequenza insolita, specialmente in alcuni momenti di competizione giurisdizionale, alcuni efferati eccessi nei confronti di persone appartenenti ai ceti subalterni, contennero in genere i provvedimenti di punizione, optando per il meccanismo dell'esclusione tramite bando, o comunque per ammende più blande, rispetto alle esecuzioni capitali, di cui forse temevano le possibili ripercussioni negative sull'unità e sulla pace del corpo sociale. Essi, inoltre, tesero ad assimilare *tout court* i reati magici a forme di aggressione interpersonale, o addirittura, per quanto

concerne la magia terapeutica, di veneficio e avvelenamento, mettendo in secondo piano gli aspetti propriamente dottrinali e teologici dei crimini. Già nell'ottobre 1571 due donne del popolo, Polissena di Giovan Maria da S. Macario e Margherita di Bartolomeo Pardini da S. Rocco, spinte dalla tortura a confessare una serie di infanticidi e di avere partecipato al sabba con tanto di coiti e patti demoniaci, furono strangolate e poi bruciate in pubblico. Tra l'estate e l'autunno 1589 il podestà Girolamo Magonio da Orvieto, coadiuvato da alcuni patrizi-giureconsulti, oltre che da alcuni anziani, aprì una lunga inchiesta, soffermandosi soprattutto su pratiche e formule magiche che implicavano un maleficio. Dei circa quaranta imputati, di cui tre quarti donne, almeno la metà furono rilasciati senza conseguenze; ma diciassette di loro subirono esili, e quasi tutti furono torturati, anche in forme lesive e prolungate: tanto che un'anziana ex-prostituta, raccoglitrice di erbe e levatrice considerata con ogni probabilità recidiva, Crezia o Lucrezia da Pieve S. Paolo, che peraltro era già stata condannata a morte, morì in carcere a causa delle ferite riportate. In più la guaritrice di origine veneziana Laura Giustiniani, in attesa di giudizio, fu assassinata, forse per iniziativa di un potente patrizio, preoccupato per il buon nome del suo casato. Alcuni anni dopo, nel gennaio 1598, il giovane nobile Curzio Carincioni che, insieme con alcuni complici, tra i quali il prete Piero Orlandini, a differenza di lui imputato presso il vicario del vescovo, aveva cercato di sfruttare un libro di magia cerimoniale per procurarsi amori e ricchezza, morì sul patibolo. Ma sulla sentenza pesò in modo determinante il coinvolgimento di Carincioni nelle trame che, nei mesi precedenti, uomini come Orazio Lucchesini e Bernardino Antelminelli avevano intessuto con il granduca di Toscana, al fine di assoggettare Lucca, in quella che sarebbe rimasta l'ultima e più grave congiura ordita contro la città-stato. Nella primavera 1608 il podestà Fulvio Galli da Pontremoli, su sollecitazione del vicario episcopale Orazio Ugolini, condannò Nardina, vedova di Piero Massoni da Pieve S. Paolo, alla frusta, oltre che all'esilio triennale, per aver causato malessere ad alcuni concittadini con riti terapeutici che furono ritenuti superstizioni e, soprattutto, inadeguati e nocivi. Più avanti, nel 1624, nel 1671 e nel 1689, alcuni procedimenti per negromanzia che coinvolsero in ordine il fiorentino Gregorio Bracceschi, il parroco don Matteo Ottolini, e l'artigiano Santi Francesco Pieruccioni furono interrotti e comunicati al tribunale vescovile, forse perché si temevano reprimende da parte di Roma. All'inverso, sempre nel 1671, i magistrati secolari fecero in modo che due rei di divinazione, i genovesi Antonio di Giovanni Antonio e Andrea di Iacopo Rossi, si allontanassero dallo Stato proprio per non cadere in mano ai custodi della fede; lo stesso accadde nel 1654 a un altro imputato ligure, Stefano di Girolamo Giustiniani, colpito con un bando perpetuo da Lucca. Nell'estate del 1605, e poi nell'autunno del 1606, i giudici delegati dal Consiglio, valutando i casi di due serve-mendicanti, Francesca 'Cecchina' da Marignana e Domenica da Montereale detta la 'Trignana', decisero di comminare bandi *pro tempore*, ma riconoscendo le ragioni delle donne e, nel secondo caso, contemplando anche la possibilità di sospensioni della pena, in virtù dello stato di necessità e di povertà di Domenica. Nel settembre 1593 una certa Laura 'frangiaia', accusata di maleficio mortale, fu semplicemente reputata vittima di una calunnia. Durante l'infuriare della peste, verso la fine del 1630, anche due ecclesiastici, fra' Antonio da Massa e pre Giulio Bendoni, additati a untori, furono rilasciati senza altri strascichi. I numerosi lucchesi processati tra il 1646 ed il 1647, in concomitanza con un nuovo picco delle azioni giudiziarie, che si può ricollegare all'interdetto comminato alla Repubblica da Urbano VIII nel 1640, non incorsero in alcun castigo. Si trattava della venditrice di ortaggi Zabetta di Donato Giovannetti, della balia Maria di Bernardo Marcucci e delle serve Angela di Turrite da Castelnuovo Garfagnana, detta 'la Garfagnina', Giovanna da Balbano, Maria da Chiatari, e Caterina detta la 'Salissima', sospettate di fatture e/o pratiche divinatorie, che pure furono

quasi tutte torturate. In quel lasso di tempo la nobile suora Maria Buonfigli, religiosa del monastero dell'Angelo, si disse vittima di una possessione demoniaca e morì per cause naturali mentre il suo processo, in cui agirono insieme i *Protettori* delle monache dello Stato e i cardinali del Sant'Uffizio, era ancora in via di definizione.

L'autonomia fu difesa anche dopo la metà del Seicento. Infatti la Repubblica lucchese, che pure aveva dovuto tollerare alcune intromissioni da parte di vari inquisitori di uffici limitrofi, specie quando i procedimenti avevano origine in località situate nella diocesi, ma dipendenti dall'autorità civile medicea o estense, si dimostrò irremovibile sulle questioni di fondo. Quando all'inizio del 1651 l'inquisitore di Pisa fece affiggere nel monastero di S. Cerbone un editto grazie al quale estendeva la sua giurisdizione all'intera città e diocesi di Lucca, nell'ottobre seguente, in seguito a una protesta formale, Roma fu costretta a sconsigliare l'iniziativa del suo delegato. Tuttavia nel 1679 il vescovo Giulio Spinola, oltre a inviare una lettera ai lucchesi stanziati a Ginevra per esortarli a riconoscere la fede cattolica, ridisegnò il profilo del tribunale episcopale per quanto concerneva le cause di fede, innestandovi nuovi fiscali, avvocati, e una congregazione di dodici consultori, tutti ecclesiastici. La mossa corrispose al tentativo di svincolare in modo più efficace la corte dalla tutela delle autorità civili e dalla rete dei poteri locali, migliorandone i collegamenti e le comunicazioni con Roma e rendendone più stabili e continue le attività. In risposta, nel settembre 1701, nell'aprile 1707 e nel marzo 1708, con speciali commissioni, oltre a vigilare sull'ampliamento della giurisdizione e sull'uso di pene temporali da parte del tribunale episcopale, il Consiglio rivendicò la presenza di laici o comunque di persone accette nel foro diocesano. Nel maggio 1713 l'assemblea cittadina nominò una 'Balìa' composta da tre uomini di governo che avrebbero dovuto sempre affiancare il vescovo Orazio Spada nella cause, secondo il modello veneziano; e nel giugno di quello stesso anno vi fu l'invalidamento di un procedimento celebrato contro un frate minorita e un'attrice di teatro di nome Cecilia Teresa Valenti, che non si era svolto con l'assistenza dei laici. Nacque così una controversia con Spada, sottoposta a Roma e terminata con la sostituzione del presule. Nonostante una lettera ufficiale di Clemente XI del 20 ottobre, nella quale il papa bollava l'iniziativa delle autorità repubblicane, queste ultime, tra il 1714 e il 1724, fecero ancora in modo di assicurarsi la supervisione di notai e fiscali laici nelle cause vescovili. Inoltre celebrarono diversi procedimenti per sortilegi, malefici e, in misura minore, divinazione. Non conosciamo la conclusione delle indagini, che si incentrarono prima, nel 1722, sul falegname Giovanni di Bartolomeo Mei, poi, nel 1723, su Piera, vedova di Giulio Comastri, e Pollonia, moglie di Marcantonio Giusti. Sempre nel 1723, Maddalena Sirti subì una pena pecuniaria e un bando triennale, mentre Apollonia Giusti da Coreglia fu riconosciuta innocente. Anche nel 1720-1722 le inchieste avevano dato risultati divergenti. Filippo Masetti era stato punito con il castigo infamante della frusta; Camilla di Giuseppe da Tramonte con una multa di cinquanta scudi; Chiara Paolini, Caterina Tofanelli da Compito, suo figlio Domenico, Ambrogio Ambrogio, Filippo di Pellegrino Masetti con periodi di esilio, più o meno lunghi; invece Artemisia, vedova di Francesco Orsi, Maria Domenica, vedova di Bastiano Parenzi, e Benedetta Laurenzi erano state assolve. Infine nella primavera 1714 anche Achille Pellegrini da Lupinaia era stato liberato da ogni pendenza, mentre l'anno successivo Giovanni Silvestri 'fiorentino' era deceduto mentre stava subendo una carcerazione *ad custodiam*.

Nel marzo 1743 l'Offizio sopra la giurisdizione focalizzò la propria attenzione sulle innovazioni processuali introdotte negli ultimi decenni dal potere diocesano che, a parere dei magistrati, eccedevano la potestà ordinaria in merito al segreto, al trattamento di favore dei delatori e dei testimoni d'accusa, e infine ai diversi giuramenti imposti ai membri del personale giudiziario, anche laici. Nel

dicembre 1744 fu eletta una commissione di cittadini per dirimere la questione, e, all'inizio del 1746, il governo impetrò a Benedetto XIV che il tribunale arcivescovile si avvallesse solo di procedure ordinarie: pare che le sue richieste fossero dichiarate lecite nel gennaio 1755. Nel frattempo l'arcivescovo Giuseppe Palma, stretto tra la Repubblica e Roma, sospese ogni attività giudiziaria almeno fino alla fine del 1749. E anche in seguito il presule fu ostacolato dai consiglieri, se è vero che nel novembre-dicembre 1753 in un caso di proposizioni ereticali, quello di Sebastiano Marchini da Lucca, l'assemblea politica gli subentrò dopo il momento dell'abiura, impedendogli di comminare pene temporali. Nello stesso periodo, del resto, i nobili-mercanti istruirono diverse altre cause, sia per bestemmie ereticali, sia per pratiche malefiche. Quanto al primo punto, non possiamo stabilire con esattezza a quale sorte giudiziaria andassero incontro il contadino Francesco Marchetti, nel 1753, e il sergente Filippo Antonio Caselli, sei anni dopo. Con più sicurezza, dopo il 1749 Francesco Barsuglia e i caporali Domenico Viviani e Marco Sesti furono banditi con il fine di non consegnarli ai tribunali della Chiesa. Anche Francesco Pierini e il contadino Tommaso Petrucci, entrambi nell'arco del 1759, dovettero sperimentare l'esilio, il primo per cinque, il secondo per dieci anni. Il caporale Bernardo Vicoli, nel 1740, fu condannato alla frusta, oltre che a otto giorni di carcere e a un'ammenda di venticinque scudi: una pena per molti versi omogenea a quella di Giovanni Marchesini, che nel 1754 patì una punizione infamante, per poi essere incarcerato per sei mesi. Viceversa il tenente Giovanni Nicolao Politi, nel 1740, e poi la donna di umili origini Caterina Zecchi, verso la metà del 1759, furono giudicati non colpevoli. Quanto ai procedimenti per magia, nel 1734 Antonio Rusconi da Brescia fu fatto evadere dalle carceri, prima che il tribunale del vescovo potesse rivendicare la propria giurisdizione. Nel 1740 Domenico Bartolini fu colpito con la frusta e con cinque anni di prigione. In seguito, nel 1743, Alessandra dall'Aquila, moglie di Pier Ludovico Gambarini, fu condannata a morte in contumacia, in quanto rea di un 'omicidio' compiuto con espedienti magici; mentre nel 1746 Bartolomeo Bernardi da Lupinaia, Domenico Bonugli da Lupinaia, e Francesco Franchi da Treppignana, assolti per insufficienza di prove dall'accusa di fabbricare fatture, dovettero risarcire soltanto le spese processuali.

Nel settembre 1759 la Repubblica si rifiutò di rilasciare l'*exequatur* al breve di condanna emanato poche settimane prima dal Sant'Uffizio nei confronti della stampa dell'*Encyclopédie*, promuovendo così la continuazione di un'edizione locale dell'opera nella quale, rispetto all'originale, erano state aggiunte solo alcune note correttive. Il provvedimento si inseriva in una tradizione che risaliva indietro nel tempo. Alla metà del Cinquecento, infatti, e soprattutto a partire dal 1629, la materia dei libri era stata affidata all'*Offizio sopra la giurisdizione*, e lo Stato lucchese si era appropriato di precisi compiti di censura e della capacità di condizionare la produzione e la circolazione dei libri sul proprio territorio. Negli ultimi anni dell'età moderna quel potere si rivelò molto efficace. Ma non solo di libri si trattò nel secolo dei Lumi. Nel novembre 1761, e poi, in modo discontinuo, nell'ultima parte del secolo XVIII, la stessa magistratura ammonì più volte il procuratore fiscale della Curia arcivescovile di astenersi dall'intraprendere cause 'inquisitoriali' in materia di fede. Ancora nel 1770 i consiglieri ordinarono che il macellaio Luigi Lenzi, bestemmiatore secondo la «fama pubblica», fosse esposto in piazza, e poi segregato in prigione per un anno. Nel 1777 il governo giudicò senza interpellare il vescovo un caso di bestemmia ereticale, quello di Pasquino Gianni da Acquacalda, poi assolto, oltre che una vicenda di ateismo, riguardante un certo Sebastiano Michelotti da S. Maria del Giudice, della quale sono ignoti gli esiti. Nel 1799 l'*Offizio sopra la religione* continuava a sorvegliare la vita religiosa, e in particolare a verificare l'osservanza del precetto pasquale da parte dei cittadini-sudditi. Con l'avvento del potere napoleonico in Italia, il 28 gennaio del 1801 l'*Offizio* e le altre magistrature fondate nel Cinquecento per

occuparsi di materie di fede furono abolite, seguendo così la fine delle antiche istituzioni repubblicane.

(S. RAGAGLI)

Vedi anche

Assistenti laici; Confessione: gli intrecci; Confisca dei beni; Curione, Celio Secondo; Editto; Enciclopedia; Estradizione, Inquisizione romana; Guidiccioni, Bartolomeo; Paleario Aonio; Perna, Pietro; Pisa; Simoni, Simone; Tribunali secolari; Vermigli, Pietro Martire

Bibliografia

ADORNI-BRACCESI 1994, ANTONELLI 1994, ANTONELLI 1996, BERENGO 1965, CAMPI-SODINI 1989, GALASSO CALDERARA-SODINI 1989, GIUNGATO 1997-1998, MIGLIORINI 2003, MONTAUTI 1979-1980, RAGAGLI 2008-2009, SODINI 1992, TEDESCHI 2000, nn. 4040-4090, TOMMASI 1867

Lucca, processi di stregoneria - Nella Repubblica di Lucca i processi per stregoneria fanno la loro comparsa piuttosto tardi in rapporto a ciò che succede in Italia e in Europa. Il primo si tiene nel 1571 davanti al podestà della Repubblica, coadiuvato da tre componenti del Consiglio degli Anziani, anche se il governo si era dotato di una legislazione in materia già negli statuti del 1446. Poi, con la riforma degli statuti del 1538, il capitolo relativo alla stregoneria era stato ripreso, praticamente con la stessa formulazione, e il crimine era stato definito ancora una volta come 'atroce', cioè punibile con la pena di morte. A Lucca i reati 'atroci' non seguono la normale procedura, in quanto di competenza del gonfaloniere, la maggiore autorità politica della Repubblica. Di solito il gonfaloniere delega lo svolgimento del processo al podestà, ma ciò non avviene sempre. La casistica della delega infatti è molteplice: oltre al podestà possono essere delegati singoli componenti del Consiglio, notai o vicari; da soli o coadiuvati da altre figure istituzionali. Quando si tratta di reati gravissimi, come l'attentato alla Repubblica, è il capo del governo che segue il processo. L'istituto della delega, come si è detto, è usato anche per i processi di stregoneria. Dunque è un tribunale laico che celebra il processo di stregoneria. Questa in Italia è una peculiarità quasi esclusiva di Lucca, favorita dal fatto che nella piccola Repubblica non ci fu mai l'Inquisizione. I processi vengono rubricati e archiviati nelle Cause delegate, e con tale nome le troviamo nei fondi conservati all'ASL.

Nel processo del 1571 (*Cause delegate* 175), presieduto dal podestà, assistito dagli anziani Gio' Balbani, Bastiano Rapondi, Bonturo Dati e vari altri (che si succedono durante il processo), sono imputate due donne: Margarita di Pardino da San Rocco, contrada di San Donato, abitante in corte Burichini ovvero Burichetti, e Pulisena di Gio' Maria di Gio' Antonio Bonomei da San Macario. Il processo inizia il 28 giugno e termina, con la condanna a morte delle imputate, il 13 ottobre del 1571. Vengono coinvolti circa cento testimoni che forniscono anche molte informazioni sulla società lucchese del tempo e sulla vita delle imputate. Margarita aveva fama di sapere curare le malattie infantili e l'epilessia; di conoscere formule e fatture per fare innamorare e di sapere *palmare*, cioè di essere capace, tramite la misurazione con il palmo della mano di un panno appartenuto a una persona, di capire se la stessa era stata stregata o ammalata. Il podestà, con gli interrogatori, cerca di ricondurre il reato all'alleanza con il demonio, di cui parla lo specifico capitolo degli statuti; ma il giudice cerca anche, e con insistenza, il corpo del reato, cioè il maleficio con effetto mortale che sancisce senza ombra di dubbio la colpevolezza dell'imputata. Per raggiungere lo scopo Margarita è sottoposta a stringenti interrogatori, a confronti con testimoni e, purtroppo, anche a varie sedute di tortura con lo strumento della corda. Ed è proprio dopo molti strazi che Margarita confessa di avere volutamente fatto male mortali ai danni di bambini e adulti per servire un demonio, il nome del

quale è Machometto, che lei incontra al sabba e che le ordina di guastare bambini, adulti e animali. Con la confessione di Margarita il collegio giudicante ha raggiunto il suo scopo e può concludere il processo; prima però vuole sapere se l'imputata conosce altre streghe. Assolto l'ultimo atto il processo è finito e l'incartamento viene passato al Consiglio degli Anziani che emette la sentenza. Pulisena è sposata da cinque anni con Gio' Maria, che è più giovane di lei, e questo fatto le procura non pochi guai, data l'anomalia di un legame che in questo periodo è giudicato con forte sospetto. Sappiamo anche che ha discrete disponibilità economiche, che le permettono di tenere una serva. Dalle perquisizioni fatte nella sua casa, si accerta che, tra le sue carte, ci sono contratti e atti di notai che fanno pensare a una qualche sua attività economica. Sembra anche che sappia leggere, dato che assieme ai contratti vengono rinvenute altre scritture, come fogli con disegni di erbe e alberi, un libricino devozionale e altri scritti di notai. Dunque si tratta di una donna non proprio comune. Infatti è anche abile a gestire le sue qualità di guaritrice, e lo fa con piglio e sicurezza che la impongono come una figura rilevante all'interno della comunità: donna di cui avere paura, ma anche rispetto, per le conseguenze che uno sgarbo potrebbe provocare. Inoltre ha una vita sentimentale movimentata, dato che ha avuto, prima di sposarsi, un amante per alcuni anni: tale Antogno di Gio' da Olivola, tessitore anche lui. Viene anche accusata di avere tentato, o avuto, una relazione con un giovane del paese. Un dato importante che emerge dagli interrogatori dei testimoni, e da quelli del marito, è che Pulisena soffre di una malattia che la fa svenire e rimanere incosciente per periodi abbastanza lunghi (l'epilessia?). Nella sua confessione, questi momenti diventano quelli in cui si reca al sabba. Durante il processo, oltre agli interrogatori e ai confronti, vi è la tortura della donna. Per arrivare alla confessione, sono necessarie molte sedute nella sala del tormento, con vari tratti di corda, due torture del fuoco, un tormento del *dado* e, infine, la tortura della veglia. Ed è proprio quest'ultima prova a farla cedere e a farle confessare di essere una strega, di essere andata al sabba, di avere reso omaggio al demonio (il suo diavolo si chiama Calcabino), di avere stregato e fatto ammalare bambini, adulti e animali – di cui alcuni sono morti –, di avere operato fatture per tenere legato a sé il marito più giovane. Ammette inoltre di avere prestato omaggio al demonio durante il sabba: insomma, una confessione completa di tutti gli elementi necessari per dichiararla colpevole. E tale è giudicata con la sentenza del 2 ottobre che colpisce Margarita. Entrambe saranno condannate all'impiccagione e, a morte avvenuta, i loro corpi dovranno essere bruciati. La sentenza viene eseguita il 13 ottobre del 1571.

Oltre a Margarita e Pulisena, nel processo vengono interrogate come presunte streghe altre donne. Una subisce anche la tortura della corda: si tratta di Lucrezia di Bartolomeo Castiglioni, relitta (vedova) di Augustino Mariani dalla Pieve S. Paolo, Arancio, balia, detta Crezia. Questa sarà protagonista di un altro processo tenutosi nel 1589 (*Cause delegate* 25) e presieduto anch'esso dal podestà, assistito da uno o più Anziani che si avvicinano nelle sedute. Crezia esercita il mestiere di balia alla periferia della città e già nel 1571 risulta essere vedova. Come accade di frequente in quest'epoca, oltre a fare le levatrici, le balie sono in grado di curare malattie infantili e di adulti, e lo fa anche Crezia. Dalle testimonianze emerge che ha frequenti litigi con i vicini e con altri per futili motivi, tanto che spesso inveisce contro bambini e adulti con formule che promettono disgrazie. Dal processo del 1571 esce senza alcuna condanna, ma ricorderà quell'evento negli interrogatori del successivo, in cui è la principale imputata. In questo secondo caso verrà più volte torturata, e con durezza. È sottoposta infatti anche alla tortura della capra o cavalletto, tormento devastante per chiunque e ancora di più se inflitto a una donna certamente anziana (forse l'accanimento è dovuto al fatto che l'imputata è considerata recidiva). Crezia non regge ai dolori e confessa di essere strega, di avere fatto fatture e malie e, infine, di avere stipulato patto con il demonio andando al sabba. L'età avanzata e le devastanti torture

a cui viene sottoposta hanno un esito fatale: la donna muore in carcere. Ma l'accanimento contro di lei non cessa neppure allora. Il Consiglio, nella sua deliberazione dell'11 agosto 1589, stabilisce infatti che il corpo di Crezia deve subire il trattamento decretato nella condanna a morte: dovrà essere bruciato. Nello stesso processo vengono incarcerate altre otto persone, uomini e donne; alcuni ne uscirono assolti, altri subirono lievi pene, altri il bando perpetuo dallo Stato. Fra questi ultimi Gherardo, figlio di Piero e Laura Giustiniani, detto il Veneziano. Anche la madre di Gherardo era imputata, ma ebbe sorte peggiore: il 13 giugno 1589 fu trovata impiccata nella cella. Laura di Bartolomeo del Moro, vedova di Piero di Grigio Giustiniani, detta la Veneziana, profumiera e ricamatrice, era una immigrata venuta, come indica il soprannome, da Venezia insieme con il figlio, ed esercitava le sue arti a Lucca. Fra i suoi clienti, molti esponenti della nobiltà lucchese. Era stata arrestata con l'accusa di fatture e di possesso e uso dell'orazione di San Daniele. Dagli elementi che emergono dalle carte, il suicidio sembra essere quasi certamente un omicidio, ma le indagini non hanno seguito. Pur non essendo stata giudicata, la Veneziana è comunque da ritenere una vittima dei processi per stregoneria.

I processi si aprirono anche fuori dalla città. Nel 1605, davanti al giudice della vicaria di Camaione, compare Francesca, detta Cecchina, di Cesare da Marignana, abitante a Nocchi e accusata di malie. A conclusione del processo i documenti vengono inviati alle autorità lucchesi, che decretano che siano revisionati dal podestà. Di Cecchina, che si dichiara sarta, sappiamo che si muove all'interno del territorio di Camaione e Pietrasanta per chiedere la carità. La donna stessa ricorda le località in cui si sposta: Gombitelli, Pedona, Val di Castello nel territorio di Pietrasanta, Capezzano. Non doveva essere molto vecchia, perché non viene incarcerata in quanto madre di un figlio piccolo. Il processo si sviluppa nel solito modo, con interrogatori dell'imputata, escussione dei testimoni e alcune sedute di tortura della corda. Dopo i tormenti Cecchina confessa di essere strega, di essere andata al sabba, dove ha reso omaggio al demonio, e di avere guastato alcune persone, ma soprattutto animali. Viene condannata ad alcuni anni di bando, con una sentenza che motiva la levità del castigo affermando che Cecchina ha sofferto e subito, con le torture e il carcere, già tante pene.

(V. ANTONELLI)

Vedi anche

Lucca; Orazione; Stregoneria, Italia; Tortura; Tribunali secolari

Fonti

ASL, *Cause delegate* 25, 29, 175

ASL, *Consiglio Generale*

ASL, *Riformagioni*

ASL, *Riformagioni segrete*

ASL, *Gli statuti della Città di Lucca nuovamente corretti e con molta diligentia stampati per G.B. Phaello*

Bibliografia

ADORNI BRACCESI 1994, ANTONELLI 1996, BERENGO 1965, BONGI 1872-1888, BONOMO 1959, FUMI 1903, GALASSO CALDERARA-SODINI 1989

Lucena, Juan de - Umanista e diplomatico spagnolo, figura chiave nei rapporti letterari tra Spagna e Italia nella seconda metà del Quattrocento, Lucena fu uno strenuo oppositore dell'Inquisizione spagnola nei suoi primi anni di attività. I dati biografici sono piuttosto scarsi e si incrociano con una serie di indicazioni che Lucena dissemina nel corso delle sue opere, variamente spiegate dagli interpreti.

Fondamentale nella sua formazione fu il soggiorno in Italia, iniziato con ogni probabilità a seguito di Iñigo López de Mendoza, tra

il 1454 e il 1455 nominato ambasciatore a Napoli da Enrico IV di Castiglia. La prima ambasciata italiana del nuovo re aveva toccato la brillante corte umanista di Alfonso V d'Aragona, dove legato pontificio era Enea Silvio Piccolomini. Abbandonando Mendoza e messi al seguito dello stesso Piccolomini, Lucena era passato a Roma ed era rimasto a fianco dell'umanista diventato papa. Nel 1462 Pio II lo aveva nominato canonico di Burgos, pregando che i frutti del canonicato gli fossero inviati in assenza, dal momento che Lucena «figlio prediletto, nostro familiare e continuo commensale» viveva a Roma tra i curiali a servizio del papa. Di quella lunga stagione italiana Lucena conservò il titolo di protonotario apostolico, un salvacondotto che cercò inutilmente di usare negli anni bui della vecchiaia, e una particolare idea di ciò che era stato l'umanesimo italiano.

Tra l'ultimo periodo romano e il ritorno in Castiglia Lucena scrisse la sua opera più famosa, il *De vita beata* (in BERTINI-RADICATI DI MARMORITO 1950), considerata come uno dei pochi frutti dell'umanesimo spagnolo e una delle opere in cui il castigliano ancora incerto delle origini si apriva a una delle prove più alte prima dei capolavori del *siglo de oro*. Era la trasposizione di un dialogo sulla felicità di Bartolomeo Facio, umanista ligure che aveva vivacemente polemizzato con Lorenzo Valla. Lucena trasformava quel trattato pacato, in cui la soluzione stoicista e seneciana sul problema della vera beatitudine veniva contrapposta all'epicureismo di Valla, in un vivo squarcio sulla società castigliana del Quattrocento. Nel dialogo, accanto a vivaci aneddoti sulla politica castigliana dell'epoca, trovava posto anche una veemente condanna delle discriminazioni nei confronti dei *conversos*, messa in bocca a uno dei più famosi e potenti nuovi convertiti del Quattrocento, il vescovo di Burgos Alonso de Cartagena, uno dei tre protagonisti del dialogo.

Ma la presa di posizione più forte di Lucena contro la nuova politica religiosa spagnola sarebbe arrivata con la nascita dell'Inquisizione. Dopo il periodo italiano Lucena intraprese una brillante carriera di cortigiano e diplomatico e acquisì una certa importanza nella corte dei Re Cattolici. Ricoprì diversi incarichi, fu ambasciatore di Isabella in Borgogna e in Inghilterra nonché scrittore e acuto fustigatore dei costumi di corte (LUCENA 1892). Protetto dal gran cardinale Pedro González de Mendoza, fu molto vicino al potente segretario reale, il *converso* Fernán Álvarez de Toledo, la cui famiglia sarebbe stata toccata dai primi processi dell'Inquisizione di Toledo e dalla vasta ondata di processi politici scatenati dall'inquisitore di Córdoba e dall'inquisitore generale Diego de Deza nei primi anni del Cinquecento, processi che, con ogni probabilità, toccarono anche Lucena e il fratello. Le sue posizioni antinquisitoriali maturarono con ogni probabilità nel vivace ambiente di *conversos* della corte di Isabella, che si raccoglieva attorno al carisma di Hernando de Talavera, confessore della regina e futuro arcivescovo di Granada e sotto l'egida discreta del cardinal Mendoza.

Quasi contemporaneamente Fernando del Pulgar, cronista di corte molto vicino a Isabella, aveva fatto circolare una polemica lettera sull'Inquisizione di Siviglia, dedicata proprio a Mendoza (PASTORE 2003: 85-91). Lucena scelse di spostare la polemica sull'Inquisizione spagnola entro un ambito prevalentemente dottrinale. Nella sua requisitoria decise di ripercorrere la tradizione teologica occidentale, dai passi evangelici a sant'Agostino fino a Scoto, individuando chiari pronunciamenti contro l'indiscriminato 'castigo' che stava colpendo i nuovi convertiti dal giudaismo. Ai Re Cattolici ricordò dunque l'*Oportet omnes haereses* di san Paolo, l'irriducibilità della deviazione ereticale e la quasi necessità della sua presenza all'interno della dialettica tra cristiani, e l'inutilità della pena di morte comminata all'eretico, che ne avrebbe decretato, assieme alla morte corporale, anche la morte spirituale. I *conversos* e i potenziali giudaizzanti, dichiarava Lucena riprendendo un argomento che era largamente circolato in Castiglia, dovevano essere convinti e persuasi attraverso «razones y halagos» e non con la minaccia del fuoco. Anzi il tribunale della fede, seminan-

do zizzania all'interno della comunità cristiana, non faceva altro che provocare quegli stessi 'scandali' che, secondo Torquemada e i suoi inquisitori, avrebbe dovuto tacitare. Ma era a un argomento decisamente più radicale che veniva consegnata l'opposizione al nuovo tribunale 'anti-*conversos*'. Seguendo la dottrina scotista della non validità del battesimo ricevuto per paura o per forza, Lucena negava la legittimità delle conversioni di massa del 1391, che avevano segnato il passaggio di gran parte della comunità ebraica all'interno della comunità cristiana. Non era dunque di fronte ad eretici cristiani che gli inquisitori si trovavano ma a infedeli non toccati dall'illegittimità dei sacramenti loro violentemente imposti. L'operato dei primi tribunali veniva ad essere non solo ingiusto, ma totalmente al di fuori del diritto canonico. Per questo il protonotario apostolico, con una mossa politicamente molto pericolosa, invocava in materia un nuovo e risolutivo intervento romano. Si tratta di un punto importante per la stessa datazione della lettera di Lucena, la cui composizione e circolazione deve essere anticipata almeno al 1481 e riportata ai mesi di aspra polemica che seguirono le azioni dei primi inquisitori sivigliani. L'insistenza di Lucena sulla necessità di tornare indietro, di rimettere all'autorità apostolica un'autorizzazione richiesta senza riflettere sulle rovinose conseguenze cui avrebbe portato, fa pensare a un periodo di possibilità ancora aperte, quale fu quello tra il settembre 1480, a cui risalgono le prime uscite degli inquisitori sivigliani, e il 29 gennaio 1482, data della bolla *Numquam dubitavimus* (PASTORE 2004: 54-57). Con quest'ultima Sisto IV ritrattava gli ampi privilegi concessi agli inquisitori iberici, deprecando il cattivo uso che ne era stato fatto, e accusava i sovrani spagnoli di avergli estorto la bolla di inizio dell'Inquisizione spagnola a forza di artifici e mezze verità. E soprattutto proibiva ogni ulteriore indagine degli inquisitori sulla base delle molte proteste che erano arrivate dalla stessa Spagna. Il documento ricalcava molti degli argomenti usati dal protonotario e sembrava fare riferimento a quella stessa confusione giuridico-dottrinale che Lucena imputava alle mosse dei primi inquisitori.

La lettera aperta di Lucena ai Re Cattolici, splendido esempio, secondo Maravall, di autonomia critica e interpretativa in una società che stava adeguandosi ai nuovi conformismi inquisitoriali (MARAVALL 1972: 122), incontrò immediato successo e diffusione: ne furono «trasladadas muchas copias» e Lucena fu accusato dai suoi contraddittori di essere responsabile del fatto che «sin razón e discreción el pueblo blasfeme» (ORTIZ 1493: LV). La risposta inquisitoriale non si fece attendere. Il tribunale della fede volle intervenire a difendere il proprio diritto di esistenza con una condanna pubblica e immediata degli 'errori' di Lucena. A Córdoba, «ante muchos prelados e maestros en Theología», l'ex ambasciatore dei Re Cattolici fu costretto ad abiurare e la lettera fu formalmente condannata come eretica: l'accanimento inquisitoriale fu tale da impedire che anche un solo esemplare della «carta» giungesse fino a noi. Le sue ragioni rimasero così consegnate solo agli attacchi dei contraddittori, e in particolare a quelle di un canonico sivigliano, Alonso de Ortiz, che in un trattato dedicato a Tomás de Torquemada si impegnò a confutarne le tesi in diciannove punti (ORTIZ 1493). Ma i guai di Lucena con un'Inquisizione diventata sempre più potente non si sarebbero chiusi a quel punto. Negli ultimi mesi del 1503 l'inquisitore di Zaragoza Hernando de Montemayor aprì un processo per giudaismo contro Lucena e il fratello. Il 26 dicembre 1503 Lucena scrisse di proprio pugno una lunga lettera a Ferdinando denunciando l'arbitrarietà dell'accusa e la palese volontà dell'inquisitore di violare ogni legge. Lucena e la sua famiglia godevano di un'immunità della Sede Apostolica che non era stata rispettata. Neppure era stata presa in considerazione la richiesta che la causa, in virtù dei privilegi apostolici, fosse delegata all'inquisitore generale Deza, di cui Lucena diceva di conservare piena stima (PASTORE 2004). La lettera rimase con ogni probabilità inascoltata. È l'ultimo documento che possediamo del protonotario Lucena.

(S. PASTORE)

Vedi anche

Castiglia; *Conversos*, Spagna; Deza Tavera, Diego; Giudaizzanti; Isabella la Cattolica, regina di Castiglia; Talavera, Hernando de; Torquemada, Tomás de

Bibliografia

ALCALÁ 1968, AZCONA 1968, BERTINI-RADICATI DI MARMORI-TO 1950, CAPPELLI 2002, COTARELO Y VALLEDOR 1902, GIL 2000-2003, LAPESA 1965, LUCENA 1892, MARAVALL 1972, MORREALE 1955, ORTIZ 1493, PASTORE 2003, PASTORE 2004

Lucio III, papa (Ubaldo Allucingoli) - Lucio III, papa dal 1 settembre 1181 al 25 novembre 1185, nacque a Lucca e morì a Verona. Fu cardinale diacono di Sant'Adriano (1138), cardinale prete di Santa Prassede (1141) e cardinale vescovo di Ostia e Velletri (1158). Si è a lungo pensato che fosse un cistercense, ma probabilmente non fu mai nemmeno monaco. Durante l'incontro di Verona (novembre 1184) promosso da Federico I, Lucio emanò la *Ad abolendam*, volta a «sradicare la depravazione di eresia che nei tempi moderni ha cominciato a propagarsi in molte parti del mondo». Nel medesimo tempo Federico pubblicò un editto imperiale che bandiva gli eretici dall'Impero. Furono passi importanti nello sviluppo delle risposte coercitive all'eresia coinvolgenti le autorità sia ecclesiastiche che secolari. La *Ad abolendam* condannava infatti ogni eresia «sotto qualsiasi nome essa fosse conosciuta», e dichiarava «i Catari e i Patarini e quelli che mendacemente assumono il falso nome di Umiliati o Poveri di Lione, Passagini, Giosefini, Arnaldisti» tutti soggetti alla scomunica perpetua.

In questo testo gli umiliati e i poveri di Lione appaiono associati come lo sono implicitamente in una precedente descrizione stilata da un cronista di Laon. I contemporanei dunque collegavano i due gruppi, e gli storici più recenti hanno fatto altrettanto, specie nel contesto della ricostruzione della prima storia valdese, che a lungo ha discusso il senso della *Ad abolendam*. Alcuni autori hanno sostenuto che furono condannati solo coloro che si facevano chiamare impropriamente umili ('umiliati') o 'poveri di Lione', o che la scomunica si applicava solo ai passagini e ai giosefini che usavano quelle diciture. Alcuni storici, pertanto, sono giunti alla conclusione che i veri poveri di Lione e i veri umiliati non furono scomunicati e non erano eretici. Tuttavia, altre fonti non lasciano dubbi sul fatto che nella bolla si fece davvero riferimento ai due gruppi. Un anonimo continuatore degli *Annali di Melk* (Austria) alla fine dell'XII secolo, pur fornendo una lista di eresie leggermente diversa rispetto alla *Ad abolendam*, confermava che gli umiliati furono condannati sia dal papa che dall'imperatore: «Imperator invitatus in Italiam [...] et pontifex Romanus hereticos diversarum sectarum, Arnoldinos, Paterinos, Publicanos, Humiliatos pauperes deleverunt et Catzaros» (*Annales Mellicenses, Continuatio zwetlensis altera*, ed. Wilhelm Wattenbach, «Monumenta Germaniae Historica Scriptores», IX, 1851, pp. 541-544).

La *Ad abolendam* obbligava i vescovi e i loro rappresentanti a ricercare attivamente gli eretici nelle loro diocesi e a richiedere alle autorità secolari («comites, barones, rectores et consules civitatum et aliorum locorum») di giurare che, qualora fossero venuti a conoscenza della presenza di tali eretici o di persone che organizzavano riunioni segrete o che si comportassero in modo difforme dalla maggioranza dei fedeli, l'avrebbero dichiarato al vescovo o all'arcidiacono e li avrebbero aiutati a imporre gli «ecclesiastica simul et imperialia statuta». Pur rafforzando il ruolo dell'*inquisitio* episcopale, queste disposizioni (incluse poi nelle raccolte delle Decretali) fornirono tuttavia la base per lo sviluppo successivo dell'inquisizione papale, anche se la morte precoce del pontefice bloccò ogni effettiva iniziativa antiereticale per il disinteresse del suo immediato successore.

Lucio III ebbe anche un colloquio con Gioacchino da Fiore, che fu visto dai contemporanei come un vero profeta.

(F. ANDREWS)

Vedi anche

Ad abolendam; Bolle e documenti papali; Catari; Gioacchino da Fiore, e gioachimismo; Inquisizione medievale; Umiliati; Valdo e valdismo medievale

Bibliografia

ANDREWS 2003, DIEHL 1996, GONNET 1976

Luna, Beatriz de - Nata da una famiglia marrana, Gracia Naci (Lisbona, 1510-Istanbul, 1569) usò il nome cristiano di Beatriz de Luna, o Mendes, dopo aver sposato all'età di 18 anni Francisco Mendes, anch'egli marrano, con il quale ebbe una figlia, Reyna. Francisco Mendes e il fratello Diogo possedevano un impero commerciale di livello europeo. Oltre a esercitare una certa egemonia sul traffico di pietre preziose e spezie, amministravano un'estesa rete bancaria radicata in vari paesi. Quando nel 1537 Francisco Mendes morì, lasciò alla moglie un'immensa fortuna, che attirò l'attenzione dei monarchi dell'epoca. Introdotta l'Inquisizione in Portogallo nel 1536, Beatriz de Luna abbandonò il paese insieme alla figlia, la sorella e il nipote João Micas (*alias* Joseph Naci) e si trasferì ad Anversa, riuscendo in questo modo a conservare intatte le ricchezze ereditate. Qui, vivendo come una cristiana, Beatriz de Luna allargò ulteriormente il proprio raggio di affari, che estese fino a coinvolgere Carlo V (al quale spesso prestava denaro senza interessi) e Francesco I di Francia. Allo stesso tempo creò una sorta di rete clandestina di supporto alle famiglie marrane fuggitive per tutelare il loro traserimento in altri paesi, la *sedaca*. Nel corso della permanenza ad Anversa, fino alla morte del cognato Diogo Mendes (1543), fu più volte oggetto di sospetti e si vide infine costretta a emigrare clandestinamente a Venezia, dove sostenne una lunga disputa giudiziaria con la sorella. Impossibilitata a intraprendere affari a Venezia, si trasferì a Ferrara, città allora governata dal duca Ercole II d'Este e in cui era presente una grande comunità ebraica, dove giunse, pare, alla fine del 1549. Importante centro editoriale, a Ferrara si trovavano diverse tipografie, fra le quali quella di Abraham Usque, l'ebreo portoghese che diede alle stampe la cosiddetta *Bibbia di Ferrara* (1553). Alcune opere impresse da Abraham Usque, che continuano ad alimentare discussioni fra gli studiosi, furono dedicate a Gracia Naci. Fra di esse la *Consolação às Tribulações de Israel* (1553) di Samuel Usque, chiara apologia della religione e della storia ebraica. Probabilmente in conseguenza della ripresa dell'attività dell'Inquisizione a Ferrara, nel 1553 Gracia Nasi accettò l'invito ricevuto dall'impero ottomano e, passando prima da Ragusa (Dubrovnik), si diresse a Istanbul, da dove fino alla morte continuò a curare i propri affari e a sostenere i marrani.

(Z. SANTOS)

Vedi anche

Gomes, Duarte; Marranesimo; Mendes, Diogo; Nazione portoghese in Europa: secoli XVI-XVII; Nazione portoghese in Italia: secoli XVI-XVII; Nuovi Cristiani, Portogallo; *Sedaqua*; Usque, Abraham; Usque, Samuel

Bibliografia

ARBEL 1995, BIRNBAUM 2003, BONAZZOLI 1987, COOPERMAN 1998, SALOMON-LEONI 1998

Lupi, Ignazio v. *Manuali per inquisitori*

Luteranesimo, Italia - La diffusione delle idee della Riforma in

Italia fu caratterizzata da uno spiccato eclettismo teologico che accostò ai principi del luteranesimo spunti e dottrine sviluppate da altri settori della protesta. Il sacramentalismo umanistico ed erasmiano di Zwingli e il rigorismo predestinazionista delle dottrine di Calvino sembravano fatti apposta per conquistare alle novità religiose gli umanisti avvezzi alla disputa filologica e le conventicole eterodosse sparse nelle varie città italiane. L'innesto della protesta religiosa su una lunga tradizione 'nazionale' di anticlericalismo, tendenze teologiche eterodosse e spunti profetici non tardò ad alimentare correnti religiose difficilmente riducibili alle dottrine d'oltralpe e aperte a sbocchi anabattistici e antitrinitari.

A Lutero venne riconosciuto unanimemente, sia dai simpatizzanti italiani della Riforma sia dagli esponenti del fronte cattolico, il ruolo di primazia che gli spettava: per Pietro Carnesecchi egli era «l'oceano de cuius amplitudine acceperunt tutti li altri heretici» (PERRONE 1983: 124), mentre il francescano Giovanni da Fano riconoscerà in lui il primo seminatore di quelle «zizanie» che egli si apprestava a incendiare con la sua opera. Ma a tale riconoscimento di fondo – è significativo che nei processi inquisitoriali gli indagati per eresia vengano solitamente indicati con l'appellativo di «lutherani» – raramente corrispose un'effettiva conoscenza del suo messaggio teologico. L'occhiuta vigilanza inquisitoriale che si stava stendendo in quegli anni sulla Penisola fece sì che, in volgare, a nome del riformatore di Wittenberg uscisse solo un'opera, e per di più breve e occasionale, come l'*Esortazione al concilio*. Altri scritti di Lutero uscirono sotto nomi meno compromettenti, come quelli di Erasmo o del cardinale Federico Fregoso, prima che l'Inquisizione e la Congregazione dell'Indice strozzassero definitivamente anche questa circolazione sotterranea. Singoli passi vennero incorporati nelle opere di controversistica che tenaci difensori della fede cattolica, come Silvestro Mazzolini o Ambrogio Catarino Politi, scrissero negli anni immediatamente successivi la pubblicazione delle 95 tesi. Questo non provocò solo un'evidente sclerotizzazione del messaggio del riformatore – letto attraverso la lente deformante dei suoi detrattori –, ma risultò molto pericoloso anche per coloro che volevano combatterlo. Infatti, come ben notò un osservatore parziale ma perspicace come il frate minore francescano Luca Baglioni nel suo *Arte del predicare* (1562), queste singole menzioni di passi tratti dalle opere di Lutero, lungi dal confutarle, «introducono l'heresie dove non sono». Molto spesso le cose andavano proprio così. La storia della fortuna di Lutero in Italia fu più complessa di come la presentarono le due parti in lotta. Essa non fu, almeno all'inizio, una lotta tra la «papistica superstitio» e le «sentinelle dell'Evangelio», né lo sforzo di un organicismo sano di espellere i vettori della «lutherana pestis», ma fu anzi costellata di personaggi, come l'agostiniano Girolamo Negri da Fossano, a metà tra l'avversario e il simpatizzante delle novità religiose. Altrettanto frequenti furono gli episodi di prediche contro Lutero trasformate in occasioni di diffusione, più o meno velata, delle sue idee da parte tanto dei predicatori quanto di coraggiosi uditori, come il giovane Celio Secondo Curione, pronti a ribattere alle accuse che venivano dai pulpiti cattolici. Alla diffusione così sporadica e sotterranea delle idee di Lutero e al loro fallimento non contribuì solo l'accanimento inquisitoriale contro le dottrine del più grande degli eresiarchi. L'aggressività antipapale e il tono rabbioso di alcuni scritti dell'ex agostiniano urtavano infatti la sensibilità di molti personaggi di formazione umanistica che, pur ben disposti verso le istanze di rinnovamento e di ritorno alla lettera evangelica propugnate dal monaco sassone, si mostravano refrattari alla sua volontà di rottura con la Chiesa cattolica, alle cui gerarchie spesso appartenevano. E tuttavia, si può dire che nell'Italia del Cinquecento, dietro a queste reazioni complesse e contrapposte di entusiasmo, rifiuto e diffidenza, della figura e del pensiero del riformatore prevalse l'ignoranza. Un'ignoranza che da un lato accentuò i contorni quasi mitici della figura di Lutero e dall'altro contribuì alla ricordata eterogeneità teologica della Riforma in Italia, aspetto del suo perdurante fascino e non ultima

ragione del suo fallimento. Lutero fu dunque, di volta in volta, il «mostro di Sassonia» che la propaganda dei fogli volanti identificò nel parto mostruoso di un feto deforme da parte di una vacca, o – nelle versioni più colte – un novello Catilina, rotto a ogni depravazione e pronto a tutto pur di staccare i *boni* dall'obbedienza al papa. Nemmeno i padri conciliari, riuniti a Trento per assestare il colpo decisivo al diffondersi delle sue dottrine, poterono sempre avere una conoscenza diretta e approfondita del suo pensiero e dei suoi scritti, caduti sotto la scure del divieto e della scomunica. All'estremo opposto dello schieramento confessionale, Lutero si confuse tra le nebbie del Nord come lontana meta di un viaggio Oltralpe che parecchi italiani pensarono di intraprendere in quegli anni o stinse nel profilo oleografico raffigurato sulle immaginette devozionali che un artista tormentato come Lorenzo Lotto realizzò per un suo cliente.

(L. BIASIORI)

Vedi anche

Calvino, Giovanni; Carnesecchi, Pietro; Catarino, Ambrogio; Curione, Celio Secondo; Erasmo da Rotterdam; Fregoso, Federico; Mazzolini, Silvestro; Protestantismo, Italia

Bibliografia

FIRPO 1993, PERRONE 1983, SEIDEL MENCHI 1977, TEDESCHI 2000, nn. 5289-5358

Luteranesimo, Portogallo v. *Protestantesimo, Portogallo*

Luteranesimo, Spagna v. *Protestantesimo, Spagna*

Luz, Valentim da - Giovane frate agostiniano, legato ai settori più aperti e vivaci dell'Ordine degli eremitani in Portogallo, Valentim da Luz (1524-1563) fu tra le vittime più illustri della campagna repressiva scatenata dall'Inquisizione contro chierici e laici, portoghesi e stranieri, a metà Cinquecento, in corrispondenza con la scoperta di circoli protestanti a Valladolid e Siviglia e con l'arresto dell'arcivescovo di Toledo Bartolomé de Carranza nel 1559.

Discepolo del castigliano Luis de Montoia, figura centrale della vita spirituale degli agostiniani portoghesi del tempo, Valentim da Luz maturò le sue posizioni religiose attraverso importanti esperienze personali. Indossato l'abito dell'Ordine nel convento di Nossa Senhora da Graça a Lisbona intorno al 1540, si trasferì in seguito a Coimbra per dedicarsi allo studio della teologia, senza però terminare i corsi universitari. Le sue letture furono molto vaste e si estesero, tra gli autori moderni, a Savonarola, Erasmo e Luis de Granada, per limitarsi ai nomi più noti. Nel 1551 Valentim da Luz accompagnò Montoia in Italia in vista del capitolo generale dell'Ordine, celebrato a Bologna. Il viaggio, durato otto mesi, fu un'importante occasione per conoscere i fermenti religiosi che attraversavano parte dell'Europa meridionale, offrendo inoltre a Valentim da Luz l'opportunità di entrare in contatto con il vario mondo dei riformatori e dell'evangelismo. Di ritorno in patria, il frate agostiniano intraprese una brillante carriera di predicatore, che gli procurò una notevole fama. Grazie alla protezione di Montoia, fra 1553 e 1554 fu nominato maestro dei novizi nel convento di Lisbona, dove si riuniva anche uno dei più attivi cenacoli spirituali del paese, che manteneva la tradizione dei Collegi della Graça, scuole di vita austera in cui si coltivava la via di una pietà contemplativa incentrata sulla meditazione affettiva e dottrinale della vita di Cristo. Non privo di contrasti al suo interno, il circolo della Graça di Lisbona si riuniva sotto la guida di frate Tomé de Jesus.

Nella seconda metà degli anni Cinquanta Valentim da Luz lasciò Lisbona per Tavira, dove fu eletto a priore del locale conven-

to. L'apostolato attivo sia in pubblico, sia in piccoli gruppi devoti alla spiritualità affettiva, e l'estrema libertà di parola dal pulpito procurarono al frate agostiniano successo e fama, che finirono per farne il principale bersaglio della strategia di epurazione sostenuta dal settore più intransigente e chiuso all'interno dell'Ordine. Dopo le prime denunce al provinciale Montoia, che si vide costretto a infliggere penitenze e abiure all'antico pupillo, nel giugno 1560 Valentim da Luz fu accusato all'Inquisizione di Lisbona da una sua figlia spirituale, la *beata* Maria de Meneses. Contro l'agostiniano il Sant'Uffizio accumulò rapidamente una serie di gravi accuse, che ruotavano attorno a una visione del cristianesimo ricondotto alla sua essenza evangelica e all'esigenza di una riforma della Chiesa nella direzione di un'apertura maggiore a un rapporto diretto dei fedeli con la religione: dall'accesso ai testi sacri in lingua volgare alla privazione del culto e della liturgia dai suoi elementi esteriori, dalla critica della potestà papale alla difesa di metodi di correzione degli eretici alternativi all'Inquisizione, sulla quale Valentim da Luz si esprime sempre in modo critico. Avrebbe anche composto alcune opere scritte. I giudici di Lisbona finirono per condannare come luterano la sua interpretazione del cristianesimo come legge dell'Amore e dello Spirito, che rifletteva tuttavia convinzioni molto sospette sul ruolo del clero e sull'esistenza del purgatorio. Dopo una prima detenzione nel convento della Graça, Valentim da Luz fu arrestato dal Sant'Uffizio nell'agosto 1561. Negò ogni imputazione fino a quando, appresa la sentenza di morte, cercò di ritrattare le sue precedenti dichiarazioni e ammise di essere stato «molto affezionato a Lutero e alle sue cose». Morì sul rogo a Lisbona il 10 maggio 1562 (il processo è edito in Dias 1975).

Nella ricerca di un cristianesimo autentico, nel rifiuto della teologia scolastica e nelle tendenze ireniche del frate agostiniano, Dias ha visto il frutto più maturo dell'erasmismo lusitano del Cinquecento. Come che sia, quello di Valentim da Luz fu senza dubbio il caso più eclatante di una tendenza al ricorso all'arma inquisitoriale che caratterizzò l'aggressione del gruppo degli eremitani agostiniani portoghesi, guidati da Sebastião Toscano, João de Jesus e Pedro de Vila Viçosa, contro l'ala più riformista e spirituale, sebbene diversificata al suo interno, di Montoia, Tomé de Jesus, António de Paixão e Francisco de Vila Franca. La definitiva sconfitta di questi ultimi, sancita dall'ascesa al provincialato da parte di Toscano nel 1572, trovò nella morte di Valentim da Luz un'inquietante e tragica premonizione, la cui duratura memoria incupì il successivo decennio di storia dell'Ordine. Tra le denunce sporte al Sant'Uffizio contro agostiniani nel 1571, vi fu anche quella del beneficiato João Afonso de Beja che accusò esplicitamente un altro affermato predicatore, ormai fuggito in Castiglia, frate António dos Anjos, di essere un discepolo di Valentim da Luz.

(G. MARCOCCI)

Vedi anche

Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Inquisizione portoghese; Protestantismo, Portogallo

Bibliografia

Dias 1960, Dias 1975, MARCOCCI 2004

Macanaz, Melchor de - Il processo di Melchor de Macanaz è un importante snodo dell'Inquisizione spagnola, sicuramente uno dei più significativi sul terreno politico, se non il più significativo. L'insediamento della dinastia borbonica nella Monarchia Cattolica dopo la morte di Carlo II nel 1700 portò con sé importanti tentativi di riforma nel governo che interessarono in particolar modo le immunità ecclesiastiche e i rapporti tra la monarchia e il papato. Si tentò di attuare tali riforme nel corso della Guerra di Successione spagnola, una delle grandi guerre europee dell'età moderna, che nei regni peninsulari della monarchia ebbe le caratteristiche di una guerra civile. La vicenda personale di Macanaz sintetizza la profondità di alcuni progetti di riforma della monarchia nel pieno del conflitto, che ebbero come criterio il regalismo finalizzato al conseguimento di un governo più diretto del re. Il risultato inevitabile fu lo scontro con il grosso della gerarchia ecclesiastica e del Consiglio di Castiglia, oltre che con l'Inquisizione. Con la messa sotto processo di Macanaz nel 1716 avevano inizio i complessi rapporti tra il regalismo borbonico e l'Inquisizione, con la definizione dei percorsi che più tardi la monarchia degli Austriaci e dei Borbone avrebbero seguito. In effetti Macanaz presentò il progetto di riforma del tribunale più radicale tra quelli concepiti in seno alla monarchia, nel momento in cui occupava una carica centrale nel Consiglio di Castiglia.

Negli aspri dibattiti intorno all'Inquisizione dei secoli XIX e XX Macanaz non ha goduto di buona stampa. Per Menéndez Pelayo (*Historia de los heterodoxos*), «tra gli azzecgarbugli del XVIII secolo pochi sono antipatici come lui, e vani sono tutti gli sforzi che si possono fare per riabilitarne la memoria» (MENÉNDEZ PELAYO 1986: II, 353). A suo avviso Macanaz fu uno dei più convinti sostenitori del modello della monarchia francese, contrario alle tradizioni della Spagna e della sua monarchia. Il suo processo fu l'ultima grande vittoria del Sant'Uffizio, che poi avrebbe sperimentato una lunga decadenza, culminata con l'abolizione. Scrittore prolifico, Menéndez Pelayo non esitò a qualificare Macanaz come «sciatto, per nulla scrupoloso in materia di stile», nonché caratterizzato da «una erudizione indigesta, spesso inutile e parassitaria» (MENÉNDEZ PELAYO 1986: II, 360). In effetti il suo stile è farraginoso e ripetitivo, ma non fu questo a provocare il processo o a impedire il riscatto della sua memoria da parte degli autori liberali. Il carattere erratico del suo percorso e le sue presunte contraddizioni hanno fatto sì che persino gli storici più ostili al tribunale durante l'Ottocento non abbiano trovato in Macanaz il loro grande eroe 'liberale' malgrado avesse tutti gli ingredienti necessari per esserlo: leale servitore della monarchia, oppositore del tribunale, esiliato, perseguitato. Questo insieme di circostanze ha reso difficile il fatto che Macanaz acquisisse l'importanza storiografica che merita.

Secondo Carmen Martín Gaité, Melchor de Macanaz nacque nella città di Hellín, diocesi di Cartagena (Murcia), il 31 gennaio del 1670 (tra i suoi biografi c'è disaccordo circa le date di nascita e di morte). Suo padre e suo nonno furono *regidores* perpetui della città. Nel 1689 andò a studiare a Salamanca, all'epoca l'università più importante del Regno di Castiglia, dove seguì studi giuridici. Vi rimase fino ai suoi ventiquattro anni, momento in cui si stabilì a corte. Si sa poco della sua permanenza nell'università, ma quel che è certo è che acquisì una solida formazione giuridica, unita a un grande interesse nei confronti del passato come strumento di

conoscenza giuridica, cosa che sarebbe diventata essenziale per il suo percorso successivo. Nel 1694 si trasferì a Madrid, dove si legò ai circoli giuridici più innovativi; lì entrò in contatto con il marchese di Villena, uno dei personaggi meglio collegati alla cultura letteraria europea. Juan Manuel Fernández Pacheco, marchese di Villena, fu uno dei primi nobili a orientarsi verso la monarchia francese per la successione alla Monarchia Cattolica, collaborando attivamente con il cardinale Portocarrero (Luis Manuel Fernández de Portocarrero y Guzmán) in favore dell'opzione per i Borbone che, infine, Carlo II lasciò nel suo testamento. Un'opzione che implicava un alto livello di compromesso da parte di Luigi XIV dal momento che lo costringeva a rescindere i trattati di spartizione firmati in precedenza con l'Impero, con l'Inghilterra e con l'Olanda, circostanza che finì con lo scatenare la Guerra di Successione. Prima dell'arrivo di Filippo V, pronipote di Luigi XIV, Macanaz aveva già servito il cardinale Portocarrero in alcune cause e gli erano stati offerti interessanti incarichi in America, come quello di *oidor* della Cancelleria di Santo Domingo, che egli aveva però rifiutato. Con l'arrivo di Filippo V, il marchese di Villena fu nominato viceré di Sicilia, lasciando don Melchor come suo agente a corte. Dopo la vittoria di Almansa nel 1707 e l'abolizione dei *fueros* dei Regni di Valencia e di Aragona, il governo di Filippo V inviò Macanaz nel Regno di Valencia. Qui fu nominato responsabile della ricostruzione di Játiva, distrutta per rappresaglia dalle truppe di Filippo V e ribattezzata come San Felipe, e giudice delle confische, incaricato di confiscare i beni ai ribelli alla causa borbonica. A Valencia sarebbe rimasto fino al 1710. Più che con la ricostruzione di Játiva Macanaz occupò il tempo come giudice delle confische, promulgando un bando mediante il quale poneva sotto la sua giurisdizione i molti ecclesiastici ribelli dell'antico regno. Tale bando provocò un grave scontro con l'arcivescovo di Valencia, Antonio Folc de Cardona, figlio dell'ammiraglio di Aragona. Senza dubbio questo fu uno dei più importanti conflitti dell'epoca ed ebbe un'immediata ripercussione a corte. La politica regalista di Macanaz non ebbe l'appoggio del Consiglio di Castiglia, mentre l'arcivescovo poté contare sul sostegno del nunzio pontificio a Madrid. Quando questi fu espulso dalla corte a causa del riconoscimento dell'arciduca Carlo d'Austria come re di Spagna, l'arcivescovo si trovò in una brutta situazione, nonostante la complicità di importanti membri del Consiglio di Castiglia. Il 21 dicembre 1709 l'arcivescovo di Valencia comunicò Macanaz, provocandogli non pochi problemi. I forti appoggi di don Melchor nella cerchia più stretta del re gli permisero di uscire indenne dal conflitto nonostante non godesse di molte protezioni negli organi di governo della monarchia. Nella primavera del 1710 tuttavia Macanaz fu denunciato al Sant'Uffizio. In quel momento l'inquisitore generale, Antonio Ibáñez de la Riva Herrera, aveva già manifestato la sua preoccupazione per una vicenda che attentava ai principi delle immunità ecclesiastiche. Il 26 settembre di quell'anno, quando l'arciduca Carlo entrò per la seconda volta a Madrid, l'arcivescovo di Valencia accorse per manifestargli la sua fedeltà. Con questo la causa fu rinviata e dimenticata, fino a che l'Inquisizione non tornò a riesumarla con le azioni contro Macanaz del 1716.

Nel corso del 1711 il prestigio di Macanaz a corte andò crescendo; ricevette l'incarico di far parte della Giunta dell'Erario Regio nella quale, come al solito, incontrò gravi problemi nello

svolgimento del suo lavoro. Impaziente, poco amante delle cautele, desiderando sempre imporre ritmi e obiettivi troppo rapidi, il suo percorso nell'amministrazione della monarchia fu costellato di scontri. Ciò nonostante ebbe anche una grande abilità nel trovare in ogni momento la protezione dei potenti ben collocati nell'*entourage* del sovrano. In tal modo nel corso della sua vita poté fare sfoggio dei favori ricevuti dalla regina Maria Luisa di Savoia o del favore che gli accordò lo stesso re. In questi anni i suoi appoggi più importanti, quelli che gli permisero la sua rapida ascesa, furono – oltre alla regina – il confessore regio, Pedro Robinet, la principessa Orsini e Jean Orry. Nel novembre 1713 venne nominato *fiscal* del Consiglio di Castiglia, la carica più importante che ricevette e che lo convertì in una figura di grande rilievo del XVIII secolo spagnolo. L'incarico di fiscale non era nuovo nel Consiglio, però lo erano senz'altro le facoltà che si diedero a Macanaz nell'atto della sua nomina, perché supponevano un'importante riduzione del potere dei consiglieri. Il nuovo fiscale e il suo gruppo pretendevano un governo più centralizzato in cui prevalesse l'istanza governativa su quella giudiziaria, motivo per cui risultava necessario ridurre in modo massiccio le facoltà del Consiglio di Castiglia così come le immunità ecclesiastiche. La nomina si produsse nell'ambito di una profonda riforma dei Consigli che mirava a limitare il loro potere di condizionamento sul re. Macanaz apparve allora come il rappresentante di una riforma che gran parte delle élites politiche percepirono come una rilevante alterazione istituzionale dalle profonde implicazioni nel governo della monarchia e nelle relazioni di questo con la Chiesa. Il presidente del Consiglio di Castiglia, Francisco Ronquillo, nemico storico di Macanaz, si dimise perché in disaccordo. La maggior parte della gerarchia ecclesiastica, preoccupata per le implicazioni della riforma sull'equilibrio costituzionale del regno e sulla giurisdizione ecclesiastica, una parte consistente della nobiltà, buona parte dei *letrados* e delle municipalità si rivelarono apertamente ostili alla riforma e tentarono di sabotarla in ogni modo. Importanza particolare ebbe il *Pedimiento de los Cincuenta y Cinco Puntos* con cui Macanaz intese esporre un programma per negoziare un nuovo quadro di rapporti tra la Monarchia Cattolica e la Santa Sede. In esso si raccoglievano le secolari rivendicazioni regalistiche secondo una formulazione abbastanza completa e non molto originale. Si trattava di un documento, una sorta di promemoria, consegnato nel dicembre 1713 per guidare i consiglieri di Castiglia nelle loro deliberazioni e che, come qualsiasi documento del Consiglio, avrebbe dovuto rimanere rigorosamente segreto. Nel marzo il *fiscal* del Consiglio di Castiglia rifiutò tale documento, ma a quel punto esso si era già diffuso a Roma. Francisco Giudice, inquisitore generale, si trovava in quei mesi a Parigi e in ottima sintonia con l'anziano Luigi XIV. Il 31 luglio Giudice proibì il *Pedimiento* come documento anonimo sebbene tutti fossero al corrente di chi fosse l'autore. Quattro consiglieri dell'Inquisizione firmarono il decreto di proibizione che fu letto alla metà di agosto a corte, provocando grande agitazione. Fino a quel momento l'Inquisizione era stata relativamente rispettosa dei documenti regalisti, ma in questo caso tale tendenza si interruppe, cosa che tornò a ripetersi con una certa frequenza, specie nella seconda metà del XVIII secolo. Filippo V pretese la ritrattazione di Giudice o le sue dimissioni e questi optò per la seconda ipotesi. Il re inoltre, assumendo facoltà che non aveva, sospese i quattro consiglieri che avevano appoggiato la proibizione. In questi mesi il malessere suscitato dalle varie riforme della monarchia si andò trasformando in appoggio all'Inquisizione. Nelle Chiese si pregava per la difesa del tribunale, mentre Macanaz provava a forzare il nuovo Consiglio di Castiglia ad assumere competenze che prima spettavano all'Inquisizione. Il re nominò quattro nuovi consiglieri dell'Inquisizione e un incidente nelle Indie portò il sovrano a richiedere un rapporto sugli abusi del Sant'Uffizio. Lo avrebbe dovuto redigere il *fiscal* del Consiglio delle Indie, Martín de Miraval, coadiuvato da Macanaz. In effetti il documento venne redatto, ma il suo autore fu senza dubbio don Melchor.

La morte della regina María Luisa de Saboya aveva contribuito a indebolire notevolmente il controllo del gruppo riformista sul re che ebbe sempre una notevole dipendenza dalle sue successive spose, mentre nella corte si facevano sempre maggiori il grado di isolamento del gruppo e le pressioni contro la sua politica. In quel contesto Macanaz optò per accelerare le riforme. Agli inizi di novembre del 1714 consegnò al re una proposta di riforma del Sant'Uffizio, la più radicale tra quelle elaborate nel governo della monarchia fino agli ultimi anni del XVIII secolo. Chiedeva che fosse eliminata tutta la giurisdizione temporale che il re aveva concesso al Sant'Uffizio; in questo modo esso avrebbe potuto giudicare esclusivamente nelle cause di fede e, inoltre, per l'applicazione delle sentenze avrebbe dovuto ricorrere alle autorità regie. Era questa la migliore soluzione, ma la sua applicazione sembrava difficile, e dunque si contemplava una seconda alternativa, che consisteva nella possibilità che i condannati dal Sant'Uffizio per questioni temporali potessero portare le loro sentenze davanti ai tribunali regi. Per le cause temporali nelle quali gli inquisitori agivano come delegati papali i rei avrebbero potuto presentare ricorsi di fronte al Consiglio di Castiglia, alle *Audiencias* e alle *Chancillerías*. Per evitare che gli inquisitori facessero passare come cause di fede mere questioni temporali e in virtù del diritto del re di proteggere i suoi vassalli, gli inquisitori avrebbero dovuto rimettere le sentenze di qualsiasi natura ai ministri regi designati dal sovrano affinché ne prendessero visione. Allo stesso modo i membri del Consiglio di Castiglia nel Consiglio dell'Inquisizione avrebbero dovuto assistere a tutte le sue sessioni, non solo a quelle del pomeriggio, per impedire abusi in tale organo. Parallelamente anche nei tribunali di distretto avrebbero dovuto assistere due ministri designati dal re per agire con gli inquisitori nelle cause di fede. Macanaz mise il massimo impegno anche nel tentare di controllare il meccanismo di censura dei libri, che tra l'altro aveva permesso al vertice inquisitoriale di proibire il *Pedimiento*. Egli riteneva che il rimedio più opportuno fosse che il re designasse i qualificatori, esigendo – inoltre – che prima della proibizione di qualunque opera se ne desse conto al sovrano e non si pubblicasse nulla senza il suo consenso. Fu questo un documento su cui non fu presa alcuna risoluzione, in quanto un mese e mezzo dopo la principessa di Orsini, ex cameriera della regina María Luisa e una delle principali sostenitrici della politica regalista, cadde in disgrazia al primo incontro con la nuova regina Isabella Farnese, dando così inizio alla rapida disarticolazione di tutto il gruppo. Macanaz lasciò la corte tre mesi dopo. Da quel momento la nuova regina si convertì nella figura centrale della linea politica contraria alle riforme, vista anche la sua influenza sul re. Si sa che il memoriale sull'Inquisizione fu affidato al confessore regio, Robinet, ma sembra che questi non arrivò a dare giudizi sul progetto. Anzi ci fu un deliberato sforzo di far sparire il documento. Orry, il consigliere tecnico inviato dalla Francia per assistere il re nelle riforme, venne sollevato dal suo incarico il 7 febbraio, lo stesso giorno nel quale Macanaz venne rimosso dall'incarico di *fiscal* del Consiglio di Castiglia. Un mese dopo Filippo V allontanò anche Robinet. Quasi tutti partirono dalla corte con destinazione Parigi, consci dell'aperta ostilità della nobiltà o della gerarchia ecclesiastica, insieme con il pericolo di sollevazione popolare. Macanaz era il più compromesso di tutti e aveva più che fondati motivi per abbandonare la corte.

Portare avanti la riforma del Sant'Uffizio fu la questione che più lo preoccupò nelle sue ultime settimane da *fiscal*, già privo della protezione della principessa di Orsini, tanto che Macanaz chiese al re di prendere una decisione al riguardo. Nel frattempo Luigi XIV stava insistendo sul pronipote affinché permettesse il ritorno di Giudice e lo reintegrasse nella carica di inquisitore generale. In effetti questi rientrò a corte il 17 febbraio e fu immediatamente ricevuto dal re, reintegrato nell'incarico e designato per importanti responsabilità. Parallelamente venivano reintegrati i quattro membri del Consiglio dell'Inquisizione sollevati dall'incarico. Un insieme di misure con le quali fu ben visibile l'ampiezza della svol-

ta politica che si era prodotta dopo l'arrivo di Elisabetta Farnese. Macanaz si diresse a Parigi, dove non dovette ricevere grande accoglienza, e poco dopo lo si avvertì che la sua permanenza lì non incontrava il gradimento di Filippo V e che questi gli dava solo il permesso di risiedere in «uno dei posti della frontiera» con la Francia. Obbedendo all'ordine reale, nel mese di maggio Macanaz era già a Pau, dove rimase nove anni. Nel frattempo, il 28 marzo, Filippo V aveva inviato alla *Suprema* un decreto in cui ritrattava le mal consigliate decisioni prese in precedenza e accusava dell'errore i ministri allontanati dalla corte. Con quel decreto il re diede inizio a una nuova politica che avrebbe portato avanti nel corso del suo regno e confermò il venir meno della sua protezione nei confronti dei 'cattivi' ministri, in quel momento tutti in Francia. Tale svolta facilitò la riapertura del dialogo con Clemente XI e con la gerarchia ecclesiastica, aprendo la porta alle iniziative contro il gruppo regalista. Nel contesto della reazione contro la passata linea politica il cardinale Giudice diventato, insieme con Giulio Alberoni, il personaggio centrale a corte, avviò le indagini su Macanaz e agli inizi di agosto del 1715 diede facoltà a Jacinto Arana, uno dei membri della *Suprema* rimossi per ordine del re un anno prima, di iniziare il processo contro don Melchor. Tuttavia i procedimenti sembrano diretti a impedire una marcia indietro del re e a bloccare il ritorno di Macanaz e non appaiono mossi da un vero interesse a imporgli una pena tanto più che questi si trovava in Francia già da mesi. Altri protagonisti della gerarchia ecclesiastica (tra cui Luis Belluga) ne approfittarono subito per denunciare uno dei fratelli di don Melchor, *fray* Antonio, per lo stretto rapporto che li legava. Vennero chieste informazioni al commissario del Sant'Uffizio ad Hellín sul lignaggio dei Macanaz; e l'esito che fu comunicato alla *Suprema* sostenne che si trattava di una discendenza considerata in città come *conversa*, sebbene non fosse possibile reperire testimonianze precise al riguardo. Inoltre il parere dei qualificatori sul *Pedimento*, capo principale d'accusa contro Macanaz, non era uniforme. Mentre alcuni non vedevano motivo per iniziare un processo, altri sostenevano che il testo conteneva gravi delitti contro la Chiesa e la fede. Alla fine di giugno del 1716 l'Inquisizione di Corte ordinò a Macanaz, sotto pena di scomunica, di comparire entro il termine di novanta giorni per «rispondere dei delitti di eresia». Nelle motivazioni del processo non figurava il progetto di riforma del Sant'Uffizio, che non fu mai sottoposto a giudizio, bensì il *Pedimento de los Cincuenta y Cinco Puntos*. Subito dopo iniziarono le procedure per il sequestro dei beni, principalmente a Murcia e a Valencia. Invece di presentarsi a corte, Macanaz scrisse tuttavia una ricasazione contro Giudice che indirizzò al cardinale Filippo Antonio Gualtieri perché fosse consegnata al papa. Inoltre consegnò al re uno scritto sul gianesismo e un secondo testo sull'Inquisizione in cui intese dimostrare la purezza della sua fede cattolica. In quella difficile congiuntura, lungi dal criticare l'Inquisizione o dal difendere la riforma, Macanaz fece mostra di appoggiare il tribunale e il suo ruolo nella difesa della religione.

Considerevole fu lo scompiglio provocato a corte dall'editto inquisitoriale, così come dalla confisca dei beni e dalla messa sotto processo di *fray* Antonio, fratello di Macanaz. Ciò nonostante in quei cruciali novanta giorni Melchor non ricevette nessuna lettera del re in cui gli si ordinasse di comparire dinanzi al tribunale, ciò che fece successivamente. Non essendosi presentato entro i novanta giorni il 4 ottobre fu letto a corte l'editto di scomunica a suo carico che sarebbe stato valido fino a che non fosse comparso. Macanaz non ebbe mai intenzione di tornare a sottomettersi volontariamente ai rigori del Sant'Uffizio e fu sempre convinto del fatto che il re non lo avrebbe costretto a presentarsi di fronte ad esso, sebbene nella sua corrispondenza insistesse sulla piena disponibilità a farlo nel caso in cui Filippo V glielo avesse chiesto. Naturalmente in Francia l'editto di scomunica non ebbe alcun effetto e Macanaz, mentre era a Pau, visse di carità nel collegio dei gesuiti, dove lavorò nell'orto e nella biblioteca e dove sembra che prese gli

Ordini minori. A quel tempo le scomuniche dell'Inquisizione spagnola non avevano molta importanza agli occhi dei cattolicissimi gesuiti francesi.

Trascorso un anno senza comparire, e quindi in stato di scomunica, in base alle disposizioni del diritto canonico Macanaz sapeva che l'Inquisizione lo avrebbe dichiarato formalmente eretico, atto che aveva sempre voluto evitare, come l'aveva voluto Filippo V. Infatti, poco prima della conclusione dell'anno, Melchor scrisse al re chiedendogli uno scritto dal quale risultasse che si trovava fuori dalla Spagna in ottemperanza agli ordini del sovrano e che quindi non poteva rientrare. In data 27 settembre 1717 Filippo V emise infine un decreto in tal senso che determinò un'ambasciata del Consiglio dell'Inquisizione presso il confessore del re al fine di ottenerne il ritiro. Il decreto fu ritirato, ma non risulta che l'Inquisizione abbia compiuto il passo di dichiarare canonicamente Macanaz un eretico formale. L'inquisitore generale Giudice era già decaduto e a partire da quel momento l'interesse del Sant'Uffizio per Macanaz si allentò. Ciò nonostante la causa proseguì e si avviarono le procedure di confisca, mentre si manteneva uno stretto controllo su Antonio de Macanaz, già liberato. Si trattava di azioni di *routine* per tenere aperto il procedimento. L'Inquisizione era cosciente dell'attiva corrispondenza che il processato intratteneva con il re e con altri, e non fece seri tentativi per accedervi, così come non cercò di indagare sui suoi movimenti e sui suoi contatti. Sapeva, tuttavia, che poteva contare sulla fedele collaborazione del confessore regio, padre Guillaume Daubenton, e che il re non avrebbe preso decisioni al riguardo senza prima averlo consultato. Macanaz rimase così isolato a Pau per nove anni senza ricevere alcuna comunicazione dal re. In questi anni, che avrebbe poi ricordato con nostalgia, scrisse i dodici tomi delle *Memorias para servir a la Historia de España desde la muerte del señor Carlos II hasta 1712* e non smise mai di scrivere al re attraverso Jerónimo Grimaldi, né di indirizzare una gran quantità di lettere ai successivi favoriti della regina Elisabetta Farnese.

Dopo la caduta di Alberoni Grimaldi, sul quale Macanaz riponeva una grande fiducia, divenne il ministro preferito dal re e dalla sua corrispondenza con il sovrano appare evidente l'abbondanza di lettere che si ricevevano da Macanaz, con le informazioni e le richieste più svariate, al punto che in più di un'occasione Grimaldi chiese istruzioni al re sull'opportunità di rispondere a un numero così elevato di lettere. Nella corrispondenza tra Grimaldi e l'influente confessore regio appare chiaro che prima di passarle al re le lettere più coraggiose di Macanaz venivano controllate dal confessore. Fu quest'ultimo a definire la posizione del re nei confronti del processo di Macanaz, che consisteva nel non intervenire nell'operato del Sant'Uffizio. Il re e la regina continuarono a leggere ciò che raccontava l'esiliato, evitando altresì che l'azione del Sant'Uffizio andasse oltre l'apertura del processo e la scomunica. Quando morì Clemente XI nel marzo del 1721, tuttavia, Macanaz credette di vedere la fine delle sue disgrazie e scrisse al re un lungo memoriale nel quale dava conto dell'ingiustizia della sua incriminazione e della necessità di riformare il Sant'Uffizio. Tale scritto venne consegnato al confessore regio, che a sua volta lo passò al tribunale e questo lo aggiunse alla documentazione del processo. Per quanto proclamasse la sua ortodossia Macanaz non rinunciò mai alle sue proposte di riforma del Sant'Uffizio, che si vennero ad aggiungere al materiale del suo processo.

Dopo aver trascorso nove anni a Pau Macanaz si recò a Parigi con il pretesto di doversi curare; lì ricevette denaro attraverso canali ufficiali del re e diede una svolta alla sua vita. Stabili rapidamente contatti con Patricio Laules e Isidro Casado de Acevedo y Rosales, marchese di Monteleón, che operavano come rappresentanti della Monarchia Cattolica nella corte francese, e iniziò a comportarsi come fosse al servizio del re e come fedele servitore dell'infanta Ana Victoria, che era andata a Parigi per preparare il suo matrimonio con Luigi XV; Macanaz divenne il suo più fidato servitore e informò costantemente i sovrani circa i progressi della

bambina, così come sulle questioni più minute. Verso il 1724 né i rappresentanti della monarchia a Parigi né i sovrani sembravano avere nulla in contrario a che uno scomunicato e un incriminato dall'Inquisizione si occupasse dell'infanta o collaborasse strettamente con i rappresentanti spagnoli. Certo è che Macanaz non ricevette una nomina ufficiale, ma ebbe comunque una serie di incarichi che lo resero meglio informato di ciò che accadeva alla corte di Parigi, agendo a volte come una specie di tramite di comunicazione per le questioni più delicate in ballo tra i due rami dei Borboni. Nella corrispondenza diplomatica di questi anni con Parigi appaiono di frequente notizie su Macanaz, oltre a un gran numero di lettere che egli scrisse alla corte. A poco a poco egli acquisì un peso considerevole, che lo fece diventare un interlocutore non ufficiale con la corte francese, e ottenne nelle sue richieste l'appoggio dei rappresentanti spagnoli. Sempre con l'obiettivo di ottenere un incarico ufficiale e la sospensione del suo processo inquisitoriale, tra il 1726 e il 1727 Macanaz scrisse anche una *Defensa crítica de la Inquisición*, una lunga e farraginosa opera apologetica, una delle più importanti, se non la più importante, tra quelle che vennero scritte nel XVIII secolo per elogiare il tribunale. In contraddizione apparente con le sue richieste di riforma, la *Defensa* fu usata dal Sant'Uffizio nei suoi ultimi anni per tentare di dimostrare il suo pentimento rispetto agli «eccessi» precedenti. In realtà non mancava di ragione Menéndez Pelayo quando affermava che Macanaz «adorava l'Inquisizione, ma nelle mani del re» (MENÉNDEZ PELAYO 1986: II, 360). Forse Macanaz non era molto entusiasta del tribunale, ma nemmeno si può dire che gli desse fastidio in sé: l'importante era che l'istituzione fosse controllata dal re.

Macanaz prese parte al congresso di Cambrai del 1724 e a quello di Soissons del 1727-1728 senza mai fare parte della rappresentanza diplomatica. In questi incarichi, in genere come agente parallelo all'azione ufficiale dei diplomatici, egli dimostrò ancora una volta la sua impazienza, i suoi eccessi di intrigo e una grande inclinazione a diffondere notizie false, con conseguente preoccupazione della corte di Madrid. In quel frangente aveva già acquisito fama di gran conoscitore della politica spagnola e aveva saputo tessere una leggenda poco veritiera circa i suoi servizi al re e circa la sua incriminazione. Molto prima che la condanna inquisitoriale ai danni di Pablo de Olavide provocasse in Europa un'ondata di proteste nei confronti del Sant'Uffizio spagnolo, Macanaz divenne in Francia il simbolo vivente del nefasto 'sistema' inquisitoriale. Fu molto critico nei confronti dell'instabile diplomazia spagnola di quegli anni, determinata dalle aspirazioni sull'Italia di Elisabetta Farnese e dalle mai sopite aspirazioni di Filippo V al trono francese. Al congresso di Soissons Macanaz comunque si fece sostenitore di una politica spagnola maggiormente indipendente rispetto alla Francia, stabilendo negoziati con l'Inghilterra. Di conseguenza, fin da quando venne a conoscenza dei contrasti tra Elisabetta Farnese e il principe Ferdinando, Macanaz si allineò con quest'ultimo, il che non contribuì a fargli guadagnare la simpatia della regina. Lungi dal possedere straordinarie capacità diplomatiche, dimostrò una notevole mancanza di tatto, una grande capacità nel creare confusione, e tutto ciò senza smettere di scrivere lettere con le quali pretendeva di ridisegnare la politica estera della monarchia. Con tali premesse non risulta strano che nel corso degli anni Trenta del Settecento Macanaz fosse pesantemente emarginato. In effetti, tra il 1729 e la sua nomina come plenipotenziario al congresso di Breda nel 1746 non ebbe incarichi di alcun tipo. Fino all'ascesa di José Patiño nel 1733 i sovrani ebbero notizia delle lettere di Macanaz, ma a partire da quel momento si smise di annotare il sunto delle sue missive. Nel 1743 riuscì di nuovo a farsi ascoltare e nel 1745, durante alcune trattative con il re di Napoli, il futuro Carlo III, si ottenne l'approvazione di quest'ultimo a che Macanaz si trasferisse nel Regno di Napoli. Quando Filippo V morì, nel luglio del 1746, Macanaz non si era ancora trasferito, nonostante avesse percepito denaro a tale scopo, né sembra che avesse intenzione di farlo. Alla corte di Madrid vi era grande preoccupazione per i segreti che cu-

stodiva, secondo quanto egli stesso affermava, e per gli abbondanti scritti nei quali si sospettava che riportasse circostanze molto sconvenienti per la casa reale.

Alla fine di dicembre del 1746, all'età di settantasei anni, Macanaz ricevette il primo incarico ufficiale della monarchia dal 1715 e divenne plenipotenziario al congresso di Breda in rappresentanza del nuovo re Ferdinando VI. Il Sant'Uffizio continuava a tenere aperto il suo processo, ma non disse nulla. Anche se la scomunica restava in vigore, la monarchia accettò di mantenere a sue spese una cappella e un cappellano per il nuovo plenipotenziario. Evidentemente non aveva alcun interesse per quel congresso e la nomina di Macanaz sembra piuttosto una manovra di temporeggiamento e un modo per tentare di appropriarsi delle sue carte. A Breda Macanaz dimostrò la sua scarsa capacità e venne sospeso nel maggio 1747. In quel momento le sue carte erano ciò che realmente interessava, perché considerate un grave pericolo nel caso in cui fossero cadute in mani nemiche. Per tale ragione si escogitò a corte un piano per riportare Macanaz in territorio spagnolo, farlo prigioniero e impossessarsi dei suoi scritti. Fu un piano elaborato da José Carvajal e dal marchese di Ensenada (Zenón de Somodevilla y Bengoechea) di cui il re era perfettamente a conoscenza e al quale il Sant'Uffizio non partecipò mai. Così venne concessa a Macanaz la licenza di tornare in Spagna, fu catturato a Vitoria e fu immediatamente trasferito al castello di San Antón di La Coruña, dove rimase fino al 1760. Né durante la sua cattura né nel corso dei circa dodici anni di prigionia l'Inquisizione intese procedere contro di lui, come avrebbe potuto fare seguendo le leggi canoniche.

Nel 1759, dopo la morte di Ferdinando VI, l'arrivo da Napoli di colui che sarebbe diventato Carlo III fu accompagnato da segnali di cambiamento e uno di questi fu la liberazione di Macanaz nel 1760. In quel contesto egli apparve come il più importante simbolo del regalismo e il fatto che il sovrano lo mettesse in libertà un segnale della politica che intendeva portare avanti. Macanaz aveva novant'anni, era cieco e aveva problemi di salute. Poco dopo avere ottenuto la libertà l'Inquisizione iniziò a manifestare la sua preoccupazione per il processo e per il processato. Il rapporto che il *fiscal* del Consiglio elaborò affermava che la causa era ancora aperta e che Filippo V non gli aveva mai permesso di comparire dinanzi al tribunale. Aggiungeva anche che vi era un disaccordo tra il parere dei qualificatori che avevano valutato la sua causa, alcuni dei quali si erano orientati a non considerare come un delitto le sue proposte di quarantacinque anni prima. I dubbi che sussistevano sulle accuse, il disappunto che manifestò il re per una ripresa delle indagini e l'avanzata età dell'accusato indussero il *fiscal* a chiedere l'archiviazione della causa. Ciò nonostante la *Suprema* chiese informazioni al tribunale di Murcia sullo stato e sui costumi di Macanaz e solo dopo averle ricevute il *fiscal* del Consiglio chiese formalmente l'archiviazione del processo.

Macanaz sarebbe morto una settimana dopo, il 5 dicembre 1760, senza che fosse stata cancellata la scomunica papale che pesava su di lui e che non sembrava costituire un ostacolo insormontabile a che i ministri della Chiesa continuassero ad amministrarli i sacramenti. Fu a causa della sua morte che il *fiscal*, il 19 gennaio dell'anno successivo, chiese la sospensione definitiva della causa più importante. Ciò si consumò pubblicamente quando, nel giugno dello stesso anno, vennero restituiti agli eredi i pochi beni sequestrati che non erano stati venduti e che non si erano deteriorati nei locali dell'Inquisizione dopo quarantacinque anni. Macanaz, come accadde in seguito ai più importanti regalisti del XVIII secolo, difese sempre la propria ortodossia. Egli non era contrario all'Inquisizione nella misura in cui il re vi potesse esercitare un rigoroso controllo e non venne mai sospettato di altre eresie oltre a quella dell'applicazione piuttosto radicale dei principi regalisti. Un tipo di delitto la cui qualificazione come eresia formale in quel secolo era difficilmente giustificabile. Nel XVIII secolo l'Inquisizione fu contraria al regalismo e l'incriminazione degli autori ebbe una coloritura politica. Lontana dall'immagine

di subordinazione del tribunale alla monarchia diffusa da Juan Antonio Llorente e da altri autori, l'Inquisizione del XVIII secolo mantenne un margine di autonomia che le permise di combattere le politiche regalistiche. Il Sant'Uffizio approfittò dei momenti di debolezza della monarchia o puntò sui regalisti più vulnerabili per lanciare le sue offensive contro le idee e le politiche regalistiche, come fece con Macanaz. Ciò nonostante, ben cosciente della chiara natura politica dei reati e delle difficoltà di considerarli come eresia, il tribunale, più che tentare di imporre forti pene ai ministri più pericolosi, si limitò a neutralizzarli e ad allontanarli dal potere. Il processo a Macanaz dunque fissò in un certo senso i canali entro cui si sarebbero sviluppate le tensioni politiche tra l'Inquisizione e la monarchia nel corso del secolo XVIII, e fu un monito che i regalisti non avrebbero più dimenticato: la causa li rese più prudenti nelle loro proposte, mitigando i tentativi di riformare il tribunale in profondità e portando i riformatori a sottolineare la loro ortodossia nonché l'obbedienza ai dettami dell'istituzione. Gli illuministi poi non avrebbero avuto la radicalità di Macanaz.

(R. LÓPEZ-VELA)

Vedi anche

Illuminismo, Spagna; Llorente, Juan Antonio; Menéndez Pelayo, Marcelino; Olavide y Jáuregui, Pablo de

Bibliografia

ÉGIDO 1984, FAYARD 1966, GÓMEZ MOLLEDA 1958, KAMEN 1965(a), KAMEN 1969, LEA 1983-1984, LLORENTE 1980, MARTÍN GAITÉ 1969, MENÉNDEZ PELAYO 1986, VALLEJO GARCÍA-HEVIA 1996

Machiavelli, Niccolò, e machiavellismo - La forma straordinaria assunta dalla fortuna del pensiero di Niccolò Machiavelli è derivata dall'aver esso incrociato nello stesso tempo due fenomeni tra loro indipendenti ed eterogenei: la Riforma, con il rinnovamento da essa impresso alla cultura cristiana, e la costruzione dello Stato politico. Questi due processi della prima età moderna erano destinati, per loro natura, a stabilire una relazione del tutto opposta con i testi di Machiavelli: di intransigente opposizione da parte delle diverse confessioni cristiane promosse dalla Riforma; di sostanziale consonanza con il processo di costruzione dello Stato politico. L'epoca che si faceva incontro al pensiero di Machiavelli stabilì dunque con esso un rapporto duplice, caratterizzato da una violenta ostilità che non riuscì ad eliminare del tutto una perdurante convergenza. Tale duplicità costituì la caratteristica essenziale e, in ultima analisi, il significato della fortuna di Machiavelli lungo la prima età moderna. Nel tracciarne i lineamenti, occorrerà liberarsi dalla tentazione di attribuire a un fraintendimento l'ostilità nutrita dalle diverse confessioni religiose verso i suoi testi e intendere invece come essa fosse fondata sulla natura di quei testi e di quelle confessioni.

Nel pensiero di Machiavelli, la politica si presenta come una parte che tende alla totalità. Ciò significa che, benché non si manifesti come un'attività comprensiva di tutti gli aspetti della vita umana, essa tende a ridurli a sé e ad assoggettarli alle proprie categorie. Questo processo si svolge in maniera diversa e in diverso grado nei riguardi della religione e della moralità. La religione è una di quelle categorie che vengono da Machiavelli assorbite interamente, senza residui e senza rimpianti, dalla logica della politica, e ciò tanto sul piano della spiegazione archeologica o genetica, quanto sul piano valutativo, dal punto di vista cioè del modo di valutarne la qualità. Per Machiavelli, il problema della 'verità' della religione, della sua corrispondenza a un oggetto esterno alla vita associata e sussistente indipendentemente da essa, non ha alcun significato. Per il suo pensiero, è 'vera' la religione che meglio svolge l'ufficio suo nella *respublica*: che promuove i suoi 'ordini', che giova alla sua milizia, che educa gli animi dei suoi cittadini

alle virtù civili. Nei riguardi della moralità, la situazione concettuale è differente. Essa infatti non viene risolta nella politica ma possiede autonoma consistenza categoriale. Il male, per Machiavelli, rimane tale anche se giova al principe o alla città; e un bene non cessa di essere un bene quando torna a loro danno. Questa situazione genera tra la politica e la moralità una tensione e un dramma che non sussistono nel rapporto tra politica e religione. Il carattere specifico del pensiero di Machiavelli sta nel fatto che, di fronte al dilemma posto dalla scelta tra politica e moralità, rendimento politico e bene etico, esso sceglie, con sofferenza e tuttavia invariabilmente, la politica. Un tale dramma e un tale dilemma, viceversa, appaiono privi di senso nel rapporto stabilito dalla politica con la religione, dal momento che questa trova in quella il suo ambito di validità, interamente e senza residui. Ciò non significa che Machiavelli fosse irreligioso: al contrario, entro questi termini la religione fu da lui assai valorizzata. Significa invece che per lui la religione aveva senso in quei termini e non in altri, in vista di quegli scopi e non di altri.

Dopo qualche incertezza e qualche iniziale esitazione, i lettori cominciarono a percepire i problemi posti dalle pagine del segretario fiorentino, e i lettori ecclesiastici non furono da meno degli altri. Questi tuttavia avvertirono in modo prevalente e pressoché esclusivo il problema posto dalla relazione tra politica e religione, mentre l'altro, quello posto dal rapporto tra politica e moralità, passò decisamente in secondo piano. Le due più importanti opere politiche di Machiavelli – *Il Principe* e i *Discorsi sopra la prima decada di Tito Livio* – furono stampate entrambe a Roma, nel 1531, sotto l'egida e la protezione della Sede Apostolica. Lo stampatore infatti non ottenne solo l'*imprimatur* papale, l'autorizzazione a stampare i testi: ottenne anche il privilegio di stampa, quel diritto esclusivo alla loro pubblicazione che costituiva una particolare protezione concessa graziosamente dal pontefice alle opere considerate meritevoli del suo favore. Era il riflesso di costumanze «più larghe nel fare e più libere nel dire» (cit. in PROCACCI 1995: 109) che sarebbero presto tramontate. La prima idea machiavelliana a suscitare reazioni negative fu quella della contrarietà tra cristianesimo e valore militare. Si trattava di una tesi destinata a offendere l'ideologia nobiliare e guerriera di potenze cristiane che stavano conquistando un continente con grande spargimento di sangue. Prima lo spagnolo Juan Ginés de Sepúlveda poi il vescovo portoghese Jerónimo Osório protestarono dunque contro questa tesi. Ma l'ostilità del mondo religioso era destinata ad approfondirsi presto su questioni ben più essenziali e nel 1539, nella sua *Apologia ad Carolum V*, il cardinale Reginald Pole già definiva Machiavelli «un nemico del genere umano» e il *Principe* un libro «scritto col dito del diavolo» (cit. in PROCACCI 1995: 87). Con il generale sviluppo delle attività di inquisizione, al principio degli anni Cinquanta questi giudizi presero forma di censura. Assunto nel 1549 dal Sant'Uffizio come consultore in materia di censura libraria, l'11 novembre 1550 Girolamo Muzio inviò al commissario generale Teofilo Scullica una segnalazione di alcuni nomi da mettere all'Indice tra i quali figurava quello di Machiavelli. «Tengo opinione fermissima – scrisse – che essi siano del tutto infedeli, ma perciocché lo scoprirsi interamente non sarebbe cosa sicura [...] col mostrarsi pur religiosi vogliono gettare a terra la religione» (MUZIO 1571: 100). Aprendo il capitolo 'infedeli', la denuncia di Muzio estendeva la censura oltre i confini dell'eresia allargandola a quei compiti di 'riforma' della cultura da molti posti alla base dei doveri della Chiesa. Due anni dopo, la segnalazione fu confortata da Ambrogio Catarino Politi, che nelle *Enarrationes* (1552) definì Machiavelli «empio e ateo». Con queste espressioni, tanto Muzio quanto Catarino cercavano di mettere a fuoco, dal loro punto di vista, l'identità di testi dotati delle caratteristiche concettuali sopra descritte. La censura di Catarino soccorreva quella di Muzio inserendosi nel processo di redazione del primo Indice avviato da Egidio Foscarari il 25 giugno 1549, ripreso poi nel 1552 per impulso delle diocesi di Firenze e di Venezia e inviato infine a Firenze, Venezia e Milano

tra 1553 e 1554 senza il nome di Machiavelli. Il discorso riprese sotto Paolo IV che, sensibile alla funzione ideologica della censura, promosse un Indice – pubblicato nel 1559 – contenente i nomi di Giovanni Boccaccio e di Machiavelli insieme a molti altri, «empi» o «lascivi», appartenenti alla tradizione rinascimentale. Il nome di Machiavelli venne posto nella prima classe, tra gli autori condannati come eretici dei quali si proibiva l'intera opera e si dannava la memoria. Si trattava dunque di una condanna già radicale che tuttavia non condusse ancora a un'ermetica chiusura nei confronti del segretario fiorentino. Questi continuò infatti ad essere fatto oggetto di proposte di espurgazione, prima da parte dello stesso Muzio per conto di Guidobaldo II Della Rovere, poi da parte di Giuliano de' Ricci e dai suoi cugini, coinvolti dal primo segretario dell'Indice Antonio Posio, infine ancora da parte del *magister Sacri Palatii* Paolo Costabili. Tutto questo gran daffare intorno alla espurgazione dei libri di Machiavelli, benché privo di esiti, è indizio di un rapporto ancora aperto con le sue pagine.

Per l'Indice, come per tutto l'antimachiavellismo, la cesura definitiva arrivò nel 1576 con la pubblicazione dell'*Antimachiavel* del calvinista Innocent Gentillet. L'operazione condotta dal libro era duplice. Da una parte esso amplificava, rendendola martellante, l'accusa di ateismo già circolante contro Machiavelli, dall'altra coniava la categoria del 'machiavellismo': non più solo Machiavelli e la lettera dei suoi testi, ma il modo di pensare secondo le sue categorie, accusate di essere la base della politica di Caterina de' Medici in Francia e, con essa, della strage di San Bartolomeo (1572). Già il carne introduttivo dell'*Antimachiavel* era dedicato «aux Machiavellistes» ed il termine tornava lungo tutto il testo per indicare una figura precisa: «les Italiens et Italianisez» operanti al seguito della regina, coloro che avevano «abbandonato l'antico modo di governare dei nostri avi francesi per introdurre e mettere in uso il nuovo modo di governare del loro paese, insegnato da Machiavelli» («l'ancien façon de gouverner de nos ancêtres françois, pour introduir et mettre en usage en France la nouvelle façon de gouverner de leur pays, enseigné par Machiavel», GENTILET 1968: 36). Questo machiavellismo della corte italianizzata di Caterina era connotato da precisi caratteri, elencati da Gentillet come 'massime' tratte da Machiavelli. Vale la pena ricordarne qualcuna: che il principe il quale abbia qualcosa da temere dai suoi sudditi deve costruire fortezze nel paese per tenerli in obbedienza; che i gentiluomini muniti di castelli e giurisdizioni sono pericolosi per gli Stati; che il principe prudente non deve mantenere la fede quando osservarla torni in suo danno, massima questa alla quale Gentillet attribuiva la responsabilità della strage della notte di San Bartolomeo. Ma la 'massima' più importante era un'altra: che il principe, il quale abbia fatto concessioni ai suoi sudditi in stato di costrizione o, peggio, come patto tra pari, andrebbe incontro a una sicura rovina. Tale 'massima', molto liberamente tratta da *Discorsi*, I, 32, era di vitale importanza perché investiva il problema della pace di religione da concedere agli ugonotti e, anche dopo l'editto di Nantes, sarebbe rimasta a guida della politica monarchica per essere poi applicata con particolare energia e destrezza dal cardinale Richelieu. Si trattava naturalmente – dato il soggetto che ne faceva uso – di considerazioni filomonarchiche. Machiavellismo dunque era considerato da Gentillet quel corpo di strategie fatte valere dalla monarchia francese nei confronti degli ugonotti e dei nobili durante le guerre di religione.

Il termine 'machiavellismo' divulgato da Gentillet fu subito recepito in Italia e già nel 1577, nella sua *Difesa della città di Firenze e dei fiorentini. Contra le calumnie e le maldicentie de' maligni*, Paolo Mini sentiva il dovere di difendere il buon nome dei fiorentini dall'accusa di essere un popolo di machiavellisti. Un fiorentino, protestava, «non può essere Machiavellista: volendo inferire [...] questa parola machiavellista tanto quanto senza religione e senza fede» (MINI 1577: 149). A partire dalla pubblicazione dell'*Antimachiavel*, l'espurgazione dei libri di Machiavelli uscì dunque dal novero delle possibilità effettive. La concessione di un'edizione

espurgata avrebbe assunto infatti il significato di una tolleranza e, con ciò, di un'ammissione della validità dell'accusa mossa da Gentillet al papato e alla Monarchia Cristianissima di essere ispirati da principi machiavellistici. Alla prima occasione – e cioè il 21 ottobre 1579 – Guglielmo Sirleto trasmise dunque alla Congregazione dell'Indice la decisione di Gregorio XIII: «opera Machiavelli omnino reprobanda, ita ut de coetero nullus audeat illa expurgare et a manibus fidelium prorsus amoveantur» (GODMAN 1998: 324). Da allora in poi, con la fama assunta nel frattempo dal nome di Machiavelli in Europa e in Francia in particolare, gli ulteriori tentativi di espurgazione avrebbero costituito episodi marginali determinati da effimere contingenze. Nel 1587, nel corso del fervore espurgatorio suscitato dalla nuova Congregazione dell'Indice succeduta alla morte di Sirleto, Roberto de' Roberti preparò di nuovo una 'censura' sui *Discorsi* in cui sosteneva l'espurgabilità del testo pur confermando il giudizio ormai consolidato: «Totum opus prudentissime damnatum dicerem quod aliquando Ecclesiam concutat, in sacris ordinibus constitutos vituperet et posthabita religione omnia regnandi causa permitti edoceat et quod praecipue loquatur tamquam ethnicus et Christianae religionis vel ignarus vel contemptor» («direi che tutta l'opera deve essere con somma prudenza dannata perché abbatte la Chiesa, getta discredito contro gli ordini sacri e, messa in secondo piano la fede, insegna a consentire ogni cosa pur di regnare, tanto più che l'autore parla come un pagano o come uno che ignori o disprezzi la religione cristiana», cit. in GODMAN 1998: 326). E ancora nel settembre 1596 Cesare Baronio ebbe occasione di proporre un'espurgazione di Machiavelli affidata ad un canonico appartenente alla sua famiglia. Ma si trattava ormai di episodi marginali, generati dalle varie pressioni esercitate su un gruppo di cardinali, quali quelli dell'Indice, inclini alla soluzione dell'espurgazione e sensibili alle insistenze clientelari. Il 7 dicembre 1596 l'impossibilità di espurgare i testi di Machiavelli fu definitivamente ribadita dal decano del Sant'Uffizio, Giulio Antonio Santoro, all'ambasciatore fiorentino Giovanni Piccolini. E due anni dopo, il punto di vista di Santoro fu confermato dallo stesso Clemente VIII che rifiutò di nuovo al patrizio fiorentino Agostino Michele l'autorizzazione a espurgare Machiavelli.

Nonostante il vario dibattersi dell'Indice, dopo l'*Antimachiavel* l'espurgazione dei testi era uscita di scena e vi era entrato un altro tipo di rapporto con Machiavelli: lo sforzo di costruire un modello di politica alternativo a quello da lui proposto, una politica cattolica che, alla *reductio ad civitatem* della religione, opponesse l'ancoraggio all'oggettività della *veritas*. La sfida proveniva dal consolidamento delle istituzioni politiche in corso in tutta Europa ma veniva ancora soprattutto dalla Francia, dove il protrarsi delle guerre di religione rafforzava all'interno del gallicanesimo la tendenza detta *politique*, un orientamento diretto a ristabilire la pace e a rafforzare la monarchia mediante la concessione della tolleranza al culto calvinista: nel rispetto, beninteso, delle 'massime' mediche elencate da Gentillet. Quelle massime infatti non erano contrarie alla concessione della tolleranza ma scoraggiavano soltanto una tolleranza contrattata su un piano di parità tra monarchia e partito ugonotto. Dal versante opposto a quello dell'*Antimachiavel*, anche i teologi romani, e quelli del Sant'Uffizio in particolare, consideravano la soluzione *politique* come un prodotto della cultura machiavelliana. Il machiavellismo da essi ravvisato nei *politiques* risiedeva nel fatto di porre alla base delle scelte in materia di religione considerazioni terrene e utilitarie – quali il conseguimento della pace o il rafforzamento della monarchia – invece dello scopo spirituale della salvezza delle anime. Da entrambi i versanti del conflitto religioso, tanto dai protestanti quanto dai cattolici, era avvertita dunque nell'impostazione *politique* una tendenza a riferire la religione al soggetto invece che all'oggetto, alle esigenze e convenienze della *respublica* invece che all'urgenza della *veritas*.

Principe degli atei, maestro di inganni, *Nero redivivus*, l'immagine di Machiavelli andava sempre più ravvivando quella della Be-

stia dell'*Apocalisse* e così facendo risvegliava istinti profondi della tradizione cristiana. Ma la Chiesa romana aveva acquisito una consuetudine troppo antica con quella Bestia per lasciarsi anche solo tentare dal rifiuto radicale dello Stato e della politica. La linea promossa a partire dagli anni Ottanta fu dunque rivolta a basare la condanna di Machiavelli e del machiavellismo – il modo di ragionare in base alla sua logica – su di una conciliazione con l'arte della politica. Il 19 novembre 1588 monsignor Minuccio Minucci lamentò con Antonio Possevino l'assenza di un «libro buono che con metodo e con certa facilità formi un huomo politico cristiano et l'insegni com'egli possa o apprendere o tingersi almeno di scienza tale». Tutti infatti – proseguiva Minucci – sono bramosi di apprendere la scienza politica e, se non vogliono ricorrere a Tacito, «ricorrono a bere quel che sta nella botte del Machiavelli, del suo antagonista genevense, non meno impio di lui, o del Bodino, et beato chi può avere la chiave del santo Officio per arrivare a quella cantina» (cit. in BALDINI 1995b: 207). Lo scopo della letteratura antimachiavelliana fiorita in Italia tra Cinque e Seicento rimase quello, illustrato da Minucci, di formare il politico cattolico. Ma la sua lettera attira l'attenzione su un dettaglio molto rilevante. La «chiave del santo Officio» da lui menzionata era infatti tanto legale quanto materiale: indicava cioè sia il permesso di leggere Machiavelli, Bodin o Gentillet, sia poi la possibilità di disporre di una copia dei loro libri custoditi nel deposito del *magister Sacri Palatii* e da questo consegnati solo dopo espressa autorizzazione dei cardinali inquisitori. A meno di non volersi procurare quei testi clandestinamente, scelta questa che poteva essere intrapresa da gente comune ma non da ecclesiastici e da teologi, dietro ogni libro antimachiavelliano doveva sempre darsi l'incarico o perlomeno l'autorizzazione del Sant'Uffizio. Gli scritti antimachiavelliani facevano dunque parte di una strategia diretta dal centro, dalla Congregazione dell'Inquisizione o da quella dell'Indice il più delle volte, o comunque dai vertici del governo della Chiesa di Roma.

L'incarico di scrivere contro Machiavelli, dato a Possevino dal nunzio pontificio a Venezia, poi papa Innocenzo IX, Giovan Antonio Facchinetti, portò alla pubblicazione, nel 1592, del *Judicium de Nouae militis galli, Joannis Bodini, Philippi Mornaei et Nicolai Machiavelli*, un libro che fin dal titolo indicava l'interesse tutto francese dello scritto. Il problema del machiavellismo, in questi anni, rimase infatti orientato verso il caso francese e, con esso, verso il problema dei *politiques* e della tolleranza. Lo scrittore che con maggiore efficacia promosse il progetto di formazione del politico cattolico, Giovanni Botero, riprese la categoria di 'machiavellismo' forgiata da Gentillet in due scritti del 1583 e del 1584 per farne il simbolo dei *politiques* e della tolleranza verso gli ugonotti. La lezione tratta dalle guerre di religione secondo il *De regia sapientia* (1583) era che l'eresia rovina i regni introducendo uno «spirito di divisione» e di «sovversione». Il fondamento di ogni principato era la vera fede, non una religione qualsiasi, e tanto meno due religioni. L'interpretazione anti-*politiques* dell'antimachiavellismo proseguì l'anno seguente in *Del dispregio del mondo* dove i «politici» venivano definiti come coloro che sostenevano «non importare che i popoli siano cattolici o eretici, gentili o cristiani [...] purché essi governino e i Signori loro portino la corona» (BOTERO 1584: 17). Per questo motivo essi meritavano il titolo di machiavellisti. La connessione tra machiavellismo e tolleranza si fece ancor più insistente nelle *Relazioni universali* dove i *politiques* erano accusati di machiavellismo per aver indotto «il Re prima a collegarsi co' Turco contra Cristiani e poi a confederarsi co' Luterani d'Alagna contra i Cattolici e finalmente a consentire pubblicamente l'esercizio dell'empietà di Calvino nel Regno» (BOTERO 1592: 7-8). Il machiavellismo era così posto in relazione con una politica di potenza indipendente da vincoli confessionali e orientata verso la tolleranza. Attraverso questa serie di deduzioni, la discussione relativa alla situazione francese e al problema della tolleranza assunse a Roma la forma di una discussione su Machiavelli e sul machiavellismo, inteso come liceità di fare eccezione a leggi canoniche e

venire meno a doveri di coscienza in vista di considerazioni pratiche. L'effimera accademia di 'cose politiche' riunita dal cardinale Cinzio Aldobrandini nei suoi appartamenti nel corso del 1594 e la difesa di Machiavelli tenutavi da Goffredo Lomellini il 20 giugno avevano questo significato immediato e vanno lette attraverso il filtro delle equazioni introdotte da Botero. Il ragionamento di base tenuto da Lomellini in quell'occasione – è vero, Machiavelli è irreligioso, e per questo va tolto dalle mani della gente comune, ma in politica va ascoltato –, oltre a fornire lo schema di un possibile recupero di Machiavelli, possedeva un immediato risvolto pratico rivolto al caso francese. Tale risvolto può trovarsi esposto nel memoriale *De veris et falsis remediis christianae religionis instaurandae* scritto dal canonista spagnolo Francisco Peña nell'estate del 1595 per convincere Clemente VIII a non assolvere Enrico IV. I fautori curiali di Enrico – spiegava Peña – difendevano le ragioni dell'assoluzione ricordando «a tutti gli Principi et Repubbliche et Potentati christiani che levato il contrappeso alla possanza spagnola, egli non haveranno più dove ricorrere nelle loro necessità et resteranno in preda et in servitù di chi aspira alla Monarchia» (cit. in FRAJESE 1988: 297). Il primo argomento machiavellista era dunque quello della bilancia di potenza. Il secondo argomento era invece che, pullulando le eresie, per evitare scismi e mali peggiori alla Chiesa, fosse opportuno fare eccezione ai canoni e concedere il libero culto agli ugonotti. Questi teologi romani di inclinazione 'politica' sostenevano infatti che «necessitas, quae legi subiecta non est, urget, atque inter duo pericula» – il pericolo di vedere la Chiesa francese divelta dalle fondamenta da una monarchia divenuta ostile e il pericolo di convivere con gli eretici – fosse da preferire a quello che poteva permettere in seguito una rinnovata integrale affermazione della confessione cattolica. Il secondo argomento «machiavellista» era dunque la concessione della tolleranza come necessità politica in attesa di più favorevoli rapporti tra le forze. Da questo secondo argomento seguiva una sorta di principio politico generale secondo il quale era da distinguersi un duplice «ius sive ratio principatus», due diverse ragioni di Stato: una valida quando politica e religione convergevano, come nel caso spagnolo, l'altra valida invece quando concorrevano due religioni nello stesso regno. Un altro argomento politico che doveva giocare a favore di Enrico IV e della tolleranza è segnalato poi nell'*Ateismo trionfato* da Tommaso Campanella quando attribuisce ai machiavellisti la tesi «che Christo formò una Repubblica come quella di Platone che non si può trovar nel mondo, poichè nulla repubblica può prohibire tutti i vitii né commandar tutte le virtù» (CAMPANELLA 2004: 201). Applicata alla Francia, questa libera elaborazione del discorso di Machiavelli conduceva alla conclusione che non fosse compito dello Stato proibire quel vizio costituito dal calvinismo né comandare quella virtù costituita dalla 'vera religione'. Cogliamo così alcuni frammenti di una proliferazione di argomenti che fu vastissima. Il 'machiavellismo' faceva germinare continuamente ragionamenti basati sulla traccia offerta da Machiavelli, discorsi di cui siamo oggi in grado di raccogliere scarsi relitti ma che erano volti, in ogni caso, in favore di Enrico IV e della tolleranza. Non può dunque stupire che la più monumentale, anche se non più incisiva, impresa antimachiavelliana fosse stampata tra la morte di Enrico III e la assoluzione di Enrico IV da Tommaso Bozio, un oratoriano filospagnolo ostile alla riconciliazione con il re di Francia.

La discussione romana, accesa e drammatica perché posta in relazione con vitali scelte politiche, condusse a un duplice risultato pratico: nel 1595 Clemente VIII ascoltò i 'politici' e assolse Enrico IV mentre contemporaneamente nell'Indice del 1596 fu inserita una clausola antimachiavellista. L'Indice di Clemente VIII si sforzò di delineare il modo di pensare secondo le categorie di Machiavelli e lo definì come quel complesso di argomenti e cose «quae ex gentiliū placitis, moribus, exemplis, tyrannicam politiam fovēt et quam falso vocant rationem status ab Evangelica et Christiana lege abhorrentem inducunt» (cit. in ILI: IX, 927). A partire dal 1596, furono così considerati da proibire non soltanto i testi di

Machiavelli ma il modo di pensare 'alla Machiavelli', identificato con la dottrina della ragion di Stato e definito come una inclinazione a propugnare una politica tirannica e anticlericale sulla base di modelli tratti dall'antichità. Da allora, la chiusura verso Machiavelli fu completa e tale che nel generale permesso di tenere e leggere libri proibiti concesso nel 1667 da Clemente IX ai cardinali, consultori e qualificatori del Sant'Uffizio fu fatta espressa eccezione per Charles Du Moulin e Niccolò Machiavelli.

«Machiavellisti», «politici», «politichisti» divennero allora termini sinonimi e furono sempre più identificati con la ragion di Stato o, nel caso di uno sforzo di articolazione, con la cattiva ragion di Stato. Benché nei testi di Machiavelli non ne ricorresse né l'espressione né il concetto, alla fine del Cinquecento la teoria della ragion di Stato fu posta in stretta relazione con il suo nome. Giovanni Botero: «trovai che il Machiavelli fondò la Ragion di Stato sulla poca coscienza». Girolamo Frachetta: «Niccolò Machiavelli, maestro della Ragion di Stato apparente e fallace», o anche: «maestro di questa pestifera dottrina». Pedro de Ribadeneira: «Machiavelli scrisse alcuni libri ne' quali questa Ragion di Stato insegna». Tommaso Campanella: «questo nome [scil. ragion di Stato] [fu] conosciuto per tristo dopo che ne scrisse il tristo Machiavelli» (citt. in DE MATTEI 1979: 42-63). Sulla falsariga dell'interpretazione dei *politiques* come machiavellisti, accanto all'identificazione del machiavellismo con la dottrina della ragion di Stato emerse l'identificazione dei machiavellisti con i 'politici' puri e semplici, visti come una 'setta' animata da una cultura omogenea. Quando Campanella scriveva «per machiavellista intendo ognuno che vive per astutia fondata nell'amor proprio e nella miscredenza della religione» (CAMPANELLA 2004: 14) ricorreva ancora al significato del termine 'machiavellista' posto in circolazione da Gentillet. Nel *De providentia numinis et animi immortalitate libri duo adversus Atheos et Politicos* (1613), Leonard Leys (Lessius) ricorreva invece all'accostamento del machiavellismo con i *politiques* e scriveva: «Hoc passim Politicos vocamus, quia omnem religionem ad Politiam sive Statum politicum referunt [...] ex horum numero non postremus tulit Nicolaus Machiavellus» (LEYS 1617: 5). Accanto al politico pratico, andò così definendosi la figura del politico teorico inteso come persona caratterizzata non tanto dal fatto di praticare la politica quanto piuttosto dal fatto di farne la chiave per interpretare le vicende umane e religiose in particolare. Tutti questi termini – machiavellismo, ragion di Stato, *politiques* – furono così posti in relazione con una serie di comportamenti politici quali le alleanze militari aconfessionali e la concessione della tolleranza, in ambito cattolico, o la pretesa regia di sovranità sui ceti e di potestà legislativa indipendente dalla legge biblica, in ambito protestante, che non avevano un aggancio diretto con i testi di Machiavelli ma possedevano la caratteristica comune di sottoporre i problemi religiosi a valutazioni politiche o di trattare la politica senza vincoli di carattere confessionale. L'età delle guerre di religione – e in particolare la vicenda francese – conferì dunque alla logica machiavelliana un indirizzo 'protoliberale' o 'protoassolutista' che non costituiva l'esito obbligato dei testi di Machiavelli ma derivava piuttosto dall'interazione tra un modo di ragionare 'alla Machiavelli' e i diversi integralismi in auge durante le guerre di religione.

Il discorso machiavellista, d'altra parte, non concerneva soltanto le soluzioni pratiche da dare ai problemi del presente ma anche la spiegazione teorica delle cause e delle finalità delle religioni. Da questo punto di vista, l'interpretazione politica della religione si prestava a integrare quelle filosofie che attribuivano a cause naturali i fenomeni imputati dai teologi a cause soprannaturali. Se i miracoli sono causati dai cieli e hanno dunque cause naturali, come intese Pietro Pomponazzi nel *De incantationibus*, se la magia e la stregoneria hanno anch'esse dimensioni e cause naturali, come sosteneva Giovan Battista Della Porta, e se anche Gesù fu sottoposto alla causalità dei cieli, come voleva l'oroscopo scritto da Girolamo Cardano, rimaneva da spiegare perché invece si fosse tanto diffusa

l'attribuzione di tutti questi fenomeni a cause soprannaturali. E in un contesto culturale che ancora non faceva appello all'idea di progresso scientifico, la spiegazione politica di tipo machiavelliano integrava naturalmente tanto l'aristotelismo eterodosso quanto l'averroismo e le scuole astrologiche attribuendo all'interesse politico del governante la responsabilità dell'ampia diffusione della credenza nei miracoli. Un Machiavelli molto attentamente letto e radicalmente interpretato giungeva allora a integrarsi con la tesi dell'impostura delle religioni tanto nel *De sapientia* di Cardano quanto nella predicazione calabrese di Campanella mentre testi come l'*Encomium Neronis* dello stesso Cardano o le *Considérations sur les coups d'Etat* di Gabriel Naudé sarebbero stati inconcepibili senza le pagine del *Principe*.

Il lavoro di identificazione e di interpretazione sorto dalla relazione tra positive elaborazioni teoriche e costruzioni accusatorie finì così per definire una sorta di gruppo intellettuale che, sul modello delle eresie cristiane, prese a essere designato dai suoi avversari come 'setta dei politici'. Alla metà del Seicento, a un Pasquino che si lamentava della diffusione dell'Islam e del calvinismo, il Gobbo di Rialto rispondeva «peggio è che oggidi vassi allargando ancora la più pestifera di tutte le sette ch'è quella de' politici e de' gl'ateisti» (cit. in BARBIERATO 2006: 138); e cinquant'anni dopo, la stessa espressione fu impiegata dal consultore del Sant'Uffizio Giacomo Caracciolo nei riguardi del *Leviathan*. Attribuendo la scelta religiosa alla sovranità di un *Commonwealth*, il libro di Thomas Hobbes conteneva a suo avviso «Indifferentismi seu Sectae politicorum certa principia» (cit. in FATTORI 2007: 102). E la *secta politicorum* rimaneva nel 1701 quella definita da Leys nel 1613, era costituita cioè dalla tendenza a valutare la religione e il culto non già in rapporto all'oggettività del *dictamen rationis* bensì in relazione alla volontà della città o del principe così venendo a giustificare sul piano teorico il principio del *cuius regio eius religio* impiegato nel 1555 per ordinare la pace di religione dell'Impero. Il punto rimaneva dunque sempre il medesimo: il disancoramento della religione da un'oggettività e il suo ancoraggio a una soggettività, rappresentata, in questo caso, dalla volontà della *civitas* e dalle esigenze della sovranità.

(V. FRAJESE)

Vedi anche

Astrologia; Ateismo; Baronio, Cesare; Bodin, Jean; Campanella, Tommaso; Cardano, Girolamo; Catarino, Ambrogio; Clemente VIII, papa; Costabili, Paolo; Della Porta, Giovanni Battista; Enrico IV, re di Francia; Foscarari, Egidio; Gallicanesimo; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Letteratura italiana; Libertinismo; Maestro del Sacro Palazzo; Muzio, Girolamo; Paolo IV, papa; Pasquino; Peña, Francisco; Permessi di lettura; Pole, Reginald; Pomponazzi, Pietro; Possevino, Antonio; Sirleto, Guglielmo

Fonti

ACDF, S. O., St. St., O 2-d

Bibliografia

ANGLO 2005, BALDINI 1992(b), BALDINI 1995, BALDINI 1995(a), BARBIERATO 2006, BENOIST 1936, BOTERO 1584, BOTERO 1592, CAMPANELLA 2004, DE MATTEI 1969, DE MATTEI 1979, FATTORI 2007, FRAJESE 1988, FRAJESE 2002, GENTILLET 1968, GODMAN 1998, ILI, LEYS 1617, MINI 1577, MUZIO 1571, PROCACCI 1995, SENELLART 1989, SENELLART-SFEZ 2001, VIROLI 1994

Madera - Nel 1550 l'inquisitore generale di Portogallo, il cardinale infante Enrico, conferì all'Inquisizione di Lisbona la competenza sui casi di eresia relativi a Madera. Il primo processo fu aperto nel 1561, sebbene in precedenza fossero già state avviate inchieste su episodi di giurisdizione ecclesiastica. Ad ogni modo, furono le due visite inquisitoriali realizzate nell'isola nel 1591-1592 e nel

1618 a dare un forte impulso alle denunce e ai conseguenti procedimenti penali. Dall'entrata in funzione del tribunale fino alla sua abolizione (1536-1821) furono processate in tutto circa 100 persone originarie di Madera, o ivi residenti, fra 1561 e 1797, secondo un andamento disomogeneo, caratterizzato da picchi di intensa attività in corrispondenza delle visite menzionate e dalla persecuzione dei massoni, soprattutto a partire dal 1792. Si osservi che la presenza di stranieri provenienti da Castiglia, Francia, Fiandre e Inghilterra e di persone originarie di varie località del Portogallo continentale, rilevante fra i processati, accrebbe sia la vitalità del commercio internazionale, sia le migrazioni interne in arcipelago che dal Cinquecento era sovrappopolato.

Le relazioni tra inquisitori di Lisbona e Madera erano mediate dal vescovo, dal vicario generale, dal rettore del Collegio della Compagnia di Gesù e da commissari. A livello locale, infatti, non fu mai presente una struttura di funzionari inquisitoriali, né i maderensi, almeno inizialmente, si mostrarono granché motivati. Tuttavia nel Sei e Settecento il Consiglio Generale del Sant'Uffizio respinse diverse domande di candidatura alle cariche di commissario o familiare. Il primo commissario attivo nell'isola fu Luís Spinola, tesoriere maggiore della cattedrale di Funchal, nominato l'8 maggio 1618. A causa della mancanza di commissari abilitati e autorizzati sul territorio, le inchieste furono affidate, caso per caso, a figure di fiducia, che ricevevano un incarico specifico (il vescovo, il vicario generale o il rettore del Collegio della Compagnia di Gesù). A loro volta, gli arresti e il sequestro dei beni erano eseguiti da funzionari civili, come il giudice di circoscrizione (*corregedor*), o l'uditor regio (*ouvidor régio*) dell'isola. Quanto ai familiari, il primo venne nominato il 13 novembre 1610, ma prestò giuramento davanti al visitatore Francisco Cardoso do Torneo solo il 5 gennaio 1618.

Le visite dell'Inquisizione portoghese (34 in totale) furono tutte effettuate fra 1542 e 1637, ad eccezione dell'ultima realizzata in Brasile fra 1763 e 1769. Nella fase iniziale esse avevano lo scopo di raccogliere informazioni, avviare le prime persecuzioni e favorire l'introduzione a livello locale del nuovo potere, rappresentato dal tribunale. In tale contesto si inserirono anche le visite realizzate a Madera. Una prima ispezione nell'arcipelago fu progettata nel 1575, ma non si concretizzò. La prima visita ad avere effetto fu quella del 1591-1592, condotta da un deputato dell'Inquisizione di Lisbona, Jerónimo Teixeira Cabral, che subito dopo effettuò anche una visita alle Azzorre. Oltre a raccogliere denunce e confessioni e a instaurare alcuni processi, Cabral esaminò le immagini religiose presenti in varie zone di Madera. L'itinerario dell'inquisitore toccò Funchal, Machico, Santa Cruz, Calheta, Ponta do Sol e Ribeira Brava. Quando un visitatore esaminava e sentenziava gli atti processuali, operava come gli inquisitori dei tribunali di distretto, circondandosi di varie figure. In quel caso, a fianco del visitatore erano presenti il vicario generale della diocesi, due frati francescani e il rettore del Collegio della Compagnia di Gesù. I risultati della visita furono particolarmente significativi per quanto riguarda la cattura di nuovi cristiani di origine ebraica, molti dei quali legati tra loro da vincoli di parentela. Data la gravità delle colpe, furono inviati e incarcerati a Lisbona. Dopo aver scontato la pena, molti non fecero più ritorno a Madera. Il reato di cui furono più frequentemente accusati i vecchi cristiani, sia originari dell'isola, sia soldati castigliani che prestavano servizio presso la fortezza della città, riguardava il proferimento di proposizioni eretiche.

La seconda visita, guidata nel 1618 dall'inquisitore Francisco Cardoso do Torneo, si concentrò di nuovo su Funchal, la località più popolosa dell'isola, dove avevano sede le precarie strutture locali del Sant'Uffizio (i padri della Compagnia di Gesù, il commissario, l'ispettore delle navi e l'unico familiare allora disponibile), senza tuttavia trascurare la zona più prospera, il versante meridionale. L'itinerario del visitatore, come quello del suo predecessore, comprese Calheta, Ponta do Sol, Ribeira Brava, Funchal, Santa Cruz e Machico. Il numero di denunce raccolte fu circa il doppio

delle confessioni; per di più, fra di esse spesso non c'era correlazione (solo 6 persone accusate su 32 confessarono). La visita colpì soprattutto vecchi cristiani di basso rango sociale. Il delitto legato alle proposizioni eretiche si confermò quello più radicato (38,4% del totale). Successivamente, Francisco Cardoso do Torneo condusse un'ispezione nell'arcipelago delle Azzorre.

Sulla base dei dati contenuti nei processi disponibili (conservati nel fondo archivistico dell'Inquisizione di Lisbona) si riscontra che gli imputati di sesso maschile costituirono il 69%, mentre quelli di sesso femminile il 31%. Si tratta perlopiù di giovani adulti (l'età dei colpevoli oscilla, comunque, fra 15 e 80 anni). Tra gli imputati figurano: schiavi e liberti (designati come negro, mulatto, mulatto affrancato e nuovo cristiano di origine musulmana); disoccupati, salariati, agricoltori, piantatori di canna da zucchero, mugnai e soprattutto artigiani (calderai, armieri, fabbri, raccoglitori di caucci, bottai, orefici); diversi membri del clero regolare e secolare, professionisti della guerra e della marina (soldati, un capitano di artiglieria, un tenente di artiglieria, un capitano di fregata e marinai); persone legate al commercio (mercanti e commessi), funzionari (esattori, un usciere, un procuratore), un cavaliere, un servitore, un dispensiere e uno speciale. Fra le donne figurano dettaglianti, venditrici di stoffe e produttrici di confetture e conserve di frutta.

Come accadde negli altri territori, il numero delle denunce raccolte fu superiore al numero degli arresti. Fra i processi superstiti spicca un'elevata percentuale di imputazioni per cripto-ebraismo (33%) e per proposizioni eretiche (36%). I crimini non si distribuirono in modo costante nel corso del tempo. I giudaizzanti, quasi tutti puniti durante la prima visita inquisitoriale del 1591-1592, furono oggetto di 37 processi fra 1591 e 1601. In seguito prevalsero le proposizioni eretiche. Reati di altro tipo raggiunsero invece percentuali modeste: sollecitazione 9%, massoneria 6% (naturalmente solo nel Settecento), bigamia 5%, protestantesimo 4% (una percentuale notevole, dovuta alla presenza di stranieri a cui si accennava sopra), magia 2%, sodomia 2% e crimini contro il Sant'Uffizio 1%.

(I. DRUMOND BRAGA)

Vedi anche

Azzorre; Brasile; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Gesuiti, Portogallo; Inquisizione portoghese; Lisbona; Nuovi Cristiani, Portogallo; Visite inquisitoriali

Bibliografia

BRAGA 2001(a), FARINHA 1989-1990, OLIVAL 1989-1990, OLIVAL 1993

Madrid v. Tribunal de Corte

Madruzzo, Cristoforo - Nacque nel castello Madruzzo il 5 luglio 1512, da Giovanni Gaudenzio ed Eufemia Sporenberg. La sua carriera fu favorita dalla posizione acquisita dal padre presso l'imperatore e nel principato vescovile di Trento. Studiò Diritto a Padova dove tra 1531 e 1532 ricevette gli Ordini minori; poi a Bologna fino al 1537 insieme ad Alessandro Farnese (vi ebbe come maestro Ugo Boncompagni, più tardi papa Gregorio XIII). Nel 1529 ottenne un canonicato nella cattedrale di Trento, varie parrocchie, i canonicati delle cattedrali di Augsburg (Augusta), Salisburgo, Bressanone. Fu eletto decano di Trento nel 1535 e nel 1539 dal capitolo di Trento fu eletto successore dell'arcivescovo defunto, Bernardo Cles, per volontà di Ferdinando d'Asburgo. L'elezione del ventisettenne suddiacono Cristoforo fu confermata a Roma il 24 novembre 1539, grazie al cardinale nipote Farnese, con il permesso di tenere i benefici cumulati. Il 15 dicembre 1542 Cristoforo fu confermato da Paolo III coadiutore di Bressanone con diritto di successione allo zio morente Christoph Fuchs von

Fuchsberg. Fu principe vescovo di Trento dal 1539 al 1567, principe vescovo di Bressanone dal 1542 al 1578. Nel 1542 ricevette gli Ordini sacri in funzione della partecipazione al Concilio di Trento convocato nello stesso anno; e in questa prospettiva va intesa anche la richiesta dell'imperatore di crearlo cardinale. Cardinale *in pectore* dal 1542, ricevette il galero il 7 gennaio 1545 con Giovanni Morone, Gregorio Cortese e Tommaso Badia. La sua attività pastorale, non del tutto conforme al nuovo 'tipo di vescovo', fu interrotta spesso dalle frequenti missioni politiche affidategli dall'imperatore, come nel 1539, quando fu inviato al Senato di Venezia per la restituzione di Marano Lagunare alla casa d'Asburgo; l'anno dopo andò nelle Fiandre per prestare omaggio all'imperatore Carlo V e fu inviato alla dieta di Hagenau in Alsazia. Sulla scia dello zio Cles, Madruzzo lavorò per fare di Trento la sede del Concilio, che infatti lì fu aperto il 13 dicembre 1544. Cristoforo si impegnò sul fronte diplomatico, organizzativo ed economico per il Concilio, cercando, senza successo, di essere scelto come legato; per questo fu giudicato troppo vicino all'imperatore e troppo ambizioso. Al Concilio Madruzzo si espresse a favore della traduzione della Bibbia in volgare e alla concessione del calice ai laici, disponibile a discutere le posizioni riformate sulla giustificazione. Nel 1547 fu incaricato dall'imperatore di una missione impossibile, e senza esiti positivi: convincere il papa (con cui l'imperatore era in tensione anche per via delle pretese imperiali sul neonato Ducato farnesiano di Parma e Piacenza) a non traslare il Concilio a Bologna e a restare nel fronte contrario alla lega di Smalcalda. Dopo questo insuccesso Madruzzo fu impiegato dall'imperatore soprattutto per missioni di rappresentanza, come le nozze tra Maria di Spagna e Massimiliano d'Austria. Fu presente complessivamente a sei conclavi a partire dal 1550, partecipò come principe alla dieta imperiale di Augusta. Tra 1555 e 1557 fu governatore di Milano per Filippo II; rimase a margine del Concilio nella successiva ripresa; si stabilì a Roma durante il pontificato di Pio IV e contribuì alla repressione contro i Carafa. Ottenne varie legazioni di governo dello Stato pontificio da Pio IV e Pio V, fece parte della Congregazione di Germania dal 1566 con il nipote Ludovico a cui passò la sede episcopale; fu tra i consultori del processo inquisitoriale romano contro Bartolomé de Carranza, arcivescovo di Toledo e primate di Spagna. Divenne sospetto all'Inquisizione a causa dei suoi interventi al Concilio di Trento: Madruzzo infatti aveva guidato nel 1546 il partito conciliare che chiedeva di non proibire la lettura della Bibbia in volgare contro la fazione, capeggiata dallo spagnolo Pedro Pacheco, che ne chiedeva la proibizione per il supposto e temuto rapporto tra lettura della Bibbia da parte di *simplices* e *mulierculae* e diffusione delle eresie luterane. Si espresse a favore del dialogo con i protestanti sul tema della giustificazione. Alla morte di Paolo IV, Madruzzo divenne membro della Congregazione del Sant'Uffizio: espresse critiche alla politica censoria che si era espressa nel catalogo dei libri proibiti confezionato dall'Inquisizione nel 1558 e promulgato l'anno dopo dal papa. Il suo cattolicesimo di indirizzo erasmiano e la protezione esercitata su Pier Paolo Vergerio e Jacopo Aconcio, suo segretario, entrambi emigrati e passati alla Riforma, furono interpretati come sicuro indizio di propensione all'eterodossia. Egli infatti nell'agosto del 1546 fu denunciato dal Grechetto (Dionigi Zannettini) al cardinale di Santa Fiora Guido Ascanio Sforza come capo della fazione dei prelati (Reginald Pole, Giovanni Tommaso Sanfelice, Pietro Bertano, Jacopo Nacchianti, Vittore Soranzo) considerati vicini alle posizioni 'luterane' sulla giustificazione e per la legittimazione delle traduzioni bibliche. Gli ultimi anni di vita furono vissuti in sempre maggiore isolamento. Morì il 5 luglio 1578.

(M.T. FATTORI)

Vedi anche

Bibbia; Carranza, Bartolomé de; Concilio di Trento; Congregazione del Sant'Uffizio; Gregorio XIII, papa; Morone, Giovanni;

Pole, Reginald; Sanfelice, Giovanni Tommaso; Soranzo, Vittore; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

BECKER 2006, FIRPO-MARCATTO 1981-1995, FRAGNITO 1997, FRAGNITO 2005, JEDIN 1951-1975, PASTOR 1886-1933, VARESCHI 1993

Maestro del Sacro Palazzo - Titolo portato sino al 1968 dal dignitario della corte pontificia incaricato di svolgere le funzioni di teologo del papa. Dagli autori più antichi l'istituzione dell'ufficio veniva fatta risalire al pontificato di Onorio III (1216-1227): primo titolare ne sarebbe stato san Domenico. Gli studi più recenti hanno sfatato questa leggenda e hanno invece accertato che la carica fu creata in epoca posteriore. Le sue origini infatti vanno ricollegate al processo di evoluzione dello *Studium Romanae Curiae* fondato da Innocenzo IV tra la fine del 1244 e la prima metà del 1245. In quei mesi il papa decise di erigere una università (*studium*) nell'ambito della corte pontificia che allora si trovava a Lione. Vi si dovevano impartire corsi di Teologia, di Diritto canonico e di Diritto civile a beneficio degli ufficiali della Curia romana. Finanziata con i proventi della Camera Apostolica, l'istituzione era tenuta a seguire la corte pontificia in tutti i suoi spostamenti: si trattava, quindi, di una università itinerante. Per quanto riguarda l'insegnamento della Teologia, poco si sa circa i successivi docenti (*lectores*) titolari della materia. Soltanto sotto il pontificato di Bonifacio VIII (1295-1303) compare, per la prima volta, nei conti della Camera Apostolica, una voce riguardante lo stipendio corrisposto al lettore, maestro in Teologia (*lector, magister in Theologia*), senza ulteriori specificazioni. Con il trasferimento della corte papale ad Avignone, all'inizio del pontificato di Clemente V (1305-1315) lo *Studium* viene ampliato ed elevato a rango di vera e propria università (*Studium generale*), simile a quelle di Bologna o di Parigi. I docenti in Teologia cominciano allora a essere scelti in prevalenza nelle fila dell'Ordine domenicano. Nello stesso tempo al *magister in Theologia* vengono affidate nuove incombenze: in particolare, egli viene chiamato con frequenza a svolgere le funzioni di consigliere teologico del papa. E questa finirà con il diventare la principale attribuzione dei titolari della carica. L'importanza crescente della figura del docente di teologia nello *Studium generale* è attestata dalla circostanza che nel 1343, il cistercense Raimundus Durandus compare nella contabilità della Camera Apostolica con la denominazione di *magister Sacri Palatii*. Dalla seconda metà del XIV secolo i successori porteranno definitivamente tale titolo: a quest'epoca, la carica è ormai appannaggio esclusivo dei domenicani e lo è rimasta fino ai nostri giorni.

Con il trascorrere del tempo è soprattutto nel campo della dottrina e della difesa dell'ortodossia che l'attività del maestro del Sacro Palazzo, nella sua veste di teologo del pontefice, assume particolare rilevanza. Già Eugenio IV, con il breve *Dudum ex pluribus* del 30 ottobre 1436, affidava al titolare dell'ufficio l'incarico di approvare preventivamente l'argomento che i predicatori della Cappella Pontificia erano incaricati di sviluppare dinanzi al papa. Il 13 novembre 1456, con la bolla *Licet ubilibet*, Callisto III ampliò ulteriormente le sue attribuzioni in materia. Il maestro del Sacro Palazzo non doveva soltanto leggere, e, eventualmente, emendare i testi dei sermoni preventivamente sottoposti alla sua approvazione, ma spettava a lui designare, di volta in volta, l'ecclesiastico incaricato di pronunciare il sermone, assegnandogli lo specifico tema da trattare, fissare la durata dell'esposizione, nonché conservare copia del testo approvato al fine di verificare l'esatta corrispondenza tra l'omelia poi tenuta e l'originale in suo possesso. Infine, nel caso in cui il predicatore si discostasse dalla versione scritta, egli aveva la facoltà di interromperlo in pubblico, anche alla presenza del papa, per correggere eventuali proposizioni erronee sotto il profilo teologico. Sotto il pontificato di Pio II (1458-

1464) al maestro del Sacro Palazzo fu affidato lo specifico compito di vigilare sull'ortodossia dei membri della corte pontificia: egli doveva indagare per accertare se qualcuno si discostasse dalla purezza della fede cattolica e, verificandosi il caso, denunciarlo all'autorità ecclesiastica competente. Il titolare della carica diveniva così un ingranaggio del meccanismo inquisitoriale e questa sua funzione si andrà sviluppando durante l'età moderna, soprattutto dopo che, con la soppressione dello *Studium generale Romanae Curiae*, verranno meno le sue incombenze come docente e reggente della facoltà di Teologia. In effetti, dal momento che la Curia si era stabilita definitivamente a Roma, ove già esisteva una università (lo *Studium Urbis* fondato da Bonifacio VIII nel 1303), la necessità di impartire particolari corsi universitari ai membri della Curia veniva a cessare. La data precisa della soppressione non è nota, anche se la maggior parte degli studiosi considerano che dovette verificarsi sotto il pontificato di Leone X (1513-1521) o poco prima della sua ascesa al trono papale.

Visto che uno dei compiti principali del maestro del Sacro Palazzo consisteva nell'esercitare il controllo preventivo sui testi delle omelie pronunciate nelle cerimonie pontificie, ben si comprende come, dopo la scoperta della stampa, analoghe funzioni gli venissero affidate in relazione ai libri destinati ad essere pubblicati. Una nuova normativa, avente valore universale, fu promulgata da Leone X il 4 maggio 1515 al termine della X sessione del Concilio Lateranense V. Il decreto *Inter sollicitudinis* imponeva agli autori l'obbligo di sottoporre al controllo previo delle autorità ecclesiastiche le loro opere: i testi da pubblicare nell'Urbe dovevano essere esaminati dal vicario di Sua Santità e dal maestro del Sacro Palazzo; quelli destinati ad essere stampati fuori Roma, dall'ordinario diocesano e dall'inquisitore competente per territorio. Le incombenze in materia di censura preventiva si venivano così ad aggiungere alla censura *a posteriori* (esame ed eventuale condanna di opere già pubblicate) che, come teologo del papa, il titolare dell'ufficio poteva essere chiamato a svolgere. Basti ricordare il caso di Lutero, i cui primi scritti furono esaminati, nel 1518, dall'uditore generale della Camera Apostolica, il vescovo di Ascoli Girolamo Giannuzzi, con l'assistenza del maestro del Sacro Palazzo Silvestro Mazzolini.

La necessità di esercitare un sistematico controllo delle opere a stampa già in circolazione fu avvertita fuori d'Italia prima che a Roma. Già nel 1546 la Sorbonne di Parigi e, due anni più tardi, l'Università di Lovanio avevano elaborato propri elenchi (Indici) di libri proibiti. Il papato si mosse soltanto di lì a poco, a seguito di quella vasta ristrutturazione del sistema inquisitoriale avviata con la creazione della Congregazione romana dell'Inquisizione, il 21 luglio 1542, e la conseguente riorganizzazione dei tribunali periferici. Sin dai primi anni il maestro del Sacro Palazzo entrò a far parte del novero dei consultori della neoeretta Congregazione, per divenirne poi, non sappiamo esattamente a partire da quando, membro *ex officio*. Soltanto il 25 giugno 1549 i cardinali membri della Congregazione decisero di affidare la compilazione di un primo elenco a due consultori, il procuratore dell'Ordine dei predicatori, Stefano Usodimare, e il maestro del Sacro Palazzo, Egidio Foscarari. I due domenicani erano incaricati di esaminare gli Indici della Sorbonne e di Lovanio, di integrarli con eventuali aggiunte e di sottoporre il frutto del loro lavoro alla Congregazione. Di fatto, il primo Indice ufficiale romano era destinato a uscire solo un decennio più tardi e alla sua elaborazione non sembra abbia partecipato il maestro del Sacro Palazzo.

Nella sua veste di consultore della Congregazione, il titolare dell'ufficio non si occupava però solo di censura. Egli poteva essere anche direttamente coinvolto nell'attività processuale. Così sempre nel 1549 Foscarari condusse personalmente gli interrogatori del minore conventuale Paduano Grassi, accusato di avere sostenuto proposizioni ereticali nel corso di una predica. Anche il suo successore, Girolamo Muzzarelli esaminò, nel 1552, insieme al generale dell'Ordine, Francesco Romeo da Castiglione, il confratello

Bernardo de Bartoli nell'ambito del primo processo inquisitoriale aperto contro il cardinale Giovanni Morone. Uomo di fiducia di Giulio III, Muzzarelli svolse delicate incombenze nel campo della repressione antieretica. Tra il 1551 e il 1552 fu inviato in missione a Bologna, Ferrara, Firenze e Venezia allo scopo di ottenere la collaborazione delle autorità secolari in una vasta operazione di lotta contro l'eresia da intraprendere nell'Italia settentrionale. Al suo ritorno, il papa gli affidò il non facile compito di moderare il rigore inquisitoriale con il quale il cardinale Giampietro Carafa, responsabile della Congregazione dell'Inquisizione, tentava di mettere sotto processo figure prestigiose quali quelle di Morone e del cardinale Reginald Pole.

Ma le incombenze nel campo della censura sembravano le più consentanee al ruolo del maestro del Sacro Palazzo. A partire dal 1566, dopo la pubblicazione dell'Indice tridentino, il titolare dell'ufficio venne preposto al controllo dell'importazione e della vendita dei libri, come si desume da una notificazione di Tomás Manrique del 19 gennaio di quell'anno. Il 19 dicembre 1570, quindi, con il *motu proprio Licet alias*, Pio V affidava al maestro del Sacro Palazzo il compito di emendare quei libri la cui circolazione era consentita dopo la eliminazione degli errori in essi contenuti, eccezione fatta, però, per i libri che trattassero *ex professo* di religione o i cui autori fossero eretici. La competenza in materia di censura attribuita al *magister* restò immutata anche dopo che, nel 1571, Pio V ebbe creato un'apposita commissione centrale per la riforma e l'aggiornamento dell'Indice tridentino, commissione poi eretta come Congregazione permanente da Gregorio XIII nel 1572. Anche di questo dicastero il maestro del Sacro Palazzo divenne membro *ex officio*, pur conservando le facoltà attribuitegli nel 1566: lo attestano gli autonomi editti proibitivi emanati dai successivi titolari dell'ufficio tra il 1574 e il 1583. La giurisdizione concorrente del maestro del Sacro Palazzo e della Congregazione doveva creare momenti di tensione: la controversia fu verosimilmente risolta a favore di quest'ultima, sicché, tra il 1583 e il 1603 non furono promulgati decreti censori a firma del primo. La bolla di promulgazione dell'Indice di Clemente VIII del 1596 nel frattempo confermò le competenze del *magister* in materia di espurgazione dei libri. Di conseguenza, il titolare dell'ufficio, Giovanni Maria Guanzelli da Brisighella mentre da un lato tornava a emanare, d'intesa con le Congregazioni dell'Inquisizione e dell'Indice, nuovi editti proibitivi (particolarmente rilevante quello del 7 agosto 1603 contenente la condanna delle opere di Giordano Bruno e Tommaso Campanella), dall'altro dava alle stampe il primo – e unico – volume dell'Indice espurgatorio intitolato *Tomus primus indicis librorum expurgandorum*. Le critiche avanzate dalla Congregazione del Sant'Uffizio e da quella dell'Indice bloccarono la diffusione dell'opera e finirono con l'ottenere, nel 1614, il suo definitivo ritiro.

Conosciamo male l'attività del maestro del Sacro Palazzo per l'epoca successiva, anche perché l'archivio storico dell'ufficio sembra sia andato perduto. Alcuni dati possono comunque essere messi in evidenza. Si rileva, innanzi tutto, una sua maggiore presenza nell'ambito degli organismi curiali: a partire dalla metà del XVII secolo, ma forse anche prima, è membro *ex officio* della Congregazione delle Indulgenze, della Congregazione dei Riti e fa parte della commissione esaminatrice dei candidati all'episcopato presso la Congregazione dell'Esame dei Vescovi. Al di fuori della Curia, interviene nelle commissioni riunite sotto la presidenza del cardinale vicario per le nomine dei parroci di Roma. Vengono ampliati anche i suoi poteri nel campo della censura previa attribuitigli dal Concilio Lateranense V. L'11 giugno 1620, Paolo V stabiliva che la facoltà di concedere l'approvazione delle opere destinate alla stampa era estesa all'intera Provincia romana. Un successivo decreto di Urbano VIII del 18 settembre 1625 sottoponeva all'obbligo di richiedere l'*imprimatur* anche quegli autori che, pur risiedendo a Roma, intendessero pubblicare opere fuori dallo Stato pontificio. Analogamente, furono rafforzati i suoi poteri di controllo sulla circolazione dei libri. Un editto del maestro

del Sacro Palazzo Giacinto Petronio, emanato il 5 gennaio 1616, vietava l'importazione, l'esportazione, l'acquisto, la vendita o la donazione di libri proibiti ovvero sospesi in attesa di espurgazione senza espressa licenza del titolare della carica. Il divieto, peraltro, non riguardava soltanto i libri, ma veniva esteso alla circolazione di stampe, incisioni e medaglie, nonché di spartiti per quanto riguardava i testi messi in musica. La ripetuta pubblicazione di editti analoghi nel corso del Seicento e del Settecento se, per un verso, dimostra come la vigilanza sulla diffusione di opere a stampa e di manufatti rimanesse una incombenza caratteristica dell'ufficio, per l'altro fa sorgere dubbi circa l'efficacia dei divieti in essi contenuti.

Dopo il 1610, gli editti proibitivi di libri risultano, per contro, estremamente rari. A titolo di esempio si possono citare le condanne, nel 1652, del *Panegyricus Collegii Germanici et Ungarici* del gesuita Girolamo Cattaneo o, nel 1781, della *Memoria cattolica da presentarsi a Sua Santità*, pubblicata l'anno precedente da Carlo Borgo e attribuita ad Andrés Febrés. Evidentemente l'azione del maestro del Sacro Palazzo in materia di censura *a posteriori* veniva ormai svolta nell'ambito istituzionale della Congregazione dell'Indice. Ciò non significa, tuttavia, che il titolare dell'ufficio non potesse svolgere, per mandato del pontefice o della stessa Congregazione, incarichi particolari. Così, nel 1631, il maestro del Sacro Palazzo Nicolò Riccardi trasmetteva all'inquisitore di Firenze le istruzioni ricevute da Urbano VIII e contenenti le condizioni in base alle quali poteva essere concesso l'*imprimatur* del trattato *De fluxu et refluxu maris* di Galileo Galilei. In diverso contesto, il 12 agosto 1848, fra' Domenico Buttaoni scriveva ad Antonio Rosmini per notificargli la proibizione, decretata dalla Congregazione dell'Indice, delle *Cinque piaghe della santa Chiesa* e de *La costituzione secondo la giustizia sociale*. Contestualmente, gli chiedeva un esplicito atto di sottomissione, affinché nel decreto proibitivo si potesse aggiungere la menzione «auctor laudabiliter se subiecit», atto che Rosmini non esitò a sottoscrivere nei termini più espliciti tre giorni più tardi. Nel 1890, Leone XIII incaricava il *magister* Raffaele Pierotti di sovrintendere alla revisione «per certe inesattezze ed ambiguità» della versione italiana, curata dal vescovo di Cremona Geremia Bonomelli, delle *Esposizioni del dogma cattolico* di G. Montsabrè. La collaborazione tra curatore e maestro del Sacro Palazzo consentì la pubblicazione di una seconda versione emendata del testo nel 1891.

La soppressione della Congregazione dell'Indice, avvenuta nel 1917 per volontà di Benedetto XV, il trasferimento delle competenze alla Congregazione del Sant'Uffizio, a sua volta riformata nel 1965, con il conseguente mutamento della denominazione in Congregazione per la Dottrina della Fede erano tutti cambiamenti destinati ad incidere sui compiti del maestro del Sacro Palazzo. Nel quadro dell'abolizione della corte pontificia, decisa con il *motu proprio Pontificalis domus* del 26 giugno 1968, Paolo VI modificò il titolo originario della carica in quello di teologo della Casa Pontificia per meglio evidenziare il ruolo ormai affidato al titolare dell'ufficio.

(A. BORRAMEO)

Vedi anche

Bonifacio VIII, papa; Bonomelli, Geremia; Bruno, Giordano; Campanella, Tommaso; Censura libraria; Clemente V, papa; Congregazione dell'Indice; Domenico, santo; Foscarari, Egidio; Galilei, Galileo; Guanzelli, Giovanni Maria; *Imprimatur*; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti, Roma; Mazzolini, Silvestro; Medaglie; Morone, Giovanni; Muzzarelli, Girolamo; Paolo IV, papa; Pio V, papa; Pole, Reginald; Roma; Rosmini, Antonio

Bibliografia

BORRAMEO 2003(b), CREYTENS 1942, FIRPO-MARCATTO 1981-1995, FONTANA 1663, FRAGNITO 1997(a), INQUISIZIONE E INDICE 1998, MALUSA 1998, PAGANO-LUCIANI 1984, RICCI 2008

Maffei, Scipione v. «Giornale de' Letterati d'Italia»; Tartarotti, Girolamo; Vallisneri, Antonio

Magia naturale - La nozione di magia naturale designa una disciplina pratica (*ars*) che traduce in azione la conoscenza degli enti naturali e delle loro proprietà: mediante l'accostamento dei principi attivi presenti in natura a un sostrato materiale passivo (*applicatio activorum passivis*), la magia naturale produce effetti che sono sì iscritti nelle potenzialità della natura, ma che la natura, lasciata a sé stessa, o non riuscirebbe a produrre o non produrrebbe con la stessa rapidità o con la stessa potenza. La definizione, apparentemente lineare e comunemente accolta, lascia tuttavia irrisolta la questione di un'esatta determinazione degli strumenti e dei limiti di questa arte: quali sono gli enti naturali classificabili come principi dotati di attività e fino a che punto l'arte è in grado di trasformare la realtà materiale? Nelle risposte che vennero elaborate nel corso di un dibattito plurisecolare (dal XIII al XVI secolo) si contrapposero sistemi filosofici concorrenti, che concepivano in modo diverso i meccanismi della causalità naturale e la funzione della scienza umana. Ma il problema, eminentemente teorico, implicava conseguenze di ordine morale e religioso, che condizionarono fortemente il dibattito. La prima elaborazione della nozione risale ai teologi duecenteschi, che si confrontavano con la letteratura magica di provenienza araba penetrata in Occidente a partire dal X secolo e ormai quasi interamente acquisita nella cultura latina nei primi decenni del XIII. Questi testi, attribuiti ad Apollonio di Tiana, Salomone, Aristotele e soprattutto al mitico Ermete Trismegisto, illustravano una magia dotta, che aveva il suo fondamento istituzionale nell'astrologia e operava appunto sfruttando gli influssi di ciascuna stella su particolari enti del mondo sublunare o su particolari aspetti della vita dell'uomo (le cosiddette 'serie' astrologiche). Il progetto di accreditare la magia come applicazione pratica dell'astrologia e di rivendicarne con ciò la dignità e legittimità scientifica si scontrava però con una seria difficoltà. I testi magici pretendevano di esporre i meccanismi di una 'normale' tecnica di intervento sui rapporti di causalità; ma si rifacevano a un complesso di procedure affatto simili agli apparati rituali del cristianesimo: i suoi strumenti operativi erano infatti i talismani (*imagines astrologicae*), che recavano incisi la rappresentazione figurativa della stella, simboli (*characteres et sigilla*), nomi e, in molti casi, prevedevano l'uso di preghiere, incensi e canti. La presenza di questi elementi è giustificata dal presupposto neoplatonico dell'animazione del cosmo, organismo vivente e unitario, comunicante in tutte le sue parti grazie alla mutua simpatia: la preparazione della materia mediante l'accumulazione di elementi naturalmente simpatetici con la stella stimola e attrae il suo influsso sul talismano, che sprigiona poi l'energia accumulata nei modi e per gli scopi decisi dall'uomo. Ma la pretesa 'naturalità' delle pratiche non poteva essere accettata senza coinvolgere le cerimonie cristiane, che erano a esse del tutto simili, pur richiamandosi però a un fondamento sovranaturale. Nell'opera di Guillaume d'Auvregne, vescovo di Parigi, la condanna della magia astrologica di origine araba si inquadra in una più vasta operazione di politica culturale intesa a salvaguardare le prerogative della Chiesa come esclusiva erogatrice del miracoloso e guida morale di una umanità gnoseologicamente e moralmente indebolita dal peccato originale. Nel *De fide et legibus* (1228-1230) e nel *De universo* (1230-1232) Guillaume propose una distinzione lessicale e concettuale tra forme di magia che segnò la nascita della nozione di magia naturale. La magia naturale utilizza le virtù occulte degli enti sublunari, elargite dalla Provvidenza a ciascuna specie o a singoli individui: di queste proprietà, che agiscono soltanto sulle qualità elementari (come le proprietà antipiretiche della peonia appesa al collo del malato), il cristiano può servirsi, ma solo per scopi eticamente approvabili e in misura limitata, senza sconfinare nello studio fine a se stesso (l'agostiniana *curiositas*). Tutte le pratiche che contemplano invece una

procedura di tipo liturgico devono essere considerate come magia necromantica, ossia una attività 'persuasiva', rivolta a essenze spirituali intelligenti collegate ai pianeti, che rappresenta una vera e propria forma di 'religione' alternativa alla vera fede – e dunque *superstitio*, un culto idolatrico ispirato dal demonio e reso efficace dal suo intervento. La teorizzazione di Guillaume, preoccupato anche di limitare la validità dell'astrologia negando ogni interferenza sulla volontà umana, impose una rigida linea di lettura che agì sullo sfondo delle posizioni elaborate nel trentennio successivo dagli intellettuali interessati a un'integrazione dell'astrologia e della magia nel *curriculum* scientifico. Pur muovendosi all'interno della ormai canonica distinzione naturale/necromantica, Alberto Magno (soprattutto nel *De mineralibus*, 1250-1252/1255-1262?), Roger Bacon e l'anonimo autore dello *Speculum astronomiae* (ca. 1255/1260; l'attribuzione ad Alberto Magno è ancora discussa) tentarono di allargare la nozione di magia naturale fino a comprendere le pratiche operative basate sull'osservazione della configurazione astrologica e sull'utilizzazione degli influssi stellari, considerati come agenti naturali messi in movimento dalla mediazione dell'operatore. Secondo questi autori, le tecniche di scultura delle immagini astrologiche determinano l'immissione dell'influsso astrale sulla pietra, una modificazione della sua forma specifica e quindi l'acquisizione di una particolare virtù occulta. Ma nella *Summa contra Gentiles* (1269-1273), nella *Summa theologiae* (iniziata nel 1269 e incompiuta) e soprattutto nel *De occultis operibus naturae et artis*, Tommaso d'Aquino ribadisce su base aristotelica l'espunzione della magia astrologica dal sistema della causalità naturale: la magia è naturale (e quindi legittima) soltanto quando utilizza le proprietà occulte degli enti sublunari. Le immagini artificiali non acquisiscono nessuna particolare virtù dalla lavorazione umana oltre a quella naturale impressa dai corpi celesti, perché l'iscrizione di caratteri, immagini o parole non modifica la forma sostanziale della materia e quindi neppure la sua operazione essenziale; se una proprietà prima assente si manifesta dopo l'incisione, ciò significa che l'azione magica ha richiamato l'intervento di un demone, che ha indotto un processo di alterazione nella materia applicando principi attivi naturali. La distinzione tra immagini 'astrologiche' e 'necromantiche', accuratamente tracciata dallo *Speculum*, si riduce per Tommaso a una semplice distinzione tra modi di invocazione dei demoni: mentre nelle immagini necromantiche le preghiere e la pronuncia di nomi rappresentano un patto espresso, nelle immagini astrologiche il patto resta tacito, ma è sottinteso dall'uso di caratteri e figure. La successiva politica di controllo e repressione da parte delle autorità religiose si attestò appunto su questa nozione minima di magia naturale, perseguendo capillarmente qualunque sconfinamento dall'ambito ristretto di un'applicazione delle virtù occulte.

Nel tardo Quattrocento l'irruzione della bibliografia neoplatonica ed ermetica smuove alle radici la visione dell'origine della vita e dei modi della sua trasmissione e fornisce una giustificazione 'teologica' all'operare dell'uomo nel mondo. Si assiste così a un ripensamento della magia naturale, che poggia su un apparato concettuale ormai lontano da quello dei precedenti medioevali e dell'ortodossia contemporanea e su una spiegazione della causalità profondamente mutata, che accredita nell'ambito 'naturale' alcuni strumenti operativi (talismani, parole magiche, incensi) che la teologia aveva classificato come elementi tipici della necromanzia. Il più importante sostenitore di questa visione rinnovata è certamente Marsilio Ficino: il III libro del *De vita* (*De vita coelitus comparanda*, 1489) può essere considerato a tutti gli effetti il testo fondativo della concezione magica rinascimentale, al quale fecero riferimento costante tutti i filosofi interessati al problema della legittimazione 'scientifica' dell'operare umano. Nella magia ficiniana convergono in modo esemplare le difficoltà di una battaglia culturale che oltrepassa i limiti della discussione sulla pratica magica, radicandosi piuttosto nel contesto di una più generale *renovatio* intellettuale e spirituale, che attribuisce al sapere (e dunque alla

magia, che ne è applicazione pratica) il compito cosmico e religioso della 'cura del mondo'. In questa prospettiva, la magia costituisce ben più che una diligente applicazione di conoscenze fisiche: diventa un vicariato e una via di accesso al pieno compimento della divinità dell'uomo. Il recupero dell'identità di 'immagine di Dio' (la «*deificatio hominis*») è la premessa che fonda la scienza e restaura nella sua compiutezza l'efficacia pratica della teoria, trasformando il sapere umano in capacità taumaturgica – quella stessa di cui godeva Adamo prima del peccato originale. Questa connotazione religiosa rappresenta il contributo specifico dell'ermetismo alla delineazione rinascimentale della magia: la dignità dell'uomo, grande miracolo, deriva dal rapporto privilegiato che egli intrattiene con Dio; ma la sua destinazione non è solo spirituale, bensì anche immanente e pratica: il progetto divino ha assegnato all'uomo una specialissima collocazione ontologica, al confine tra sensibile e intellettuale, proprio perché egli, coltivatore del mondo, sapiente e sacerdote, possa agire sul mondo.

Tuttavia, per garantirsi l'ascolto, la magia 'rinnovata' non può manifestare interamente la propria novità: deve necessariamente fare i conti con le strettoie delle definizioni teologiche, tentando un percorso culturale che è una vera e propria rivoluzione, ma che apparentemente si muove sul piano delle piccole concessioni. La discrasia tra intenti dichiarati (la depurazione dell'attività magica dagli elementi superstiziosi e popolari) e obiettivi di fatto perseguiti è stata ricondotta a una ambiguità di fondo caratteristica di tutta la magia rinascimentale, che vorrebbe essere mera «applicazione delle conoscenze mediche, farmaceutiche, botaniche ecc. a fini prodigiosi», ma che di fatto ostinatamente valica i limiti dell'«uso esclusivo di forze naturali segrete e perciò considerate meravigliose dal volgo» (ZAMBELLI 1996). Si tratta, in realtà, dell'esigenza di esprimere nel lessico tradizionale del tempo e in termini culturalmente riconoscibili (magia naturale/demonica) una nuova visione dei rapporti tra arte e natura. L'arte (l'operazione magica) non si limita a imitare la natura; piuttosto si integra nell'armonia universale che lega l'una all'altra le parti del cosmo, grande animale percorso in tutte le sue membra dal fluire di un unico principio vitale e saldato insieme dall'unico vincolo della mutua simpatia. I piani dell'essere sono intimamente connessi da convenienza, concordia, somiglianza, perché opera di un unico artefice e parti di una medesima 'macchina'. L'uomo, che prende coscienza della comunicazione tra i cieli e la terra, ne dispone istituendo esche magiche, allettamenti e richiami: medicine, anelli, talismani, canzoni – strutture artificiali, che accumulano gli elementi naturalmente collegati con una certa stella (piante, animali, metalli, ma anche colori e suoni) e risvegliano così la spontanea trasmissione dell'energia celeste. In questo modo l'oggetto concentra in sé, come un serbatoio, l'influsso celeste per sprigionarlo poi nei modi e per gli scopi decisi dall'uomo. La 'vera' magia riproduce mediante somiglianza l'accordo naturale tra le cose: è dunque capacità di ripercorrere a ritroso il canale di diffusione della vita attraverso le ragioni seminali fino alle idee e ricostituire nella sua perfezione formale originaria una specie materiale decaduta. Il problema di Marsilio Ficino risiede però nel tentativo di accordare la causalità del neoplatonismo e il suo concetto di natura (pluralizzazione cosmica dell'unità creatrice che comprende perciò anche i «*numina mundana*», i dèmoni cosmici) con la prospettiva aristotelico-tomista delle forme sostanziali. Esporre la materia 'opportunamente preparata' ai raggi stellari consente di captare l'influsso stellare, vettore di una forma, e spiega la 'rigenerazione' di quella porzione di materia che, quasi vivificata e restaurata, riacquista la possibilità di esplicare al massimo grado le sue virtù. Più complesso è il caso di tutte le operazioni magiche che sembrano assicurare alla materia l'acquisizione di una virtù prima assente. Ficino fa ricorso all'ipotesi che la lavorazione artificiale porti alla luce una virtù già presente nella materia allo stato latente; ma, volendo mantenere fermo il principio della molteplicità di forme sostanziali, è costretto ad arretrare, accettando la limitazione delle potenzialità realmente

attuabili per ciascuna classe di enti. Questo nodo teorico, che il *De vita coelitus comparanda* lascia irrisolto, troverà una risposta solo nel monismo di Giordano Bruno, ove l'idea della latenza si dispiega in tutta la sua ricchezza: la forma è unica e informa nella stessa misura tutta la realtà, fino alle sue parti più vili, senza subire un'individuazione in rapporto al corpo in cui si manifesta, ma soltanto distinguendosi accidentalmente in rapporto alle operazioni che li può produrre; allora l'intervento sulle disposizioni della materia corporea, modificando la modalità accidentale assunta dall'unica forma universale in quel corpo, consente la manifestazione di una nuova operazione. Infinite possibilità sono racchiuse, come sospese e in attesa, nel seno della natura; operando sulle particelle minime di materia è possibile portare alla luce nuove virtù – generare, insomma, 'quasi un nuovo mondo'.

(V. PERRONE COMPAGNI)

Vedi anche

Aristotelismo; Astrologia; Bruno, Giordano; Magnetismo animale; Platonismo; Scienze della natura

Bibliografia

MEROI-SCAPPARONE 2007, THORNDIKE 1923-1958, TOUSSAINT 2000, WALKER 1958, WEILL-PAROT 2002, ZAMBELLI 1996

Magnetismo animale - Nel corso dell'Ottocento l'esame degli scritti e delle pratiche relativi al magnetismo animale e alle questioni connesse dell'ipnosi e dello spiritismo produsse all'interno del Sant'Uffizio romano una discussione assai complessa, testimoniata da una documentazione centrale particolarmente vasta (ACDF, S. O., St. St., E 7-a, -b, -c; Q 6-a, -b, -c). Al suo interno, in un contesto culturale e politico profondamente diverso, si ripresentano fra l'altro alcuni temi della controversia demonologica dei secoli precedenti, come la distinzione fra fenomeni naturali e sovrannaturali, la realtà dell'azione del diavolo, gli effetti indotti dalla fantasia, dall'immaginazione e dalla suggestione. La dottrina del magnetismo animale, detta anche mesmerismo dal nome dell'ideatore, il medico Franz Anton Mesmer (1734-1815), nella sua formulazione originaria postulava l'esistenza di un fluido magnetico sottilissimo che avrebbe permeato tutto l'universo ponendone in relazione le parti. Tale teoria, che combinava elementi della tradizione magica e alchemica (in particolare paracelsiana e helmontiana) e della scienza contemporanea (quello mesmeriano non era troppo dissimile da tanti altri fluidi 'imponderabili' chiamati in causa per spiegare diversi fenomeni fisici), si traduceva in un'eziopatogenesi e in una terapia drasticamente alternative rispetto a quelle della medicina ufficiale. Tutte le malattie fisiche e, in primo luogo, mentali erano infatti ricondotte a un'alterazione nella circolazione del fluido all'interno del corpo del malato, che poteva essere ripristinata mediante determinate operazioni da parte del magnetizzatore.

A Vienna e soprattutto a Parigi, dove si trasferisce nel 1778 dando vita a trattamenti pubblici, Mesmer riscuote grande fortuna e suscita aspre polemiche, culminate nel 1784 con la condanna da parte di due commissioni, una composta di medici e l'altra di scienziati (fra cui Antoine-Laurent Lavoisier e Benjamin Franklin), istituite dal re Luigi XVI. In particolare il rapporto conclusivo della seconda – più volte citato anche nei voti del Sant'Uffizio – si incentra sull'impossibilità di dimostrare l'esistenza del fluido magnetico e di riprodurlo in un contesto sperimentale gli effetti, che vengono pertanto attribuiti a fenomeni di immaginazione o di suggestione, mentre un documento segreto denuncia i pericoli del mesmerismo per la morale. Contemporaneamente il magnetismo suscita le prime censure delle autorità ecclesiastiche parigine e desta l'attenzione delle autorità romane attraverso le vicende giudiziarie di Cagliostro e il singolare sincretismo di mistica cristiana e mesmerismo che vale alla profetessa francese Suzette Labrousse

la reclusione in Castel Sant'Angelo. Gli atti del processo Cagliostro non si soffermano sulla questione dei rapporti indiretti fra questi e Mesmer, ma i 'magnetisti' figurano nell'elenco delle sette anticristiane che avrebbero inondato l'Europa con cui l'avvocato fiscale Giovanni Barberi apre il suo *Compendio della vita, e delle gesta di Giuseppe Balsamo denominato il conte Cagliostro* (1791). La denuncia del complotto illuministico-massonico contro i sovrani e la religione che, secondo un'interpretazione assai diffusa nella pubblicistica cattolica, sarebbe stato alle origini della Rivoluzione francese, grava anche sul movimento mesmerista, i cui legami con la massoneria risultano in effetti assai stretti, sia riguardo al contesto sociale (Mesmer stesso era massone, come molti dei suoi adepti, e la Società dell'Armonia, in cui questi ultimi si raccolgono, era in parte modellata sull'esempio delle logge massoniche) che sul piano dei principi ispiratori; peraltro, come ha osservato Darnton, fra le varie correnti presenti all'interno di esso non mancò chi ne declinò le istanze di rinnovamento e gli aspetti antiautoritari in direzione di una radicale palingenesi sociale, contribuendo a determinare il clima prerivoluzionario. Anche in seguito la polemica antimassonica influirà nel determinare l'ostilità della Chiesa verso il magnetismo animale. Questa, tuttavia, ha radici più ampie che rimandano agli esordi stessi dell'attività di Mesmer, segnati dalla disputa con il noto esorcista Johann Joseph Gassner. Era in gioco fin dall'inizio, al di là del giudizio sull'incerto statuto scientifico delle dottrine di Mesmer e sugli aspetti discutibili delle sue pratiche, la pretesa di conoscere – e curare – in termini naturali fenomeni legati alle dimensioni irrazionali e inconse dell'uomo che la Chiesa attribuiva alla sfera sovrannaturale e giudicava quindi di propria competenza.

Tuttavia la Congregazione del Sant'Uffizio iniziò a occuparsi sistematicamente del magnetismo animale solo alla fine degli anni Trenta dell'Ottocento, quando ormai aveva subito importanti modificazioni a partire dalle scoperte del marchese di Amand-Marc-Jacques de Puységur e di James Braid sull'ipnosi e sul cosiddetto sonnambulismo artificiale. Il ruolo dell'agente materiale rappresentato dal fluido era passato in secondo piano rispetto alla volontà del magnetizzatore-ipnotista, in grado di indurre anche a distanza lo stato di *trance* subentrato alle crisi convulsive che rappresentavano il culmine catartico dei trattamenti di Mesmer e dei suoi primi discepoli. Le applicazioni dell'ipnosi nel campo dell'anestesia, riconosciute questa volta anche dalla medicina ufficiale, contribuiscono allo sviluppo del versante medico del magnetismo, ma al contempo i fenomeni paranormali attribuiti alle sonnambule (catalessia, estasi, chiaroveggenza) danno vita a un filone spettacolare, oggetto di pubbliche esibizioni nei teatri.

A suscitare l'intervento del Sant'Uffizio sono le istanze inviate da varie parti d'Italia (soprattutto dal Regno di Sardegna e dallo Stato pontificio), dall'Europa cattolica (in particolare dalla Francia) e dal Canada francofono ad opera di vescovi e confessori, ma anche di autorità civili nonché di semplici fedeli: medici che chiedono assicurazioni sulla liceità delle pratiche magnetiche avendone sperimentato l'utilità, o scrittori che sottopongono al vaglio della Congregazione le proprie teorie sulla compatibilità fra magnetismo animale e religione cattolica. Il timore che si avverte, sia in tali istanze che nella discussione interna al Sacro Tribunale, è che i fenomeni del magnetismo possano avere cause sovrannaturali, essere usati contro la religione, sortire effetti negativi sulla salute fisica e morale privata e pubblica. Nelle risposte del Sant'Uffizio si alternano una forte prudenza nell'affrontare in termini generali un tema in cui il progresso delle conoscenze scientifiche rischiava di contraddire le risoluzioni della Chiesa (non mancano nei voti i richiami espliciti alla vicenda di Galilei), e un atteggiamento più severo nei confronti dei casi particolari. Coloro che sottopongono questi ultimi si vedono rispondere con il rescritto *Usus magnetismi prout exponitur non licere*, adottato una prima volta il 21 aprile 1841 per un'istanza della corte sabauda. Per quanto riguarda invece il nodo più generale, i decreti che, a partire dal 23 giugno 1840, si

susseguono con piccoli aggiustamenti fino a giungere alla formula definitiva del 1847 («Remoto omni errore, sortilegio, explicita aut implicita daemonis invocatione, usus magnetismi, nempe merus actus adhibendi media fisica aliunde licita, non est moraliter vetitus, dummodo non tendat ad finem illicitum aut quomodolibet pravum. Applicatio autem principiorum et mediorum pure physicorum ad res, et effectus vere supernaturales, ut physice explicentur, non est nisi deceptio omnino illicita et haereticalis») [«Rimosso ogni errore, sortilegio, implicita o esplicita invocazione del demonio, l'uso del magnetismo, cioè il solo atto di servirsi di mezzi fisici altrimenti leciti, non è moralmente vietato, purché non miri a un fine immorale, o comunque malvagio. L'applicazione poi di principi e mezzi puramente fisici a cose ed effetti veramente soprannaturali, per spiegarli fisicamente, non è che un inganno del tutto illecito ed ereticale» – cit. in FONCK 1927: 360] insistono sulla distinzione (che corrisponde in buona misura a quella fra le applicazioni mediche del magnetismo e i prodigi attribuiti alle sonnambule) fra la dottrina e la pratica del magnetismo come fenomeno naturale e la pretesa di produrre o spiegare attraverso di esso fenomeni soprannaturali, condannata in quanto contraria agli insegnamenti delle Scritture e della tradizione. Nodo del contendere erano innanzitutto i miracoli, inclusi quelli di Cristo, ricondotti da alcuni autori agli effetti del magnetismo.

Viceversa il Sant'Uffizio, in questa fase, non si pronuncia sul problema, pure assai dibattuto anche al suo interno, dell'eventuale presenza reale del demonio nei fenomeni magnetici. Ancora nel 1851 tale presenza è sostanzialmente esclusa nel diffusissimo trattato di teologia morale di Thomas Gossuet, che in precedenza aveva chiesto lumi in proposito alla Penitenzieria. Contemporaneamente un lungo articolo fortemente polemico apparso sulla «Civiltà Cattolica» è il segno di una svolta che si inserisce nel contesto del progressivo irrigidimento delle posizioni della Santa Sede che caratterizza il pontificato di Pio IX, ma è dovuta in primo luogo agli ulteriori sviluppi del magnetismo e soprattutto della sua filiazione diretta costituita dallo spiritismo. Infatti a partire dal 1847, quando due adolescenti americane, le sorelle Fox, avevano affermato di comunicare con gli spiriti che infestavano la loro abitazione, la credenza nella possibilità di stabilire un contatto con le anime dei defunti attraverso una serie di fenomeni (colpi, scrittura automatica, tavole ruotanti, *trance* medianica), alcuni dei quali assai simili a quelli riscontrati nell'ipnotismo, ebbe una diffusione rapidissima negli Stati Uniti e in Europa, trovando una precoce sistemazione 'teorica' negli scritti pubblicati da Louis-Hyppolite Rivail sotto lo pseudonimo di Allan Kardec. Lo spiritismo si presentava con i caratteri di una vera e propria religione, alternativa alla cristiana, mentre i fenomeni ad esso legati ricadevano appieno nella condanna della negromanzia risalente ai Padri della Chiesa e ai primi Concili, e davano luogo ancor più di quelli del magnetismo a sospettare un intervento demoniaco.

La fine degli anni Quaranta e gli inizi del decennio seguente vedono le prime condanne all'Indice nei confronti degli scritti sul magnetismo. Fra le prime opere condannate, nel 1851, figurano la rivista «Le magnetiseur spiritualiste» e i testi del suo ideatore, Alphonse Cahagnet (ACDF, *Index, Diarii*, XIX, 1807-1865): nella divaricazione determinatasi «fra i seguaci dell'ipotesi fluidista e materialista e i sostenitori dell'ipotesi spiritualista e angelica» (FIUME 2003a: 22), a essere colpiti sono soprattutto i secondi, spesso guidati dall'intento di dimostrare attraverso i prodigi del magnetismo le verità del cristianesimo, ma pericolosamente contigui alle posizioni degli spiritisti, anch'esse già oggetto di censura (ACDF, S. O., CL 1851-56, fasc. 20). Avversario dello spiritismo fu invece il medico Francesco Guidi. La censura del suo *Trattato teorico-pratico di magnetismo animale* (ACDF, *Index, Protocolli*, 1854-1857, ff. 519r-544v) precede di poche settimane la più articolata fra le prese di posizione della Santa Sede in materia, contenuta in una circolare del 21 maggio 1856 diretta a vescovi e inquisitori dello Stato pontificio e nell'enciclica *Ad magnetismi abusum*

compescendos del 4 agosto seguente, entrambe elaborate e redatte all'interno del Sant'Uffizio. Sullo sfondo permane la distinzione fra un uso onesto del magnetismo e il nuovo genere di 'superstizioni' («novum quoddam superstitionis genus») in rapido progresso. Queste ultime, e anzitutto le pratiche paranormali connesse al sonnambulismo, sono condannate da un lato in vista dei rischi per la morale connessi agli atteggiamenti scomposti delle sonnambule e alla loro totale dipendenza dai rispettivi magnetizzatori, dall'altro per la loro pretesa di impartire insegnamenti in materia religiosa e di esercitare facoltà sovranaturali. Esplicito, in particolare, è il riferimento all'evocazione dei morti: l'enciclica del 1856 chiude la serie dei decreti nei confronti del magnetismo animale, ma sarà anche ampiamente usata negli anni successivi contro lo spiritismo, i cui testi continuano ad essere posti all'Indice (nel 1864 è la volta di Allan Kardec e della «Revue spirite»).

Nel 1890 la condanna del volume di Teofilo Coreni (pseudonimo di Enrico Dalmazzo) *Lo spiritismo in senso cristiano* segna l'inizio di un nuovo sforzo da parte dell'Inquisizione per giungere a un provvedimento più incisivo dei precedenti che trattasse complessivamente le materie del magnetismo animale, dello spiritismo e dell'ipnotismo, anche in seguito ai nuovi sviluppi dell'ipnosi in campo medico, in particolare nel trattamento dell'isteria ad opera di Jean-Martin Charcot e della scuola di Nancy. In significativa sintonia con questi ultimi, un voto del 1892 del gesuita Sebastiano Sanguineti (ACDF, S. O., St. St., Q 6-c) propone di condannare senz'altro lo spiritismo, in quanto opera del diavolo, e gli «abusi» del magnetismo, ovvero quei suoi fenomeni «non possibili a spiegarsi coll'azione delle cause naturali», e di consentire invece, con alcune cautele a tutela della religione e della morale, la pratica medica e scientifica dell'ipnosi. Una distinzione, questa, che si riflette nel rescritto del 27 aprile 1899 con cui il Sant'Uffizio consente a un medico di prender parte alle «dispute» fra colleghi «sulle suggestioni ipnotiche nelle cure di fanciulli infermi» purché si astenga (o, in casi dubbi, dichiari di volersi astenere) dallo sperimentare fenomeni preternaturali (GORMLEY 1961: 109). Le divergenze all'interno della Congregazione impediscono però di giungere a un documento ufficiale e la questione del magnetismo rimane regolata dai decreti del 1847 e del 1856. Per quanto riguarda il tema specifico dello spiritismo, a un rescritto negativo del 30 marzo 1898 in risposta a un quesito riguardante l'evocazione delle anime dei defunti attraverso la pratica della scrittura medianica fa seguito il decreto del 27 aprile 1917 che vieta in modo assoluto di partecipare a conversazioni o manifestazioni spiritiche di qualsiasi tipo (AAS, 9, 1917, p. 268).

(D. ARMANDO)

Vedi anche

Cagliostro (Giuseppe Balsamo, conte di); Demonologia; Esorcismo; Magia naturale; Massoneria; Medicina; Negromanzia; Paracelso; Pio IX, papa; Scienze della natura; Superstizione; Van Helmont, Franciscus Mercurius

Bibliografia

ARMANDO 2005, CUCHET 2005, DARNTON 1968, EDELMAN 1995, FIUME 2003(a), FONCK 1927, GALLINI 1983, GORMLEY 1961, MONROE 2008, RAUSKY 1977, ROURE 1939, THURSTON 1949, ZILBOORG-HENRY 1941

Mainardi, Agostino - L'agostiniano Agostino Mainardi adottò idee religiose filoprotestanti negli anni Venti e Trenta del XVI secolo. Arrestato nel 1541 per eresia, fuggì dall'Italia prima che il suo caso potesse essere giudicato e assunse l'incarico di pastore a Chiavenna, dove rimase tutta la vita. Si conquistò la notorietà per la sua stretta osservanza della dottrina riformata e in due occasioni (1547-1550 e 1560-1561) entrò in discussione aperta con gli esuli italiani presenti nei Grigioni meridionali. Nato a Caraglio, vicino

a Saluzzo, Mainardi entrò nell'Ordine agostiniano. Nel 1516 fu nominato rettore dello Studio presso il convento di Sant'Agostino a Pavia. Intorno agli anni Venti iniziò ad avvicinarsi alle idee della Riforma. In una lettera indirizzata a Ulrich Zwingli nell'agosto del 1529, Mainardi, sotto lo pseudonimo di «Augustinus Saturnius», chiedeva aiuto allo svizzero per pubblicare una grammatica, manifestando al contempo le proprie tendenze evangeliche. Diversi anni più tardi, durante la quaresima del 1532, la sua fama fu accresciuta sia per le capacità oratorie sia per i contenuti sospetti di alcuni sermoni quaresimali pronunciati ad Asti. Tali sermoni, insieme a quelli di Giambattista Pallavicino, furono così coinvolgenti che nell'aprile del 1532 Carlo III, duca di Piemonte, proibì la predicazione sulle epistole paoline, ogni disputa religiosa in pubblico e la lettura di libri proibiti. Il vescovo di Asti, Scipione Roerio, comunicò al papa Clemente VII che i sermoni di Mainardi contenevano non poche proposizioni ereticali riguardanti diverse questioni dal peccato originale, alla predestinazione, alla grazia. Tommaso Badia, maestro del Sacro Palazzo, esaminò le prediche del Mainardi e incaricò Roerio di costringerlo a ritrattare pubblicamente. Con l'ascesa al soglio pontificio di Paolo III, tuttavia, Mainardi andò a Roma, ottenne il ritiro della censura comminata da Badia e il 28 settembre del 1535 ricevette un breve papale che confermava la sua piena ortodossia, consentendogli di continuare a predicare. Ma nel corso degli anni Trenta, le idee di Mainardi si spinsero troppo oltre. Nel 1533 era stato nominato priore del convento di San Mustiola, sempre a Pavia, dove sviluppò una profonda amicizia con Celio Secondo Curione e Giulio Della Rovere. Con il primo Mainardi ebbe numerose discussioni dottrinali, rifluite in parte nel *De amplitudine beati regni Dei* dello stesso Curione. Predicatore di talento, Mainardi fu spesso invitato oltre i confini della città lombarda. Nella quaresima del 1538, nella chiesa di Sant'Agostino a Roma, pronunciò una serie di sermoni che Ignazio di Loyola e alcuni suoi compagni giudicarono eretici. Anche a Venezia nel 1540 e a Milano nel 1541 in molti s'insospettirono, tanto che nel giugno del 1541 il governatore spagnolo di Milano, ordinò il suo arresto e quello di Niccolò da Verona. Mainardi fu così costretto a riparare in Svizzera. Sotto la protezione dell'influente famiglia Salis, egli divenne il primo pastore evangelico di Chiavenna. Qui, come detto, si distinse per la sua rigorosa adesione alle opinioni confessionali elaborate dai riformatori svizzeri. Le sue posizioni teologiche, a volte bollate di intolleranza, lo portarono allo scontro con vari influenti protestanti italiani esiliati in Valtellina. Prima dell'arrivo di Mainardi, già Francesco Negri si era trasferito a Chiavenna, dove aveva collaborato alla fondazione di una comunità evangelica. I due rimasero in buoni rapporti fino alla controversia di Mainardi con Camillo Renato, fuggito nei Grigioni nel 1542. Pur mostrandosi assolutamente intransigente nei confronti delle posizioni antitrinitarie e radicali che si andavano diffondendo soprattutto a opera dei suoi connazionali, Mainardi fu in grado di accogliere e attrarre molti esuli *religionis causa*. Nel maggio del 1549 diede rifugio a Pier Paolo Vergerio – un uomo illustre in fuga dall'Anticristo, come Mainardi scrisse a Heinrich Bullinger – con cui tuttavia finì per litigare a causa delle sue presunte incoerenze teologiche (intorno al 1562 Mainardi definì Vergerio addirittura un «uomo leggero»). L'ex agostiniano fu però anche in grado di coltivare rapporti più cordiali, come accadde con Isabella Bresogna, moglie del governatore di Piacenza García Manrique, fuggita dall'Italia nel 1557 e stabilitasi a Chiavenna.

L'episodio più importante che coinvolse Mainardi fu la controversia eucaristica con Camillo Renato divampata tra il 1547 e il 1550. Renato era da tempo dell'avviso che la vita del credente, anziché concentrarsi sui sacramenti, era o doveva essere dominata da uno spirito evangelico e che la qualità del cristiano era incardinata sull'agire nello spirito di Gesù e nell'obbedienza alla Scrittura. Anche se poco dopo il suo arrivo nei Grigioni Renato aveva accettato nei propri scritti i termini e il credo della Chiesa di Zurigo, continuò tuttavia a coltivare opinioni spiritualizzanti che lo ponevano

in conflitto tanto con i cattolici quanto con la maggior parte dei riformati. Interpretando in senso letterale il comando «fate questo in memoria di me» (Lc 22,19), non solo inquadrava l'eucaristia come una commemorazione della morte di Cristo, ma finiva per negare che essa costituisse uno strumento di grazia. Privata così l'eucaristia dei suoi valori oggettivi, minava allo stesso tempo l'importanza di una chiesa visibile. Inizialmente Mainardi mostrò di apprezzare alcuni passaggi sviluppati da Renato – ad esempio sul concetto di *agape* – sebbene la diversa impostazione dottrinale dei due emerse immediatamente. Per Renato l'*agape* cristiana – un vero e proprio agire nello spirito di Cristo – stava al centro della commemorazione eucaristica, mentre Mainardi sottolineava i meriti dell'*agape* cristiana come un precedente della Cena del Signore. Nel 1547 quando Renato giunse a Chiavenna le frizioni tra i due affiorarono pubblicamente. Ne seguì una controversia incentrata sul significato dell'eucaristia dalle conseguenze rilevanti. Togliendo significato oggettivo alla Cena del Signore, Renato sfidava la pratica della 'scomunica' protestante (l'esclusione appunto dall'eucaristia). Mainardi cominciò dunque a predicare apertamente contro le tesi dell'avversario, i cui seguaci proposero una propria confessione di fede. La tensione fra le due parti crebbe. Johannes Blasius, pastore a Chur (Coira), invitò Mainardi e Renato per un Sinodo nel quale appianare le divergenze. Renato rifiutò e Mainardi si recò a Zurigo dove chiese e ottenne l'approvazione della sua confessione. La posizione di Renato però non venne formalmente proibita e il siciliano poté continuare ad operare nella comunità valtellinese, in un clima di riservatezza e senza clamori. Le autorità del resto ritenevano che il problema, più che nella posizione teologica di Renato, stesse nella rigidità di Mainardi. Una delegazione del Sinodo di Chur si recò a Chiavenna per appurare la situazione e, schieratasi con Mainardi, assecondò la scomunica di Renato il 6 luglio 1550. Nonostante l'apparente vittoria della linea rigorosa di Mainardi, i territori dei Grigioni continuarono ad ospitare molti esuli assestati su posizioni radicali. Il conflitto tra loro e Mainardi esplose di nuovo all'inizio degli anni Sessanta, quando la Chiesa di Chiavenna decise – non senza l'opposizione di alcuni, tra cui il moderato Michelangelo Florio, pastore a Soglio nella Valbregaglia – di chiedere ai nuovi membri la sottoscrizione di una confessione di fede (1560). Florio, insieme ad altri cinque ministri, firmò una lista di venticinque *quaestiones* che condannavano l'approccio di Mainardi nei confronti dell'eresia. I pastori contestavano, tra l'altro, l'insistenza di Mainardi sul dogma trinitario e l'obbligo di far firmare a molti italiani scarsamente istruiti o illetterati una confessione che non potevano comprendere. Nel maggio del 1561, poco prima del Sinodo Retico volto ad affrontare il conflitto, Florio presentò una copia delle sue *quaestiones* a Bullinger. Egli sperava che la Chiesa di Zurigo avrebbe agito, come aveva fatto durante la precedente controversia sull'eucaristia, quale arbitro, risolvendo la controversia a suo favore. Ma i rapporti tra Mainardi e Bullinger erano decisamente saldi e le opere del pastore di Chiavenna erano state pubblicate, tra il 1551 e il 1552, proprio a Zurigo. Mainardi, inoltre, aveva scritto a Bullinger nel maggio 1554 per difendere i riformati italiani di Locarno, accusati di anabattismo dai cattolici e intenzionati a trasferirsi a Zurigo. Bullinger, insospettito dalle richieste di Florio, diede dunque il proprio appoggio a Mainardi nel corso del Sinodo Retico che ne decretò la vittoria (seduta del giugno 1561), anche se non venne imposta la sottoscrizione di una confessione scritta come condizione per l'appartenenza alla Chiesa Retica riformata. A Chiavenna tuttavia Mainardi ebbe mano libera e riuscì a ottenere un'estesa sottoscrizione della professione di fede da lui elaborata. Morì il 31 luglio del 1563 e Girolamo Zanchi fu eletto suo successore.

Oltre alla professione di fede approvata dal Sinodo di Chur nel 1547, sono tradizionalmente attribuite al Mainardi due pubblicazioni: il *Trattato dell'unica, et perfetta satisfazione di Christo* (1551) e l'*Annotomia della messa* (1552), pubblicata sotto lo pseudonimo di Antonio di Adamo. Insieme alla versione del 1552 della *Sati-*

sfattione uscì anche la predica *Un pio et utile sermone della Gratia di Dio*, mentre con l'*Annotomia* fu stampato il sermone intitolato *Trattato dell'eucharestia*, entrambi assegnati al Mainardi. Si è discusso a lungo sull'attribuzione dell'*Annotomia* e nel 1993 è stata avanzata l'ipotesi che essa fosse una versione italiana, ampliata da Pier Paolo Vergerio, di un precedente lavoro latino – *Anatomia Missae* – scritto dallo stesso Mainardi nel corso della disputa con Renato. Dell'*Annotomia* uscirono traduzioni in francese (1555, 1557, 1562), latino (1561) e inglese (1556). L'opera apparve anche nel 1560 in una versione manoscritta, con qualche piccola modifica rispetto all'originale, sotto il titolo di *Specchio de verità*. Il prete friulano Narcisso Pramper se ne attribuì la compilazione, fatto che rimette in discussione la consolidata attribuzione congiunta a Mainardi, quale autore della versione originale latina, e a Vergerio, quale traduttore e adattatore.

(R.A. PIERCE)

Vedi anche

Badia, Tommaso; Bresegna Manrique, Isabella; Curione, Celio Secondo; Giulio da Milano; Renato, Camillo; Valtellina; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

ARMAND HUGON 1943, CANTIMORI 2002, PIERCE 1993, ROZZO 2000, TAPLIN 2003, TEDESCHI 2000

Malagrida, Gabriele - L'epigrafe del XXII capitolo di *Le Rouge et le Noir*, intitolato «Modi di fare nel 1830», recita: «La parola è stata data all'uomo per nascondere il pensiero». Stendhal attribuì la frase al gesuita Gabriele Malagrida (Menaggio [Como], 6 dicembre 1689-Lisbona, 21 settembre 1761), a lui noto forse attraverso il *Précis du siècle de Louis XV* (1768) di Voltaire. Nelle parole dell'epigrafe stendhaliana Giovanni Macchia ha letto una sorta di premonizione del cupo destino di assassino che attende il protagonista del romanzo: un efficace esempio della cultura nera, la cui espressione più alta andrebbe identificata con l'astuzia e la dissimulazione gesuitiche, impegnata in una eterna contesa intorno all'anima di Julien Sorel con la cultura rossa, quella rivoluzionaria, da tenere tuttavia più nascosta. L'operazione compiuta da Stendhal è senza dubbio la più profonda tra le numerose riprese in opere letterarie di cui fu oggetto il sacerdote italiano Malagrida, vittima illustre dei paradossi del secolo dei Lumi, ultimo condannato dell'Inquisizione portoghese a morire sul rogo, al termine di un intricato scontro politico che finì per consolidare l'ascesa di Sebastião José de Carvalho e Melo, il famoso marchese di Pombal (titolo che assunse soltanto nel 1770), onnipotente ministro della corte lusitana tra 1756 e 1777.

Malagrida entrò nella Compagnia di Gesù nel 1711. Dopo alcuni anni dedicati all'insegnamento nei collegi gesuitici, intraprese la vita di missionario, salpando da Lisbona su una nave diretta in Brasile nel 1721. Vi rimase per quasi tre decenni, impegnandosi con grande energia nella predicazione in città e villaggi e nella catechizzazione degli *indios*. Circondato dalla fama di essere un taumaturgo e di ricevere visioni, Malagrida si guadagnò l'appellativo di 'apostolo del Brasile', mentre la notizia dei suoi successi correva fino a varcare l'oceano, raggiungendo gli ambienti di corte a Lisbona. Malagrida vi fece ritorno temporaneamente nel 1750 e fu accolto con estremo favore, al punto che l'anziano re Giovanni V (1707-1750) richiese la sua assistenza spirituale negli ultimi istanti di vita. Ripartì per il Brasile nel 1751, ma in breve entrò in contrasto con il nuovo governatore generale del Grão Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, fratello di Carvalho e Melo, da poco nominato segretario di Stato agli affari esteri dal nuovo sovrano Giuseppe I (1750-1777). Rientrato in Portogallo nel 1754 su richiesta della regina Marianna d'Austria, vedova di Giovanni V, Malagrida fu circondato da un clima di inattesa indifferenza, a

causa della malcelata ostilità di Carvalho e Melo, contrario alla presenza a corte del gesuita in fama di santità. L'anno seguente Lisbona fu colpita da un terribile terremoto, che causò decine di migliaia di vittime, suscitando commozione in tutta Europa, come prova l'intensa riflessione di filosofi e intellettuali sui limiti dell'uomo e della ragione che seguì alla catastrofe. La gestione della crisi rappresentò il primo importante banco di prova delle capacità di statista di Carvalho e Melo, che affrontò la situazione con il piglio di deciso riformatore e modernizzatore che avrebbe caratterizzato l'intera sua parabola politica. Incaricato di sovrintendere alla ricostruzione della città, approfittò delle circostanze per rafforzare il proprio potere, ottenendo la nomina a *secretário dos Negócios do Reino*, di fatto il ministro più importante del governo. Intanto, appoggiò anche una spiegazione di tipo naturale del terremoto, alla quale si oppose Malagrida, che continuava a godere di largo seguito. Oltre a lanciare i suoi strali dal pulpito, Malagrida pubblicò un libello dai toni ispirati, intitolato *Juízo da Verdadeira Causa do Terramoto* (1756), in cui attribuì il tragico evento al castigo divino per il grave disordine morale che affliggeva Lisbona. La mossa fu interpretata come un attacco politico. Carvalho e Melo ordinò la distruzione del libello, ottenendo dal re che Malagrida fosse esiliato a Setúbal, dove il gesuita continuò tuttavia a essere visitato da importanti esponenti dell'alta nobiltà, presso i quali riscuoteva ancora elevata considerazione.

Due anni più tardi, il 3 settembre 1758, alcuni membri della famiglia Távora, fra i quali il duca di Aveiro e il conte di Atouguia, ritenuti vicini a Malagrida e ad altri padri gesuiti, realizzarono un attentato contro Giuseppe I, che rimase seriamente ferito. I responsabili diretti del mancato regicidio furono arrestati, mentre le dimore dei gesuiti, investiti dal sospetto di aver partecipato alla congiura, furono poste sotto sorveglianza. Il 12 gennaio 1759, giorno precedente all'esecuzione della condanna a morte inflitta ai membri della famiglia Távora, Carvalho e Melo fece imprigionare otto gesuiti, tra i quali Malagrida, con l'accusa di essere loro complici. Determinato a porre fine allo straordinario potere della Compagnia di Gesù nel regno, anche a causa dei forti timori causati dall'espansione delle riduzioni gesuitiche nell'America meridionale, Carvalho e Melo non esitò a ricorrere a qualsiasi mezzo, arrivando a denunciare in prima persona al Sant'Uffizio di Lisbona Malagrida come impostore e falso profeta. Il ricorso all'arma inquisitoriale accese forti contrasti, che contribuirono alla destituzione dell'inquisitore generale José de Bragança, figlio legittimo di Giovanni V, sostituito da un fratello di Carvalho e Melo, Paulo de Carvalho. Nel frattempo, dando un chiaro segnale politico, a un anno esatto dall'attentato al re, Carvalho e Melo promulgò un editto di scioglimento della Compagnia di Gesù in tutti i territori del regno e dell'impero portoghese, che incrinò ulteriormente le relazioni diplomatiche con Roma, già prossime alla rottura. Nel clima turbolento che agitava il Portogallo, contro Malagrida fu celebrato un processo in cui si fatica a distinguere gli elementi politici da quelli religiosi. Certo è che alla base della condanna vi furono due presunte opere di Malagrida, una vita di sant'Anna e un trattato su Anticristo, sull'esistenza delle quali gli storici avanzano seri dubbi, dal momento che i testi non furono neppure presentati nella loro interezza ai giudici. Ritenuto colpevole di simulata santità, Malagrida fu bruciato nella piazza del Rossio alle prime ore della notte del 21 settembre 1761, al termine di un lungo *auto da fé*, iniziato la mattina precedente, durante il quale era stato assistito da due confortatori benedettini.

La notizia della morte di Malagrida ebbe una vasta risonanza in tutto il continente europeo. La sua figura fu da subito al centro di polemiche e opposte interpretazioni, che trasformarono il gesuita in un personaggio controverso e ricordato a lungo. La sentenza processuale fu immediatamente data alle stampe in portoghese, in italiano e in francese, con l'intenzione di accreditare la giustezza della sua condanna, mentre l'atmosfera di profonda avversione nei confronti della Compagnia di Gesù che si respirava in Portogallo

favorì il fiorire di *pamphlet* e libretti denigratori. Nel 1763 l'abate Longchamp intitolò addirittura *Malagrida* una tragedia in tre atti in cui offriva una rilettura della congiura contro Giuseppe I. Nel resto d'Europa, al contrario, molti uomini di cultura rimasero profondamente turbati dalla morte sul rogo di Malagrida. Voltaire dedicò un iastico commento all'accaduto: «Così l'eccesso del ridicolo e dell'assurdo fu associato all'eccesso dell'orrore» (1768). La vicenda di Malagrida lasciò una traccia duratura. L'interesse per il gesuita italiano era ancora vivo alla fine dell'Ottocento, come rivela l'edizione nel 1875 di una prestigiosa traduzione in portoghese, firmata dal romanziere Camilo Castelo Branco, dell'*Histoire de Gabriel Malagrida* pubblicata in Francia nel 1864 dal padre gesuita Paul Murj.

(G. MARCOCCI)

Vedi anche

Gesuiti, Portogallo; Illuminismo, Portogallo; *Indios*; Lisbona; Pombal, marchese di

Bibliografia

FRANCO 2006, FRÈCHES 1969, KRATZ 1935, MACCHIA 1989, MALAGRIDA 1996, VOGEL 2007

Malebranche, Nicolas - La Sede Apostolica respinse nettamente il tentativo dell'oratoriano Malebranche (1638-1715) di dotare la Chiesa cattolica di una teologia moderna, compatibile con il progresso filosofico-scientifico del Seicento, a causa della sua stretta aderenza alle decisioni del Concilio di Trento. Con buona pace dei sostenitori del cosiddetto Illuminismo cattolico, l'avvento della modernità fu tenacemente ostacolato da Roma. Ciò risulta in modo incontrovertibile dai documenti relativi alle opere del pensatore francese, che furono esaminate e condannate dalla Congregazione dell'Indice. Senza contare alcuni scritti di secondo piano, ricorderemo solo i principali: il *Traité de la nature et de la grâce* (1680; II ed. ampliata, 1684) con i relativi *Eclaircissements*, la *Recherche de la vérité* (1685), gli *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (1688) e il *Traité de morale* (1684).

Fin dal 1684, in seguito a una denuncia anonima del *Traité de la nature et de la grâce*, la Congregazione decise di affidarne la censura al carmelitano francese Domenico della Santissima Trinità (Antoine Tandy, 1616-1687), ma non risulta che il religioso abbia potuto assolvere il suo compito. Nel 1687 il *Traité* fu vietato dalla polizia francese, e l'anno seguente venne di nuovo denunciato all'Indice, insieme con le *Reflexions philosophiques et théologiques* (1685-1686) di Antoine Arnauld, impegnato in una memorabile polemica con Malebranche. La Congregazione fece esaminare il *Traité* prima dall'abate fiorentino Giovanni Battista Del Palagio, persona vicina al cardinale Carlo Barberini (1630-1704); poi da un teologo di Lovanio, l'agostiniano Pierre-Lambert Ledrou (1640-1721). Entrambi i censori raccomandarono di condannare l'opera perché conteneva una teodicea errata, piena di idee pericolose sulla divina provvidenza, sulla incarnazione e sulla grazia, già messe in luce da Arnauld. Del Palagio e Ledrou, infatti, trovano inaccettabili tanto la concezione dell'ordine divino, che esclude qualsiasi intervento diretto di Dio sui fatti umani, ponendo un limite invalicabile alla sua onnipotenza e un drastico limite ai miracoli, quanto le tesi secondo cui il Figlio, in quanto uomo, è la causa occasionale della grazia, regolata a sua volta da leggi generali e soggetta ai limiti umani di Gesù, e che Dio non solo ha creato il mondo per il Figlio, ma che non avrebbe potuto farlo senza di lui, per cui la creazione è subordinata all'incarnazione. D'altro canto Malebranche cadeva nell'errore di Miguel de Molinos e di Pasquier Quesnel, quando affermava che il piacere della grazia del Riparatore (Cristo) doveva servire a controbilanciare il piacere sensuale, proprio della condizione postlapsaria, e che una persona incapace di resistere al peccato non può considerarsi colpevole,

perché è nella condizione di chi pecca in sogno. È innegabile che l'odio teologico dei giansenisti ammiratori di Arnauld abbia contribuito a orientare l'Indice in senso sfavorevole a Malebranche. Non è da escludere che la linea antifrancese dell'Arcadia, cui appartenevano Del Palagio e molti prelati, abbia giocato in favore dei giansenisti. Ma occorre tenere conto soprattutto del fatto che il pensiero malebranchiano non era conciliabile né con la tradizione scolastica, né con la linea teologica tridentina. L'interesse per Malebranche da parte di Emmanuel-Théodose de la Tour, cardinale de Bouillon (1643-1715), poté solo indurre la Sede Apostolica ad agire con cautela, ritardando la pubblicazione della condanna del *Traité*, che figura, accanto ad altri scritti minori dell'oratoriano, nel decreto affisso il 6 giugno 1690.

Sembra che la condanna della *Recherche de la vérité* (con decreto firmato il 4 marzo e pubblicato il 22 marzo 1709) sia stata emessa, contrariamente alla prassi abituale, senza la valutazione di uno o più censori, per ordine del pontefice Clemente XI o della Congregazione del Sant'Uffizio. La precedente proibizione del *Traité* e il fatto che la *Recherche* era stata tradotta in latino dal protestante Jacques Lenfant (1661-1728) debbono avere avuto un peso decisivo in questo nuovo infortunio di Malebranche. Comunque la proibizione valeva per qualsiasi edizione dell'opera, in qualsiasi lingua fosse.

Gli *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* furono esaminati due volte da due censori diversi: la prima volta, da Giovanni Titolivio, dottore in Legge e membro dell'Accademia di Concili, di Canonici e di Teologia mistica, fondata da Giovanni Giustino Ciampini, e la seconda volta dal frate domenicano irlandese Antonino Sale (Anthony Sall), proveniente da Lovanio. Anche in questo caso, entrambi i censori raccomandarono la condanna. Secondo Titolivio, che conosceva le critiche mosse da Arnauld alla dottrina malebranchiana delle idee, l'oratoriano sosterebbe un platonismo pernicioso, perché pretende che l'uomo possa conoscere senza il soccorso dei sensi e della immaginazione, contrariamente a quanto insegna Tommaso d'Aquino, e che possa vedere le idee in Dio. Inoltre la concezione della estensione intelligibile, comune agli spiriti, agli uomini, agli angeli e a Dio, consentiva a Titolivio di accostare, sulle orme di Arnauld, il pensiero malebranchiano a quello spinoziano. Né il censore manca di disapprovare il principio dell'ordine, che vizia il pensiero di Malebranche sulla provvidenza. Anche Sale trova lo stesso errore negli *Entretiens*, e nota che la filosofia malebranchiana, come aveva asserito Arnauld, ripete l'errore dei *Mutakallimum*, con cui aveva polemizzato Maimonide, in quanto l'anima, anziché essere unita al corpo, è direttamente unita a Dio, i corpi non hanno alcuna capacità di agire, e le sensazioni non sono altro che sentimenti, suscitati da Dio nell'anima mediante certe modificazioni degli spiriti animali, per cui l'esistenza dei corpi ci è nota solo per rivelazione divina. Questo equivaleva per Sale ad un ritorno della eresia di Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298), che considerava l'anima non forma, ma motore naturale del corpo, ed era stato condannato al Concilio di Vienne (1305-1314).

Contemporaneamente agli *Entretiens*, la Congregazione dell'Indice fece esaminare il *Traité de morale*, che aveva fatto scandalo in Francia, dove era stato sequestrato nel 1686. L'opera fu esaminata per la prima volta nel 1710 da Fabio Caracciolo, persona vicina al cardinale Vincenzo Maria Orsini, destinato a diventare papa Benedetto XIII. Il censore si pronunciò per una condanna dell'opera *donec corrigatur*, in quanto postula la unione con Dio e con le intelligenze attraverso la ragione, che equivale ad affermare la consustanzialità della ragione umana e del Verbo divino, per cui rimette in circolazione l'errore dei manichei; identifica la virtù con l'amore dell'ordine divino, ripetendo l'errore del quietismo; estende anche all'uomo l'automatismo animale di matrice cartesiana; insiste sulla grazia divina a scapito del libero arbitrio, cadendo nel calvinismo, e fa derivare il potere civile direttamente da Dio, corroborando il regalismo. La Congregazione decise di

ascoltare il parere di un altro teologo, il gesuita Giovanni Battista Giattini (da non confondere con l'omonimo confratello, deceduto nel 1672), che fu molto più severo di Caracciolo. Secondo Giattini, la cui censura risale al 1712, Malebranche, oltre a dimostrare di non avere alcuna devozione, pecca di orgoglio, perché taccia di incompetenza i suoi critici, compresi i consultori dell'Indice che hanno condannato il *Traité de la nature et de la grâce*; cade nello stesso errore del manicheo Fausto, secondo cui l'anima umana è la stessa sostanza di Dio o parte di essa; privilegia la Carità a danno di tutte le altre virtù, a cominciare dalla Fede e dalla Speranza, sfiorando l'eresia di Michael Baius; antepone l'intelligenza alla fede, contraddicendo l'insegnamento di Tommaso; sostiene, contro la testimonianza della Scrittura, che Dio non giudica l'anima in base ai suoi movimenti passeggeri, ma in base alle sue tendenze permanenti; addita erroneamente in Dio la causa di tutte le cose, contrariamente a quanto sostengono Tommaso e Francisco Suárez, e pertanto sfocia nel quietismo, condannato nel 1687; sostiene che il potere religioso non è affatto superiore a quello civile e che i principi debbono essere tolleranti in fatto di religione. Anche la cristologia malebranchiana non incontra il favore di Giattini, secondo cui Malebranche considera il Figlio come causa occasionale della grazia, perché la sua posizione è sostanzialmente antitrinitaria. In conclusione Giattini propose la proibizione *ipso iure* del *Traité de morale*, pubblicato anonimo e senza il permesso dei superiori, in base al secondo decreto del Concilio di Trento (sessione IV, 18 aprile 1546).

Il 4 maggio 1711 Virgilio Giannotti (1671-1751), poi vescovo di Città della Pieve, aveva esaminato le *Méditations chrétiennes*, e ne aveva raccomandato la proibizione. La Congregazione dell'Indice decise di sentire il giudizio di un altro censore, ma non risulta che la cosa abbia avuto seguito. Forse si ritenne che la proibizione degli *Entretiens* e del *Traité de morale*, sancita con il decreto del 15 gennaio 1714, fosse più che sufficiente per rendere nota la incompatibilità della filosofia malebranchiana con la posizione ufficiale della Chiesa. Comunque la presenza di Malebranche nel pensiero settecentesco fu vasta e profonda, in Italia e fuori, come attestano personalità di primo piano, diversissime fra loro, quali Giambattista Vico e Voltaire.

(G. COSTA)

Vedi anche

Concilio di Vienne; Descartes, René; Giansenismo; Illuminismo; Molinos, Miguel de; Quietismo; Vico, Giambattista; Voltaire

Bibliografia

COSTA 2003, COSTA 2005, FABIANI 2002, MOREAU 1999, ROBINET 1958-1970

Maleficio - Per maleficio deve intendersi il danno procurato da un individuo malevolo a persone, animali, campi o altri beni materiali. Quali le caratteristiche del potere malefico all'origine del danno? In ogni luogo e tempo sono sempre esistite persone di natura antisociale ritenute in possesso di poteri soprannaturali innati la cui volontà negativa, intenzionalmente o inintenzionalmente, nuocerebbe al prossimo. La presenza in una comunità di tali soggetti potenzialmente ostili (streghe/stregoni) condiziona l'attribuzione di disgrazie improvvise e sconosciute. Nei riguardi di esseri umani adulti, teoricamente qualunque affezione sconosciuta, insorta improvvisamente e trascinantesi oltre misura nel tempo, ha potuto essere ricondotta all'azione di un volere malefico. Le sindromi che colpivano gli infanti erano quelle maggiormente soggette al sospetto di maleficio. Considerazioni analoghe valevano nel caso del bestiame grande e piccolo, necessario alla sopravvivenza dell'economia contadina, o del lavoro dell'uomo per la produzione di beni di consumo (prodotti caseari, birra): quando non sortiva

buoni risultati senza un'apparente ragione sorgeva il sospetto che esistesse un ostacolo di ordine innaturale. Il dubbio sulla presenza di un maleficio poteva intervenire anche nel caso di fenomeni naturali improvvisi che causavano la distruzione di raccolti.

La credenza nel maleficio, come quella nella stregoneria, non va intesa come un fatto monolitico: ne sono infatti conosciute notevoli varianti regionali e nazionali. Nell'Europa centrale disgrazie collettive come le devastazioni di raccolti e la moria di bestiame erano attribuite a streghe e stregoni responsabili di scatenare rovinose tempeste. In Scozia, per contro, calamità su vasta scala raramente erano ritenute causate dalla stregoneria. Analogamente, in Inghilterra e nella Toscana senese la stregoneria spiegava le disgrazie solo in casi individuali: la fattura delle streghe era interpretabile in termini interpersonali. Più complesso il fenomeno del maleficio nei casi di stregoneria amatoria. Mentre in Italia o in Francia le malie dei 'nodi' di una fattucchiera rendevano impotenti gli uomini, in Inghilterra, a giudicare almeno dall'assenza di denunce del genere, forse non si riteneva che la virilità potesse essere sottratta con le 'legature' malefiche. Studi molto più particolareggiati saranno comunque necessari per potere stabilire se queste differenze obbediscano a un qualche sistema. Lo stesso crimine di infanticidio non sempre appare come il modello europeo prevalente, in particolare nelle terre tedesche. È inoltre importante rilevare che i crimini di maleficio erano una materia che prevedeva interventi legislativi da parte di giudici ecclesiastici e laici. Si trattava in sostanza di *crimina mixti fori* che misero sovente in concorrenza e in contrasto tra loro magistrature vescovili, inquisitoriali e secolari. La capacità di procurare un maleficio, infatti, poteva derivare dal patto demoniaco, e dunque configurare un crimine di apostasia. Dalla fine del XVI secolo in poi (come si evince dalle caute regole formulate nell'*Instructio pro formandis processibus in causis strigum*) la Congregazione del Sant'Uffizio inclinò a dubitare fortemente delle accuse di maleficio, in sintonia con le corti dei tribunali inquisitoriali iberici.

(O. DI SIMPLICIO)

Vedi anche

Instructio pro formandis processibus [...]; Medicina; Patto con il demonio; Stregoneria; Tribunali secolari

Bibliografia

DI SIMPLICIO 2005, LARNER 1984, LAVENIA 2001, TEDESCHI 1991

Malleus maleficarum - Il *Malleus maleficarum* è un trattato noto nella storia della caccia alle streghe, scritto in latino dall'inquisitore domenicano Heinrich Kramer (Institor) e pubblicato senza titolo dall'editore Peter Drach nella città imperiale di Speyer nel tardo autunno del 1486. L'edizione in folio (129 fogli/258 pagine) fu consegnata ai librai nel dicembre dello stesso anno (BEHRINGER 2006). Nella primavera del 1497 l'*Apologia auctoris in Malleum maleficarum* fissò il fatale e famigerato titolo. Il successo del *Malleus* negli ambienti intellettuali europei fu immediato, senza dubbio facilitato dal fatto di essere il primo testo a stampa di demonologia, e presto disponibile come 'tascabile': fu infatti anche «stampato in un formato generalmente raro allora, il 18° piccolo» (MICHELET 1981: 113). Tra il 1486 e il 1523 ne furono tirate dodici edizioni. Seguì un sessantennio circa senza altra domanda di stampe; ma assestatisi ormai l'Europa cristiana in fronti religiosi contrapposti la richiesta tornò a farsi forte, e in coincidenza con la fase cruciale della caccia alle streghe europea seguirono altre 14 edizioni, l'ultima delle quali a Lione nel 1669. Forse prima della fine del secolo XVII il libro arrivò a trenta edizioni, ed è stato calcolato che ne circolassero in Europa circa trentamila copie (SCHNYDER 1991-1993). Le traduzioni complete in lingue nazionali del *Malleus* risalgono tutte al secolo passato: in tedesco nel 1906, in inglese nel

1928, in francese nel 1973, in spagnolo nel 1976, in italiano nel 1977. Le riflessioni approfondite degli studiosi cominciano invece con l'erudito archivista tedesco Jacob Hansen, antesignano di studi demonologici, e hanno subito un forte impulso critico negli anni Novanta del Novecento, concretizzandosi in una nuova traduzione tedesca interamente rivista (Behringer in KRAMER 2004). Non ci sono più tra gli studiosi sostanziali disparità di opinioni sulla paternità dell'opera. Nonostante il moltiplicarsi degli studi è invece ancora assente la risposta a un interrogativo che non può essere eluso: del *Malleus*, di un testo che ebbe una così alta circolazione, quale fu l'influenza effettiva esercitata sui processi di stregoneria? Vi è in effetti un punto che va sottolineato con nettezza: la caccia alle streghe in Europa fu una lunga, plurisecolare vicenda giudiziaria; e il *Malleus* costituì un indiscusso elemento di rottura nella tradizione demonologica quattrocentesca, da Hansen definita *Kollektivbegriffe*. Il mitologema, che poi gli storici hanno definito 'concetto cumulativo della stregoneria', e che ruota intorno al sabba (riunioni collettive notturne, promiscuità sessuali, adorazione oscena del demonio, volo nell'aria), trova scarsa enfasi nel trattato. Nello scrivere il *Malleus* Institor dimostra di essere un praticante della demonologia e consegna un testo a uso dei giudici, del tutto incentrato sui *maleficia*, non sul sabba. Che uso concreto ne venne fatto?

La paternità dell'opera

Sebbene oggi siano pochi gli storici che dubitano di chi abbia veramente scritto il manuale, l'attribuzione a Institor (latinizzazione del lemma *Kramer*: merciaio) si è imposta lentamente e tardivamente. Come coautore, a lungo, è comparso il nome del teologo domenicano Jacob Sprenger (1437-1495) appartenente all'ala osservante dell'Ordine – per la prima volta sulla copertina nel 1519, nell'edizione per i tipi di Friedrich Peypus a Norimberga. In un'edizione veneta del 1574 per l'editore di Giovanni Antonio Bertano Sprenger viene addirittura indicato come unico autore, e l'errore passò in successive edizioni francesi e tedesche. «Sprenger disse [...]»: «Bisogna dire l'eresia delle streghe e non degli stregoni»: addirittura così, con il suo nome, comincia *La sorcière* dell'immaginifico Michelet, che mai cita Kramer nel testo. In effetti, l'inclusione di Sprenger – priore del convento dell'Ordine a Colonia, nel 1480 preside della facoltà di Teologia, un anno più tardi nominato inquisitore delle province di Colonia, Magonza e Treviri e, nel 1488, messo a capo dell'intera regione – rientra nella spregiudicata ma intelligente strategia promozionale perseguita con indiscusso successo da Kramer per procurarsi credenziali che potessero assicurare un'ampia circolazione al lavoro. La prima e maggiore di queste certificazioni di merito fu raggiunta includendo nella prefazione la bolla pontificia *Summis desiderantes affectibus* di Innocenzo VIII del 1484: «I nostri diletti figli, Heinrich Kramer e Jacob Sprenger [...], sono stati delegati come inquisitori con lettera apostolica [...]. Decretiamo che ai suddetti venga data potestà di giusta riprensione, incarcerazione e punizione di chiunque, senza permesso e limitazione [...]. Recentemente, è infatti arrivato alle nostre orecchie, non senza procurarci grande pena, che in certe regioni della Germania settentrionale, come pure nelle province, città e territori di Magonza, Colonia, Treviri, Salisburgo e Brema, numerose persone dell'uno e dell'altro sesso, incuranti della loro salvezza e deviando dalla fede cattolica, si sono abbandonati a demoni, succubi e incubi, e facendo ricorso a incantesimi, sortilegi, congiure, altre infami attività superstiziose e pratiche magiche, hanno sgozzato bambini ancora nel grembo della madre, vitellini e bestiame, hanno fatto seccare i raccolti, reso uomini impotenti e donne sterili, di modo che i mariti non potessero andare con le mogli e le mogli non potessero ricevere i loro mariti». Non è chiara, e forse è accidentale, la ragione dell'inserimento del nome di Sprenger nella bolla pontificia, ma la sua presenza come coautore era mirata ad assicurare una forte copertura dell'Ordine all'opera grazie all'autorità di un teologo di grande fama. Allo stesso sco-

po, lettere credenziali della facoltà (in parte false) comparvero anch'esse nella prefazione. Forse i rapporti tra Sprenger e Kramer divennero tesi proprio quando Institor mise in atto il tentativo di falsificare tali credenziali (JEROUSCHEK 1992). Sempre nella prefazione comparve un riferimento a Massimiliano I che implicitamente serviva a dare l'impressione di un'autorizzazione imperiale alla pubblicazione del testo. La disputa sulla paternità del *Malleus* sembra in ogni caso riaccendersi di continuo. Di recente il prefatore di una nuova traduzione inglese del trattato, con l'*editio princeps* latina a fronte, smentisce la tesi di una forte ostilità di Sprenger nei riguardi del solo autore Institor (Behringer in KRAMER 2004); tesi che definisce esagerata e priva di solide basi documentarie. L'esame interno delle tre sezioni dell'opera indurrebbe inoltre a concludere che le pagine teoriche della parte prima debbano essere attribuite a Sprenger, che avrebbe atteso alla loro stesura nell'autunno del 1485 (Mackay in INSTITOR-SPRENGER 2006: 117-120).

Il contenuto

Il *Malleus*, va ripetuto, vuole essere un manuale di uso pratico, ma è strutturato in modo disordinato. È diviso in tre parti. Nella prima, prevalentemente teorica, la materia è suddivisa in 18 *quaestiones*. Con metodologia scolastica Institor si diffonde sulla natura e le origini della stregoneria. Prevengono citazioni scritturali e della patristica: grosso modo, nel complesso dell'opera, la Bibbia ricorre 274 volte, Tommaso d'Aquino 119, Agostino 75, Aristotele, 34, Johann Nider 22; e sono oltre duecento le citazioni dal diritto canonico e civile. Le argomentazioni tendono a dimostrare che la stregoneria va considerata un'eresia. Apostasia ed eresia sono il nocciolo di un assunto teorico cui l'autore arriva attraverso un ragionamento sintetizzato nella *quaestio* 2: «sostengo anche che, fra gli altri atti, quattro valgono all'aumento della sua perfidia [della strega]: ossia il rinnegare con bocca sacrilega, integralmente o in parte, la fede cattolica; il votare se stessi anima e corpo [al diavolo]; l'offrire al maligno stesso i bambini non ancora battezzati; il darsi alle sporcizie diaboliche con atti carnali con i diavoli incubi o succubi». L'elenco, che qui omette il maleficio, anticipa il ruolo centrale che la sessualità svolge nell'opera. Con ossessione al limite del patologico l'autore sottolinea che il legame tra streghe e diavolo è di natura prevalentemente sessuale, e che un tale nesso serve come attrazione ulteriore per quelle donne che per loro natura e condotta sono già persone immorali. E sebbene anche gli uomini siano dediti alla stregoneria, la donna diventa più facilmente preda del diavolo perché la sua fede in Dio è traballante, come proverebbe la stessa 'etimologia' della parola: «infatti femmina viene da 'fede' e 'meno', perché ha sempre minor fede e la serba di meno» (*quaestio* 6). È opportuno sottolineare la letale ricaduta pratica delle riflessioni sulla lussuria. In tempo di crisi, la pratica sessuale, che si manifesta nell'adulterio o nella fornicazione, aveva un'incidenza pesante nell'indirizzare la ricerca dei sospetti. Nei contesti stregoneschi, all'atto dell'istruttoria preliminare di un processo, la promiscuità sessuale risulterà per tutti (comunità, giudici) come un indicatore sicuro della predisposizione alla stregoneria. Nel 1639, ad esempio, in un processo contro varie donne accusate di stregoneria malefica, un frate senese rispondendo alle domande dell'inquisitore della città sintetizza un concetto che viene da lontano: «*Inquisitore*. De vita dictarum mulierum. *Simeone*. Faccia conto che siano state tutte puttane e figlie di puttane [...] perché chi ha quest'arte [della strega] tira anco con sé l'offitio della puttana» (DI SIMPLICIO 2005: 295). Sempre nella *quaestio* 6 Kramer torna sull'argomento della fede traballante delle donne. Chiedendosi perché siano portate più facilmente alla stregoneria, il giudice risponde bollando la «lingua lubrica» fonte di malizie pericolose. Ma, dopo ovvi riferimenti alla gloria della Vergine, introduce anche un concetto che non trova sviluppo nell'opera, bensì, come vedremo, in altri polemici trattati stilati nei suoi ultimi anni di vita. Per Kramer, infatti, la fragilità psicologica rende la donna assai percettiva. Le donne sarebbero in grado

di raggiungere «un apice e un grado supremo di bontà e di malizia» e «per natura a causa della pieghevolezza della loro complessione» sarebbero in potenza «più facilmente impressionabili, più inclini a ricevere le rivelazioni attraverso il marchio degli spiriti separati; perciò se di questa complessione fanno buon uso sono molto virtuose, o in caso contrario sono molto negative». Ancora nella prima parte, proprio per la notevole ed a volte esiziale ricaduta che quelle pagine sembrano avere avuto nella pratica giudiziaria europea, giova evidenziare una digressione sulle levatrici. Citando il *Formicarius* di Nider, una delle sue fonti privilegiate, Kramer rileva infatti che «sono proprio le streghe ostetriche a causare i danni peggiori, come hanno raccontato a noi e ad altri le streghe pentite, le quali dicevano che nessuno nuoce alla fede cattolica più delle ostetriche» (*quaestio* 11).

Nella seconda parte il maleficio è l'ossatura centrale del discorso e costituisce il contributo originale dell'opera e quello destinato ad avere un'influenza che è difficile sottovalutare nella caccia alle streghe europea, il cui primo motore fu sempre l'accusa di maleficio. La sezione è divisa in due grandi *quaestiones*: la prima, in sei capitoli, si occupa delle persone cui la stregoneria può nuocere; la seconda, in nove capitoli, esamina i mezzi di difesa dal crimine. Institor tratta la materia abbandonando il metodo scolastico della prima parte, e privilegia la descrizione ricorrendo a frequenti *exempla*. Attinge inoltre a piene mani alla sua precedente attività di inquisitore e scrive: «ci limiteremo ad affiancare alle precedenti questioni gli atti e gli episodi che abbiamo raccolto noi stessi» (*quaestio* 1, cap. 5). Focalizzando sui danni reali ai singoli e alle comunità causati dalle streghe e su come rimediare, Kramer denota in questa sezione di possedere una conoscenza ampia del sistema della stregoneria così come inteso dalla gente comune. Nel cap. 2 la sua ripartizione delle streghe in una triplice tipologia appare tutt'altro che «oscura» (BROEDEL 2003: 30) e deriva, al contrario, da un'ampia esperienza di cose e vicende apprese durante le sue inquisizioni: «ci sono tre tipi di streghe, [primo] quelle che procurano lesioni, ma che non sono capaci di curare, [secondo] quelle che curano, ma che, per un singolo patto intrapreso con il diavolo, non procurano lesioni, e [terzo] quelle che procurano lesioni e curano» (cap. 2). Riferendosi al secondo tipo di strega, Institor avverte tuttavia che non si può cercare l'aiuto delle streghe (e stregoni) curatrici per rimediare al maleficio: «è praticato nell'uso e comunemente tollerato che certi stregati facciano ricorso a donnicciole che praticano questi riti illeciti, dalle quali molto spesso sono liberati, e non da sacerdoti o da esorcisti. La pratica mostra chiaramente che le stregonerie vengono tolte con l'aiuto dei diavoli; ma poiché è illecito chiedere questo aiuto, non è [...] lecito togliere le stregonerie, ma è necessario soffrire pazientemente [...]. E secondo quanto viene detto dai teologi è preferibile la morte piuttosto che acconsentire a simili cose» (*quaestio* 2, pagine introduttive).

La terza parte del lavoro riguarda l'azione giudiziaria e fornisce istruzioni su come costruire un processo. Si tratta di un vero manuale di procedura, e non a caso viene usato ampiamente il *Directorium inquisitorium* di Nicolau Eymerich (1376). Kramer caldeggia la procedura inquisitoria, ai suoi occhi superiore ai sistemi accusatori, «fonte di molte liti» (*quaestio* 1). E gli appare centrale il fatto che, trattandosi di un'eresia occulta perché «i fatti delle streghe sono nascosti per opera dei diavoli», la stregoneria debba essere considerata un *crimen exceptum* e che i giudici debbano ignorare e tralasciare le norme legali a difesa dell'imputato. Il giudice deve quindi respingere «le eccezioni, gli appelli, le dilazioni», frenando «le dispute e le discussioni di avvocati e procuratori».

Il messaggio e l'impatto

Secondo un'interpretazione recente il *Malleus* va inteso come una sorta di *work in progress*; infatti sarebbero individuabili tracce indiscusse di revisioni e di prime stesure (STEPHENS 2002). Scopo finale del lavoro non sarebbe la lotta contro la stregoneria definita

attraverso il più antisociale dei suoi connotati, il maleficio, bensì il combattere lo scetticismo della teologia tardomedievale, che verrebbe fugato dimostrando l'esistenza fisica del diavolo e delle sue copolazioni con le streghe. L'esistenza del soprannaturale proverrebbe così l'esistenza di Dio. In effetti può risultare arduo cogliere il significato di un'opera disordinata come il *Malleus*. Nondimeno l'esistenza di prime stesure, revisioni e rielaborazioni rimane oggettivamente difficile da provare. Se il contesto storico ha un senso, appare al contrario molto probabile che il *Malleus maleficarum* sia stato scritto in poco meno di un anno. Il lavoro presenta una tale ripetuta serie di difetti – vanno da sgrammaticature a citazioni errate a contraddizioni tra l'Indice e gli argomenti effettivamente trattati – che risulta inevitabile concludere che Institor non ebbe il tempo di procedere alla minima revisione (BEHRINGER 2006). La spiegazione di questa frettolosa condotta dell'autore è stata individuata negli avvenimenti dell'anno precedente, il 1485, quando Kramer agì come inquisitore in Tirolo. La bolla *Summis desiderantes* (possibile ricompensa pontificia per le sue posizioni anticonciliari) aveva concesso a Kramer carta bianca nella caccia alle streghe nelle terre tedesche, ed egli intese dimostrare la verità delle sue teorie demonologiche investigando nell'area di Innsbruck. L'ossessione di un complotto stregonesco lo indusse a una serie esagerata di arbitri procedurali, che andarono dall'uso estremo della tortura alla falsificazione di testimonianze, al diniego di difese legali. Contro di lui si coalizzò allora l'intera comunità senza distinzioni attuali. Il vescovo della città, Georg II Golser, intervenne annullando tutti i risultati dell'Inquisizione, liberando gli accusati, nominando una commissione di inchiesta che indagasse sulle irregolarità commesse, e intimando a Kramer che se non si fosse allontanato volontariamente dalla diocesi l'avrebbe espulso con la forza: «Miror valde quod manetis in diocesi mea et in loco ita vicino curie, in qua errores sunt commissi et pervernum ad dissensiones ne dicam scandalum» (cit. da Behringer in KRAMER 2004: 63). Sconfitto sul terreno a lui più congeniale, quello di un uomo impegnato sul campo, Kramer intese rivendicare la giustezza dei suoi paranoici timori sul sesso femminile scrivendo il *Malleus*, probabile rielaborazione delle relazioni da lui presentate al vescovo Golser. Fretta, incoerenze ed errori non nocquero però al successo del libro. Il *Malleus* in effetti era in sintonia con le paure del tempo, e l'autore, pur ostinandosi a volere una pubblicazione rapida, compromettente per la sua fama di erudito, dimostrò per altro verso di possedere una personalità assai percettiva verso il mutamento storico. Non può essere considerato un fatto di poco conto l'aver intuito, e rapidamente tradotto in decisione operativa, che per affermare la propria apocalittica versione dello «stato della cristianità» poteva risultare essenziale una novità tecnica come l'invenzione della stampa. Ma occorre aggiungere altro. Nel *Malleus* la centralità martellante conferita alla sequenza *donna>lussuria>stregoneria* coglie, reinterpretandolo, un filo rosso proprio della teologia dei suoi tempi. Institor raccoglieva motivi guida vagamente misogini riscontrabili in tutta la demonologia quattrecentesca. Inoltre è utile notare che già nei sermoni di san Bernardino da Siena, dove i violenti attacchi del frate contro la stregoneria solo in apparenza risultano indistinti dal punto di vista del genere, la strategia mira chiaramente a collocare la donna e la devianza sessuale al centro del fenomeno. La rilevanza dell'operazione giudiziaria e culturale di Kramer consiste nell'avere travasato il sentimento misogino in un manuale pratico per l'azione giudiziaria. Ciò chiama in causa un più generale e spinoso problema storico sulla cui interpretazione non vi è accordo tra gli studiosi: le streghe furono accusate perché erano donne o perché erano streghe? È stato di recente sottolineato che la letteratura sulla stregoneria difettava di un interesse per il tema del genere: «rilevante nell'agenda degli storici sociali e della cultura di oggi, la sessualità femminile della strega fu marginale nell'agenda dei demonologi» (CLARK 1997: 117). E in effetti, in Nicholas Jacquier o negli *Errores Gazariorum* le setteaboliche difettano di una marcata specificità quanto al genere degli

affiliati. L'originalità di Kramer consiste dunque nell'aver utilizzato la 'saggezza' misogina convenzionale di teologi antichi e moderni sull'inferiorità intellettuale e psicologica della donna per fonderla con l'esperienza che del genere femminile egli si faceva sul campo agendo come inquisitore. Si tratta di una fusione concettuale forse accentuata – è stato supposto – da personali paranoie sui pericoli potenzialmente insiti nella carnalità femminile, ma che trova tuttavia una forte originalità nell'aggancio con la realtà come da lui intesa. La strega di Institor possiede quindi un'identità sociale (si tratta di levatrici, balie, curatrici, prostitute); e l'eresia della strega di sesso femminile (ma anche maschile) è associata al *maleficium*, al danno causato nella comunità. L'enfasi del *Malleus* cade insistentemente sulla concezione popolare del maleficio, sul fattore umano (BROEDEL 2003: 131-146). Il sabba e le oscenità connesse, le inversioni e le adorazioni del diavolo del *Flagellum haereticorum* o degli *Errores Gazariorum* trovano nel testo uno spazio secondario. La risposta del *Malleus* all'interrogativo se le streghe sono accusate perché donne contribuisce a spostare un equilibrio concettuale ancora incerto nella demonologia precedente. La risposta del *Malleus* giunge perentoria: certi tipi di donne sono sempre potenzialmente streghe. Una eredità sinistra per il secolo XVI. La ricerca storica tuttavia registra che anche all'interno dell'Ordine domenicano l'accanimento repressivo di Kramer suscitava ostilità, e che il giudice era piuttosto isolato, e forse era disprezzato dal presunto coautore Sprenger, il quale in effetti apprezzava molto la religiosità e la devozione femminili. Va registrata inoltre l'esistenza di un oppositore come Ulrich Molitor, che contestò punto su punto il *Malleus*. E vi sono altri esempi di autori coevi che ne rigettarono il contenuto in modo più o meno esplicito (Agrippa di Nettesheim, Erasmo), o di comunità urbane che, come Augsburgo o Norimberga, rifiutarono di seguirne le istruzioni nella ricerca dei colpevoli di reati di stregoneria.

Kramer non misogino?

L'esistenza attiva di Institor come autore e inquisitore non si concluse con l'infuato trattato, ma si prolunga per vari lustri (muore nel 1505). In alcuni suoi scritti degli inizi del Cinquecento riscontriamo un interesse specifico proprio per certe forme di religiosità femminile, in particolare per le esperienze mistiche ed estatiche di alcune *sante vive* italiane. Dunque, quegli «apici di bontà» femminile menzionati nella *quaestio* 6 della prima parte del *Malleus* non erano un curioso inciso, ma alluderebbero a una concezione più ricca e articolata della natura femminile nutrita da Institor. La donna, in virtù della sua «permeabilità», poteva riuscire a sperimentare visioni sante. Saremmo quindi in presenza di una linea culturale che viene da lontano, caratteristica dell'attenzione vigile che l'Ordine domenicano riservava alle donne santamente ispirate. Questo interesse per le *sante vive* italiane (le terziarie domenicane Lucia Broccadelli, Colomba Guadagnoli, Stefana Quinzani e Osanna Andreasi) fu esplicitato da Institor in due polemici trattati antieretici, il *Sanctae Romanae Ecclesie fidei defensionis clippeum adversus waldensium seu pikardorum heresim* (1501) e gli *Stigmifere virginis Lucie de Narnia aliarumque spiritualium personarum feminei sexus facta admiratione digna* (1501). Secondo un'interpretazione recente, sulla base di tali scritti meno noti si può sostenere la tesi di una concezione dicotomica della donna che non era tuttavia una peculiarità di Kramer, bensì patrimonio di una visione domenicana della spiritualità femminile che doveva trovare un perfezionamento nella direzione morale impartita dall'Ordine. Gli aspri e grotteschi ragionamenti polemi- ci contro la donna di Kramer non sarebbero quindi incompatibili con l'eulogia delle mistiche italiane, bensì costituirebbero «due lati della stessa medaglia» (HERZIG 2006a: 50). Un'attenta lettura del *Clippeum* e degli *Stigmifere facta* non soltanto indurrebbe a rifiutare precedenti interpretazioni del *Malleus* come espressione di un timore verso le «donne carismatiche», ma spinge a una lettura revisionata degli scritti e della carriera dell'inquisitore ritratto

come il più grande misogino dell'era premoderna: «la concezione della natura femminile del cacciatore di streghe chiaramente non fu così semplicistica» (HERZIG 2006a: 55). L'ipotesi è forte e si pongono alcuni quesiti. In primo luogo, nei due trattati il presunto atteggiamento non misogino era genuino oppure strumentale? In effetti bisogna tenere conto della natura polemica e occasionale degli scritti. Il *Clippeum*, dove peraltro viene ribadita la necessità di una dura repressione della stregoneria, è un manuale per predicatori, che conferma e mette ancora più in luce la natura pratica e operativa di Kramer, che verosimilmente utilizza l'esempio delle *sante vive* per opporre ai *sancti viri* delle sette ereticali boeme, scettiche nei riguardi della stregoneria diabolica e contrarie a una repressione della stregoneria. È certo auspicabile che da studi e approfondimenti ulteriori le posizioni di Kramer sulla natura e sul ruolo della donna si definiscano meglio, ma allo stato attuale delle conoscenze permangono dubbi che la sua personalità di autore spicchi per spessore e coerenza concettuale. Egli appare uno specialista della repressione contro ogni setta eretica e in quanto tale, come inquisitore, passò da un incarico esecutivo a un altro. In secondo luogo ogni riconsiderazione di carattere filologico di un'opera tende a sottrarla a 'requisitorie' e 'riabilitazioni', ma può sollevare incertezze per una ricostruzione storica complessiva a cui va dato un senso basato sui fatti. In questa prospettiva non interessa accertare l'effettivo significato della posizione teorica di Kramer nei riguardi della natura femminile quale risulterebbe dopo il *Malleus*; va invece sottolineato che essa appare priva di valenza storica. È consolazione magra ipotizzare una complessità della visione della donna negli scritti di Institor: in migliaia di copie non vennero venduti il *Clippeum* e gli *Stigmifere facta* bensì il *Malleus*. Allo stesso modo è frustrante constatare che in una corrispondenza privata del febbraio 1486 Golser scrisse che Kramer era un pazzo affetto da demenza senile: «ipse realiter mihi delirare videtur» (cit. da Behringer in KRAMER 2004: 63). Solo da poco tempo conosciamo il giudizio di quel vescovo; ma ai suoi tempi il *Malleus* entrò in circolazione, fu letto e probabilmente molto utilizzato, recando nell'introduzione credenziali pontificie e non il giudizio del vescovo. E anche se la ricerca storica non ha ancora accertato quale impatto effettivo abbia avuto nei vari tribunali tedeschi, francesi o italiani, allo stato delle conoscenze la sua influenza è attestata dal cospicuo numero delle edizioni iniziali e dal successivo corso della storia tedesca ed europea. Poco meno di un secolo dopo quel fatidico *in folio* si avviò un secondo ciclo di edizioni destinate, forse anch'esse, ad alimentare roghi di donne e di uomini.

(O. DI SIMPLICIO)

Vedi anche

Agrippa von Nettesheim; *Demonologia*; Eymerich, Nicolau; Kramer, Heinrich; Molitor, Ulrich; Nider, Johannes; Sprenger, Jakob; *Stregoneria*

Bibliografia

BAILEY 2003, BEHRINGER 2006, BEHRINGER 2006(a), BROEDEL 2003, CLARK 1997, DI SIMPLICIO 2005, ENDRES 1988, HERZIG 2006(a), INSTITOR-SPRENGER 2006, JEROUSCHEK 1992, KORS-PETERS 2001, KRAMER 2004, KRAMER-SPRENGER 1995, MACKEY 2009, MICHELET 1981, SCHNYDER 1991-1993, STEPHENS 2002

Mallorca - Il tribunale di Mallorca venne fondato nel 1488 in sostituzione della vecchia Inquisizione medievale. Con i suoi 5.014 chilometri quadrati era per estensione uno dei distretti più piccoli. Nella storia del tribunale tre elementi sono particolarmente interessanti: il suo andamento fluttuante, che si consolidò solo attorno agli anni Settanta del XVI secolo; gli intensi conflitti giurisdizionali che si verificarono nel corso del XVII secolo e infine la parabola della sua attività repressiva.

Durante i primi anni l'attività repressiva del tribunale si concentrò sostanzialmente sulla numerosa comunità di discendenti di *conversos* di origine ebraica, diventati tali in seguito alle ondate di conversione che si verificarono nell'isola nel 1291 e nel 1435. Le confische di questo periodo rimpinguarono le casse reali e, soprattutto, permisero al tribunale il mantenimento di un folto personale. Quando a partire dal 1514 le confische iniziarono a diminuire il tribunale entrò in una profonda crisi che arrivò al punto di non ritorno nel 1534, quando dichiarò la bancarotta. Fino al 1578 il tribunale di Mallorca conobbe una crisi economica ed istituzionale. In questo periodo non vi furono inquisitori in senso proprio ma un luogotenente, canonico del capitolo della cattedrale, con attribuzioni limitate. D'altro canto il livello di corruzione dei suoi scarsi funzionari fu elevatissimo. Nel 1565 e nel 1569 furono nominati nuovi inquisitori e vennero emanate rigide disposizioni circa l'osservanza delle istruzioni. Risulta sintomatico il fatto che gli atti processuali (*relaciones de causas*) di questo tribunale siano disponibili solo a partire dal 1579. Allo stesso modo Filippo II concesse nel 1575 l'autorizzazione per costituire un'ampia rete di familiari che si distribuì per tutte le isole dell'arcipelago delle Baleari. Alla fine del secolo c'erano 266 familiari, 222 nell'isola di Mallorca, di cui 37 a Palma e da tre a cinque o anche più nei porti importanti (Pollensa, Soler, Andraitx) e anche a Manacor, senza dimenticare le zone rurali dell'interno. Vari fattori resero possibile una svolta rispetto a tale situazione. Da una parte l'interesse degli inquisitori generali di questo periodo, Diego de Espinosa e Gaspar de Quiroga, per il miglioramento della capacità repressiva e burocratica dei tribunali inquisitoriali come elemento ulteriore nella strategia volta a favorire la diffusione dei dogmi e della morale definite dal Concilio di Trento. Dall'altra l'interesse della monarchia nell'appoggiare in modo particolare i tribunali della regione mediterranea come strumento di primaria importanza nel controllo di *moriscos* e rinnegati di fronte alla sfida musulmana.

L'opposizione al Sant'Uffizio di Mallorca fu particolarmente intensa nel XVII secolo. Questo tribunale non ebbe nessuna specifica *concordia* che regolasse i rapporti tra le diverse giurisdizioni, come accadeva invece nel resto della Corona d'Aragona, anche se vennero applicati gli stessi principi. L'originalità di questa opposizione risiede nel fatto che nei conflitti tra Chiesa e Inquisizione la prima ricorse direttamente a Roma e, come risultato, nei numerosi scontri che si susseguirono, il papato difese di fronte al potere regio le pretese dei vescovi e del capitolo.

Per quanto concerne l'attività repressiva nel tribunale di Mallorca è possibile distinguere quattro fasi. La prima, dal 1488 al 1535, si contraddistingue per un'intensa attività inquisitoriale rivolta al mondo giudeo-converso (95% del totale). Dal 1536 al 1675 abbiamo invece una fase caratterizzata dal progetto di ricristianizzazione secondo i modelli della Controriforma. Il delitto maggiormente perseguito e punito fu quello delle proposizioni ereticali e, come peculiarità del tribunale, la religione islamica; in misura molto minore appaiono il 'luteranesimo' e altri delitti. Del totale dei processati più del 90% vennero riconciliati. Dal 1676 al 1691 abbiamo un periodo caratterizzato dal rilancio dell'attività inquisitoriale contro i giudaizzanti maiorchini, conosciuti con il nome di *chuetas* (*xuetes*), e da una feroce repressione che portò sul rogo 37 persone, mentre 238 vennero riconciliate. A partire dal 1691 il tribunale conobbe una graduale decadenza dalla quale non si sarebbe più risollevato, fino al momento della scomparsa.

(D. MORENO MARTÍNEZ)

Vedi anche

Aragona, età moderna; *Concordias*; Messianismo converso, Spagna

Bibliografia

COLOM PALMER 1992, LEA 1983-1984, SELKE 1971

Malta - Il tribunale. A Malta gli inquisitori non svolgevano solo l'ufficio di giudici della fede; erano anche delegati o nunzi apostolici. Così rappresentavano le varie Congregazioni romane e dal 1655 ebbero la carica di commissari della Reverenda Fabbrica di San Pietro. In questa sede sarà esaminato soltanto il loro ufficio di sorveglianti della fede. È possibile scrivere una storia dell'Inquisizione maltese perché, a differenza di Mantova, Palermo ed altre città italiane, esistono ancora i documenti, tra i quali 172 volumi di processi criminali e 103 libri di corrispondenza, oltre a 35 volumi di memorie e 580 manoscritti di atti civili. Ciò è dovuto a un caso fortuito perché nel luglio del 1798, a un mese dalla conquista di Malta, i francesi avevano già dato l'ordine di bruciarli. I libri vennero invece portati prima nella casa dell'ex-assessore del tribunale e poi nel palazzo vescovile.

Dopo la Riforma, i protestanti si diffusero anche a Malta. Essi formavano la Confraternita dei Buoni Cristiani e leggevano Erasmo, Lutero, Melantone e la Bibbia in traduzione. Per questa ragione il 21 ottobre 1561 Pio IV fece erigere un tribunale dell'Inquisizione romana anche nell'isola. Il suo primo giudice fu il vescovo Domingo Cubelles, a cui successe monsignor Martín de Rojas. Nel 1574, desiderando sapere in che modo i decreti del Concilio di Trento fossero applicati, e per stroncare una volta per sempre le pretese del governo gerosolimitano di controllare il tribunale, Gregorio XIII inviò nell'isola monsignor Pietro Dusina in qualità di visitatore apostolico e di inquisitore. In tal modo la partecipazione dei vescovi alle attività dell'ufficio diventò una mera formalità. Gli ordinari diocesani non sottoscrissero più le sentenze criminali e, al contrario che in vari altri tribunali della Penisola italiana, i loro interventi divennero semplicemente consultivi.

Dal 1574 fino al 1798 a Malta si contano 62 inquisitori, tutti italiani. La loro sede era il palazzo apostolico a Vittoriosa, ma avevano anche una residenza estiva a Girgenti. Non tutti furono sacerdoti; Giovanni Francesco Stoppani (1731-1735), per esempio, ricevette gli Ordini sacri nella cappella del palazzo vescovile prima di lasciare l'isola. Erano scelti direttamente dalla Congregazione del Sant'Uffizio, senza alcuna ingerenza dal governo, ed erano eletti non soltanto per la loro abilità ma anche per il loro 'sangue'. Portano infatti i nomi delle più illustri casate italiane: Pallavicino, Gori, Chigi, Ruffo, Zondadari, Salviati, Gualtieri, Passionei, Gallarati Scotti. L'isola era governata da un Ordine cavalleresco composto dai figli di famiglie molto distinte. E dunque gli inquisitori dovevano esibire un rango che li mettesse alla pari di cavalieri aristocratici molto orgogliosi, guadagnandone la stima. I soggetti scelti per Malta avevano poi l'alta probabilità di essere promossi nel corso della loro carriera ecclesiastica. I giudici Fabio Chigi (1634-1639) e Antonio Pignatelli (1646-1649) divennero papi rispettivamente con il nome di Alessandro VII e di Innocenzo XII. Altri inquisitori vennero promossi vicelegati ad Avignone, governatori nello Stato pontificio, vescovi, nunzi, cardinali e membri delle Congregazioni romane. Nonostante ciò, a nessuno di loro piacque stare in quello che un giudice definì uno «scoglio assai angusto nel quale per così dire dal centro della piazza s'arriva con l'occhio a vedere li limiti di tutta l'isola» (cit. in CIAPPARA 2000). A Malta gli inquisitori erano costretti a condurre una vita «più ritirata ed austera di un certosino» e spesso domandavano di essere sostituiti. Inoltre l'impiego era «scabrosissimo» perché Malta era piena «di spiriti li più vivaci d'ogni nazione». Prima di partire per Malta gli inquisitori venivano esortati a mantenere buoni rapporti con il gran maestro dei cavalieri, «con cui devesi camminare nella casa di Dio». Ma i dissidi comunque non mancarono.

Vi furono conflitti anche con i vescovi, e le liti ebbero origine da questioni di precedenza (chi doveva visitare per primo l'altra autorità a Natale e a Pasqua?) o dai 400 ducati annui che l'ordinario diocesano corrispondeva all'inquisitore per il mantenimento dell'ufficio. Più rilevanti furono le questioni di giurisdizione. Gli inquisitori, per esempio, furono accusati di rilasciare lettere dimissorie ai preti e di intramettersi in cause di 'separazione', la

cui cognizione spettava ai vescovi. Particolarmente problematici furono i chierici patentati perché non si sapeva da quale tribunale dovessero essere giudicati. Inoltre non mancavano le reciproche diffidenze. Quando il vescovo Alpheran de Bussan (1728-1757) fu costretto ad espellere il suo vicario generale egli puntò il dito contro l'inquisitore Fabrizio Serbelloni (1728-1730): «vedo bene – scrisse – la mano che ha portato a me quel fatale colpo». Più tardi, nel 1733, lo stesso vescovo accusò l'inquisitore Stoppani che «nel suo inquisitorato non ha avuto altra mira che di sconvolgere il buon governo di questa diocesi, e ricercar di toglierli, se esso potesse, li miei diritti e preminenze vescovili».

Fu in questo clima che gli inquisitori svolsero la loro attività. Il loro tribunale fu istituito per combattere il protestantesimo, ed è facile immaginare che nel XVI secolo i primi denunciati fossero eretici. Ma con il passare del tempo le preoccupazioni del Sant'Uffizio mutarono radicalmente. Il protestantesimo non costituiva più una minaccia nell'Europa mediterranea e il passaggio volontario di fedeli cattolici alla Riforma si fece sporadico. L'Inquisizione a quel punto prese a occuparsi di apostasia, bestemmie, proposizioni ereticali, libri proibiti, bigamia, stregoneria, massoneria, mancata assoluzione dei precetti sacramentali e dell'obbligo di andare a messa. Prese cioè a occuparsi sempre più spesso dei comuni fedeli, talvolta ignoranti, rei di praticare la religione in un modo non conforme alla volontà della Chiesa e bisognosi di essere istruiti alla vera religione. Per raggiungere lo scopo la Chiesa intraprese una forma di 'acculturazione religiosa'. Tutti i fedeli furono obbligati a denunciare le 'eresie', ma la stragrande maggioranza di quanti si presentarono al tribunale erano *sponte comparentes*. Quanti si auto-accusavano lo facevano «per discarico della coscienza», di solito dopo essere stati istruiti a fare così dal confessore, ma non erano sinceri perché chi si presentava volontariamente si aspettava di essere trattato più benignamente.

Un processo cominciava solo dopo un lungo periodo di tempo, quando c'erano indizi sufficienti e chiari per provare che l'imputato fosse colpevole. I casi di bigamia necessitavano della fede di matrimonio spesso proveniente da paesi lontani. Allo stesso modo i processi per apostasia richiedevano la presenza di testimoni che, per esempio, nel caso di Nicolò Cordari, arrivarono dalla Grecia. Il giudice era aiutato dai consultori, esperti di teologia e di legge canonica; e soprattutto scriveva spesso ai cardinali inquisitori attendendo il loro parere. La Congregazione del Sant'Uffizio forniva linee guida da seguire minutamente, come avvenne con l'invio della famosa *Instructio pro formandis processibus in causis strigum*; e non di rado mandava una copia autentica del processo sottoscritta dal cancelliere per formulare una sentenza definitiva. Gli interrogatori seguivano le norme stabilite da Roma. Prima di tutto, l'accusato aveva l'aiuto di un difensore e presentava i suoi testimoni. Il giudice doveva stare in guardia per non incappare in un difetto detestabile in tutti i processi: quello di fare domande suggestive tali da indurre il testimone ad affermare o a negare l'eresia. In altre parole egli non poteva fornire all'accusato i dettagli che questi voleva sentire da lui. Si facevano comunque domande incalzanti e si leggevano all'imputato le testimonianze degli accusatori. Se non si arrendeva, allora in rarissimi casi veniva messo a confronto con l'accusatore. E quando gli indizi erano più che evidenti ma rifiutava di confessare o fare i nomi dei complici, subiva il *rigoroso esame* o la tortura del cavalletto, della stanghetta o della corda. La Congregazione, come fu accertato da monsignor Antonio Ruffo nel 1722, metteva ogni premura per conservare l'opinione che il tribunale godeva per la sua giustizia, per l'equità e per la pietà, le quali anche nei casi dubbiosi facevano pendere i giudici in favore dei rei. Gli inquisitori dunque erano ammoniti a non avere riguardo alcuno per le lettere di raccomandazione da parte di persone sia ecclesiastiche sia laiche, sotto pena della privazione dell'ufficio. Le sentenze erano promulgate dopo un lungo processo. In un primo tempo ciò avveniva durante uno spettacolo pubblico, l'*auto de fe*, ma dal 1725 cominciarono ad essere lette in una stanza segreta.

Le sentenze di morte furono rare. Costantino e Giovanni de Paris, colpevoli di ricaduta nell'apostasia, furono forse gli ultimi a essere impiccati, nel 1639. La forza infatti era spesso sostituita da un castigo molto più utile allo Stato: la condanna ai remi sulle galere. Altri rei erano condannati a periodo di imprigionamento, al lavoro forzato o all'esilio. Ma quelli che avevano dato scandalo dovevano riaffermare l'ordine morale della società e riparare alla coscienza collettiva violata. E dunque a capo scoperto e in ginocchio venivano posti in umiliazione dentro la chiesa o davanti alla porta durante la messa solenne. Un cartello sul petto descriveva i loro delitti, e in caso di bestemmia i colpevoli tenevano una mordacchia in bocca. Altri 'eretici', per lo più schiavi accusati di stregoneria, furono messi su un asino e venivano frustrati «con sono di tromba per li luoghi soliti della Valletta». Le penitenze erano soprattutto di natura spirituale. Per ottenere più facilmente misericordia e perdono dei loro peccati ed errori gli 'eretici' dovevano confessarsi e comunicarsi quattro volte l'anno, recitando il rosario ogni sabato. Tali castighi svelano l'aspetto pedagogico del tribunale: infatti i prigionieri venivano dimessi solo dopo che si erano ravveduti dei loro errori. A tale scopo un confessore probò consigliare spesso i carcerati con la carità e con la divina parola per disporli a ricevere con più frequenza e frutto i sacramenti della penitenza e dell'eucaristia.

Nella seconda metà del Settecento, durante la fase più matura dell'Illuminismo, i tribunali inquisitoriali persero gran parte della loro forza o vennero soppressi. Anche a Malta ci fu un tentativo di ridurre l'influenza dell'inquisitore, di «tagliare le ali al ministro del papa», come si disse. Roma non poteva immaginare tali piani, e così monsignor Gregorio Salviati (1754-1759) scrisse alla Congregazione per avvisare di quanto il decoro del tribunale si fosse ridotto. Egli non citò neppure il servo del console inglese, sospetto di eresia, perché ben sapeva che il padrone non l'avrebbe lasciato venire a rendere la sua deposizione. I due gran maestri Manuel Pinto de Fonseca ed Emmanuel de Rohan-Polduc, da parte loro, insistevano di non essere vincolati a rispettare il segreto del Sant'Uffizio. Per maggior sicurezza dei sudditi e come sovrani assoluti dell'isola pretesero così di essere informati di tutti i processi aperti dal tribunale. Tale richiesta non significava affatto che i magistrati secolari favorivano l'eresia. Per loro il maggiore delitto che si potesse commettere restava la deviazione dalla retta fede e a tal fine prestavano il loro braccio per arrestare gli 'eretici'. Né l'attacco di fine Settecento indica che a Malta il tribunale della fede fosse sonnolente, come nelle sedi italiane del Sacro Tribunale. Al contrario, il tribunale era ben vivo. Dal 1744 al 1798 il numero totale di denunciati per eresia ammontò a 3,049 (in media 55,4 denunce l'anno). E tuttavia la sua forza era ridotta e gli ultimi due inquisitori non sottoposero mai nessuno alla tortura. L'ultimo inquisitore fu il romano Giulio Carpegna (1793-1798). Il 21 marzo 1798 il ministro degli Affari Esteri della Repubblica romana lo informò di partire da Malta al più presto possibile. Carpegna lasciò l'isola il 26 maggio, insieme all'uditore e al suo segretario. Così giunsero al termine 237 anni di Inquisizione. O, come dichiarò la commissione del governo francese: «il tempo è venuto finalmente, cittadini, d'essere onorati col nome di uomini liberi».

I patentati

I patentati o dipendenti del Sant'Uffizio erano divisi in tre gradi. I più importanti erano gli *ufficiali*, i quali, come l'assessore, il cancelliere, l'avvocato fiscale, il capitano, aiutavano l'inquisitore a governare il tribunale. I consultori, gli interpreti, il censore, il catechista, il depositario e il giardiniere prestavano un servizio indiretto e secondario alla Pia Casa. I *familiari* formavano la seconda classe. In un paese governato dalla grande nobiltà di tutte le nazioni d'Europa era infatti più che conveniente che anche monsignor inquisitore avesse un discreto numero di familiari. Questi l'accompagnavano nelle pubbliche funzioni, come nel giorno di San Pietro Martire e nella prima e ultima visita solenne che faceva

al gran maestro. Al terzo grado si collocavano i *gabelotti*, ovvero gli affittuari.

Come in Sicilia e in Sardegna anche a Malta i patentati furono causa di continue liti tra il governo e il tribunale. «Lungo sarebbe l'espore in un'istruzione le querele eccitate in ogni tempo dal governo temporale di Malta contro i tre ceti de' patentati», come si riconosceva a Roma in un documento nel 1760. I processi civili aperti dal tribunale tra il 1750 e il 1798 mettono in evidenza questo fatto. Di tutte le cause, ben 140 (7,3%) concernavano i dipendenti: diffamazione, furto, aggressione fisica e verbale, e specialmente debiti. I patentati non pagavano la gabella o le primizie e il prezzo di prodotti agricoli come paglia, frumento, *sulla* (trifoglio), letame, semenza di cotone. Alcuni di loro erano poco raccomandabili e non si vergognavano di esercitare persino la pirateria, «tanto esosa alle Divine ed umane leggi». Nei primi settant'anni il tribunale impiegava solo i ministri che erano necessari al suo funzionamento. Ma gli inquisitori successivi crearono un infinito numero di patentati, anche senza necessità, e tutti pretesero di essere esenti dalla giurisdizione del gran maestro. Con simili principi «si proteggevano le disubbidienze tumultuose verso il proprio sovrano», e i patentati si rendevano indipendenti dal governo. Nel 1659 il numero dei patentati fu stabilito in 61, «uomini di buoni costumi, timorati di Dio, ed idonei al ministero al quale sono destinati». Ma il decreto fu ignorato, cosicché il gran maestro Gregorio Carafa protestò due volte, nel 1680 e nel 1689, perché il loro numero era salito a 83. Dieci anni dopo, nel 1699, avendo domandato a monsignor Giacinto di Messerano (1698-1703) di mandare un registro contentente i nomi di tutti i patentati, Roma diminuì il loro numero a 63. Ciononostante, nel 1760 Pinto stimava che l'isola era «inondata» da 200 patentati, i quali, includendo i loro dipendenti, ammontavano a 1.000. Per aumentare il loro numero i patentati usavano inoltre molti pretesti. I *gabelotti* per esempio subaffittavano i loro appezzamenti di terreno ad altri o impiegavano castaldi. Questi ultimi dovevano dormire nella casa stessa del loro padrone e servirlo in tutti i lavori di campagna: zappavano, aravano, potavano, piantavano alberi, alzavano le brecce (i muretti a secco), mietevano, assistevano nei lavori dell'aia, macinavano il grano. Ma non tutti i castaldi facevano questo lavoro: Salvatore Magro, per esempio, era un droghiere. Ciò che importava era di sottrarsi alla giustizia secolare con la copertura del Sant'Uffizio. La patente di dottore e chirurgo del tribunale fu rilasciata anche a un mercante di lana! Giacinto Testaferrata era il depositario dei mobili, ma secondo l'inquisitore Raniero D'Elci (1711-1715) non rendeva «quasi alcun servizio, si perché i mobili dei quali dovrebbe aver cura, sono assai pochi, riducendosi ad alcune sedie, tavolini, letti e rami di cucina, come ancora perché alli maestri di casa degli inquisitori toccava la supervisione». Occorre inoltre tenere conto che al di fuori del tribunale non era possibile sapere il numero esatto dei patentati. Era infatti proibito agli inquisitori di dare nota dei dipendenti a chiunque, compreso il vescovo. «Facilmente molti si fanno per tali quando non sono», protestava il governo in un *memorandum* inviato a Roma nel 1712; e «questo trattiene il corso della giustizia ed imbarazza il governo a maggior segno». I gran maestri chiedevano ripetutamente che fosse resa nota una lista con i loro nomi in un posto pubblico, ma la richiesta cadde nel nulla. Non era insolito, dunque, che un patentato fosse riconosciuto per tale una volta citato nei tribunali laici. La gente dell'Inquisizione pretendeva poi di non essere sottoposta agli editti del governo: di non portare una lanterna nella notte, di poter coltivare tabacco nei centri abitati e di cacciare nella stagione in cui la caccia era chiusa; e rifiutava anche di prestare servizio militare quando l'isola era minacciata dai turchi. Ma erano le immunità fiscali che i patentati agognavano più di ogni altra cosa: di non pagare le lettere, i dazi e la *sis*, che «è una gabella che si paga per ragion degli alienazioni de' beni stabili per metà dai venditori, e per metà dai compratori». I patentati resistevano anche alla tassa patrimoniale che serviva per la costruzione dei bastioni; alla

gabella per ogni schiavo mandato fuori da Malta o a quella sopra i carri e i calessi. Questi «cittadini poco amanti del ben pubblico» pretendevano di non versare la loro parte per il mantenimento delle strade della Valletta. E quelli nel negozio delle assicurazioni si appellavano all'inquisitore quando i loro affari prendevano una piega avversa davanti ai tribunali secolari, ovvero – come scriveva monsignor Antonio Zondadari nel 1778 – «quando anzi ne era intieramente terminata a loro svantaggio la causa». Monsignor Paolo Passionei (1743-1754), il cui zio Domenico era segretario dei Brevi e anima del partito giansenista a Roma, era un costante difensore dell'immunità ecclesiastica e sostenne completamente i suoi dipendenti. In una lettera alla Segreteria di Stato, datata 7 settembre 1750, ricordò che nello Stato pontificio i patentati non servivano che a fomentare disordini. «Ma qui il caso è ben diverso. In Malta si prendono per esimersi dalle ingiustizie; e questa è una verità di fatto, e come tale è stata sempre riconosciuta dalla nostra Corte, e dalla Sacra Congregazione del Sant'Ufficio [...]. I disordini, le frodi, le mangerie, l'estorsioni si commettono alla giornata dai sudditi del governo [...]. [Ma] se un patentato cade nel menomo errore, ogni reo allora diventa una grandissima macchia, e si sollevano tutti come cani arrabbiati».

Nel 1750 Pinto convinse papa Benedetto XIV a pubblicare un *motu proprio* con il quale fosse imposto all'inquisitore di non concedere sotto qualunque pretesto ai venditori di vettovalie e medicinali le sue patenti, e nemmeno dare loro in affitto i beni spettanti al tribunale. Incoraggiato dal successo, Pinto domandò anche un concordato e nel 1755 inviò un memoriale a Roma. L'inquisitore Gregorio Salviati, a cui fu mandata una copia del progetto perché facesse i suoi commenti, ammonì tuttavia il segretario di Stato che l'Ordine dei Cavalieri di Malta era deciso a distruggere il tribunale. Egli rammentò all'assessore della Congregazione che i patentati erano solo una sessantina, la maggioranza dei quali chierici, e che si trattava di un pretesto per indebolire il Sant'Uffizio. Il concordato comunque fu firmato nel 1760. Benedetto XIV era morto, ma il suo successore, Clemente XIII, era dominato dai giansenisti e il cardinale segretario di stato Luigi Torrigiani – «persona di abito rosso, ma di anima nera» – non poté far nulla. Il provvedimento era simile al *motu proprio* pubblicato nel 1755 per i tribunali degli Stati del papa. Il suo scopo era «di togliere il superfluo e ovviare agli abusi». Il numero dei patentati fu così fissato a 68 (40 *ufficiali*, 21 *famigliari*, 7 *gabelotti*) e fu anche stabilito che un catalogo con i loro nomi fosse tenuto in cancelleria esposto sotto gli occhi di tutti. Quando un patentato moriva o rinunciava alla patente l'inquisitore doveva usare particolare circospezione affinché venissero prescelte persone timorate di Dio, che non avessero inimicizie, che non fossero di cattiva fama, rissose e dissolute. E quantunque le persone benestanti portassero decoro all'Inquisizione, il giudice della fede doveva regolarsi con prudenza, guardandosi dal ricercare la collaborazione di uomini troppo facoltosi per non suscitare ulteriori lamentele, e vigilare che i patentati non facessero commercio di schiavi. Per non turbare poi il buon ordine della giustizia secolare fu decretato che quando accusati di crimini di natura secolare i patentati avessero un breve lasso di tempo per rivolgersi al tribunale del Sant'Uffizio, scaduto il quale poteva procedere il magistrato civile.

Il concordato regolò le relazioni tra il tribunale e il governo secolare fino a 1798 e alla sua stipula seguì un periodo di relativa pace. Per esempio monsignor Angelo Maria Durini (inquisitore dal 1760 al 1766) non appoggiò il familiare Silvestro Casha, acerrimo nemico del gran maestro Pinto, perché, come scrisse il 18 aprile del 1761, «si è regolato con poca prudenza». Tuttavia durante l'ufficio degli ultimi due inquisitori, Giovanni Filippo Gallarati Scotti (1785-1793) e Giulio Carpegna, le relazioni con il governo secolare peggiorarono di nuovo. Il pomo della discordia fu sempre la giurisdizione che gli inquisitori pretendevano di esercitare sopra i patentati. Nel 1786 infine una prammatica asserì che l'avvocato del principato dopo maturo esame doveva apporre

il *vidit* su tutte le scritture riguardanti materie giurisdizionali, e su tutte le carte provenienti dall'estero, esercitando di fatto un controllo sul Sant'Uffizio. La legge fu soltanto l'inizio di un massiccio attacco sui tribunali ecclesiastici. Il principio era semplice: i reati erano materia di ordine pubblico, e la Chiesa poteva esercitare la sua giurisdizione solo «in tutto ciò che riguarda li Sacramenti, la Fede, la Morale, e regola ancora la disciplina Ecclesiastica. Ma questa giurisdizione non va al di là dello spirituale». Gallarati Scotti lamentò che se i patentati dovevano assolutamente ricorrere al foro secolare nessun maltese avrebbe più voluto dipendere dal Sant'Uffizio. La contesa si fece così aspra che nel 1791 Pio VI chiese la rimozione dell'avvocato generale, l'uditore Giovanni Nicolò Muscat, come «nemico dichiarato del Papa». Il clima si fece più disteso, anche perché incombeva la Rivoluzione francese, e l'Ordine si convinse che il papa era l'unico suo sostenitore contro gli avversari.

(F. CIAPPARA)

Vedi anche

Abolizione dei tribunali, Italia; Alessandro VII, papa; Innocenzo XII, papa; *Instructio pro formandis processibus* [...]; Salelles, Sebastián

Bibliografia

BONNICI 1990-1994, CIAPPARA 1976, CIAPPARA 1993, CIAPPARA 2000, CIAPPARA 2001, CIAPPARA 2003, DEPASQUALE 1968, PICCOLOMINI 1908, SALELLES 1651-1656

Malvasia, Girolamo e Luigi - Imputati di aver fatto fuggire un ebreo dalle carceri del Sant'Uffizio di Bologna nel Seicento, i due fratelli furono processati in contumacia. La causa non è conservata, ma dalla sentenza emessa il 3 marzo 1674 e pubblicata a stampa, dalle lettere scambiate tra Sant'Uffizio romano e inquisitore bolognese e dalle carte dell'archivio criminale del Torrione di Bologna si ricavano le seguenti informazioni: l'ebreo in questione si chiamava Emanuele figlio del defunto Gasparo Rodriguez Passarino, nato e battezzato a Siviglia il 9 maggio 1641. Era tornato a praticare la religione ebraica e si faceva chiamare Leone *alias* Giuda Vega. Arrestato a Bologna e inquisito, era stato trovato reo confesso di apostasia all'ebraismo. Mentre era incarcerato a Bologna, Luigi figlio del defunto Francesco Maria Malvasia corruppe con la promessa di un compenso (300 doppie) Valentino Fabri (o Fabbri), già al servizio di Girolamo Malvasia fratello di Luigi e allora al servizio dell'inquisitore di Bologna. Fabri fece un disegno delle chiavi del carcere di San Domenico da cui Luigi ricavò il modello in cera per riprodurle. La mattina del 24 febbraio 1674, mentre il padre inquisitore diceva messa nella chiesa di San Luigi, la porta del carcere di San Domenico venne aperta e Rodriguez *alias* Vega fu liberato e fatto fuggire in direzione di Venezia con l'aiuto e la collaborazione di un altro ebreo, Vitale Ambrosio, che nel prenderlo in consegna ricompensò di tasca propria gli accompagnatori. Anche Fabri fu convinto a lasciare la città, ma Luigi Malvasia aveva dato ordine a due sicarii – Andrea Malagù e suo fratello Evangelista – di ucciderlo per eliminare un testimone pericoloso. Ferito ma non ucciso da un colpo di archibugio, Fabri fece in tempo a rilasciare una deposizione sui fatti al tribunale del Legato di Ferrara. I fratelli Malvasia lasciarono precipitosamente la città. Nella congregazione del Sant'Uffizio romano del 20 settembre 1674 fu deciso di procedere a giudicarli in contumacia e in tal senso fu scritto dal cardinal Francesco Barberini all'inquisitore di Bologna il 5 gennaio 1675. Il 16 gennaio fu affisso il monitorio contro i fratelli Malvasia e Innocenzo Piazza loro sicario alla porta della chiesa metropolitana bolognese. Non essendosi presentati, la sentenza venne solennemente pronunciata all'ora del vespro della domenica 3 marzo: riconosciuti colpevoli di lesa maestà, vennero

dichiarati colpiti da scomunica maggiore, privati di tutti i loro beni e ne fu disposto il rilascio al braccio secolare nel caso che si fosse riusciti a catturarli. La sentenza subito stampata venne affissa alla porta della cattedrale. Il 14 luglio 1675, per ordine del Sant'Uffizio di Roma comunicato con lettera di Barberini del 22 giugno, Malagù fu consegnato al boia di Bologna per essere mazzolato, scannato e squartato. Le vicende del sequestro dei beni dei Malvasia dettero luogo a ulteriori provvedimenti giudiziari. Nel 1685 una lettera anonima spedita all'inquisitore di Bologna e da lui trasmessa al Sant'Uffizio romano informava che i fratelli Malvasia, espulsi da Venezia, si erano rifugiati ad Alessandria. Nella congregazione dell'11 aprile fu dato ordine di scrivere al giudice della fede di quella città perché d'intesa con l'inquisitore di Milano e sulla base di accertamenti puntuali chiedesse al governatore il sostegno del braccio secolare per farli arrestare. L'ultima traccia nota dei loro spostamenti li indica abitanti a Pieve di Sacco. L'inquisitore di Padova ne informò il Sant'Uffizio con una lettera del 13 luglio 1685, nella quale dichiarava di non poterli arrestare per ragioni già altre volte esposte (probabilmente per un veto del governo veneziano).

(A. PROSPERI)

Vedi anche

Bologna; Contumacia; Giudaizzanti

Fonti

ACDF, S. O., *Decreta* 1685, ff. 99, 198

ASB, *Torrone*, reg. 7030, cc. n. nn.

BAB, mss. B 1872-1873 (lettere della Congregazione del Sant'Uffizio)

BCoR, *Sentenza promulgata nella Chiesa metropolitana di Bologna* [...], in Roma, nella stamparia della Reverenda Camera Apostolica, 1675

Manelfi, Pietro - Nacque verso il 1519 da Filippo di Ippolito Manelfi a San Vito di Senigallia, nelle Marche. Si ignora il nome della madre. Dopo l'ordinazione nella diocesi di Senigallia, Manelfi, all'alba degli anni Quaranta, fu introdotto dal cappuccino Girolamo Spinazzola alla conoscenza di Bernardino Ochino, di passaggio ad Ancona. In questo periodo si avvicinò alle concezioni protestanti meditando la Sacra Scrittura, le annotazioni di Melantone sopra il Vangelo di Matteo e alcune opere di Lutero, tra le quali il commento all'epistola ai Galati. Nel 1542 fu definitivamente convertito da fra' Giulio, un ex-cappuccino non meglio identificato, inviato espressamente da Ginevra da parte di Ochino. Nei mesi successivi Manelfi cessò di adempiere alle proprie funzioni sacerdotali, promuovendo un'azione di proselitismo diretta a parenti e amici. Denunciato presso il cardinale Rodolfo Pio da Carpi, legato pontificio nella Marca anconetana, fuggì a Vicenza – dove abitò per tre anni –, quindi a Padova, città nella quale frequentò gli ambienti eterodossi locali. Conferitogli l'ufficio di ministro itinerante, per circa due anni svolse un'intensa attività entro i domini veneziani – in particolare a Treviso, Rovigo e in Istria –, nello Stato della Chiesa e in terra estense. A Bagnacavallo Manelfi eluse un tentativo di cattura da parte delle autorità ducali e riuscì a fuggire a Ravenna, in casa del medico eterodosso Matteo Fabbri, in stretti rapporti con Renata di Francia. Da qui fu inviato a Venezia in casa di Agostino Abioso, un altro medico di simpatie protestanti. Alla fine degli anni Quaranta si recò a Firenze, Pisa e Lucca, ritornando nella città lagunare, per poi recarsi ad Asolo, Cittadella, Verona e Vicenza.

A Firenze, presumibilmente all'inizio del 1550, conobbe e frequentò gli anabattisti Tiziano, Giuseppe di Giovan Maria Sartori da Asolo e il maestro di scuola Lorenzo Nicoluzzi da Modiana, anch'egli corrispondente di Renata di Francia. Dopo un periodo di incertezze, si convertì all'anabattismo a Ferrara a opera di un

ex canonico regolare, Giuseppe da Vicenza. Qui fu ribattezzato da Tiziano, poco prima di recarsi a Vicenza con alcuni correligionari, tra i quali l'excarmelitano Francesco da Lugo.

A causa di profonde divergenze in materia cristologica, gli anabattisti indissero un Concilio celebrato nel settembre 1550 a Venezia. L'ipotesi più probabile è che Manelfi non vi partecipasse o al più vi svolgesse un ruolo defilato. Conosciamo tuttavia, almeno in linea di massima, gli orientamenti dottrinali dell'ex-prete che, oltre a negare la natura divina di Cristo, avrebbe attivamente predicato la concezione del sonno delle anime. Tra le sue letture del periodo vanno ricordate *Le cento et dieci divine considerazioni* di Juan de Valdés, che egli trasmise manoscritte da Padova a Basilea, recapitandole a Pier Paolo Vergerio.

Tra gli ultimi mesi del 1550 e gli inizi del 1551 Manelfi, intento a raccogliere denaro per favorire la propria causa, proseguì l'attività di apostolato all'interno del territorio veneziano, rivolgendosi soprattutto a medici, maestri, parroci e contadini. Insieme con alcuni compagni, fra i quali Marc'Antonio da Asolo, Silvio da Vicenza e, verosimilmente, lo stesso Tiziano, predicò le nuove concezioni in vari luoghi da Vicenza, a Padova, Venezia, Treviso, all'Istria e si preoccupò di esaminare e confermare nella dottrina anabattista tutti gli aderenti, ribattezzandoli e celebrando la Cena del Signore. A Cosliaco, in Istria, conobbe il signore locale, Francesco Barbo, ma non riuscì a convertirlo all'anabattismo. In seguito a un invito da parte di Giovanni Patrizi di Cherso, si recò a predicare ad Albona, dove cadde ammalato; da qui si spostò a Monacano e a Degnano.

Durante l'estate 1551 Manelfi si recò ancora presso le comunità di Ferrara, di Padova e di Vicenza. Nel medesimo periodo fu chiamato a Verona da Bartolomeo della Barba e, insieme con questi e altri correligionari, cercò di catechizzare senza successo alcune persone nei dintorni della città; poco dopo fu incaricato di visitare le chiese anabattiste di Ferrara, della Romagna e della Toscana.

Mentre si trovava a Ravenna il Manelfi decise di autodenunciarsi al Sant'Uffizio, ben sapendo che, in base alla bolla *Illius qui misericors*, promulgata da Giulio III il 29 aprile dell'anno precedente, gli sarebbe stato concesso il privilegio di un'abiura privata, in cambio della delazione dei correi. Non è del tutto chiaro se la scelta di abbandonare le proprie posizioni fosse determinata anche dal timore di essere punito dai compagni di fede per un furto precedentemente commesso. Il 17 ottobre 1551, si presentò all'inquisitore di Bologna, il domenicano Leandro Alberti. Nel primo costituito rilasciato nella città felsinea testimoniò la presenza di eretici a Piacenza, Brescia, Cremona, Crema, Bergamo, Venezia, Vicenza e nei borghi circostanti, in particolare Leggieri e Ospedaletto, e ancora a Verona, Padova, Treviso, Udine, in varie località dell'Istria e della Dalmazia e in generale nel territorio della Repubblica di Venezia. Nell'Italia centro-settentrionale ricordò Ferrara e alcuni centri limitrofi, Modena, Bologna, Castel Bolognese, Imola e, più a Sud, Firenze, Pisa, Borgo a Buggiano e Monte Vettolini.

Dopo l'abiura privata e l'imposizione di alcune penitenze, Manelfi fu inviato a Roma per proseguire le proprie confessioni. Nel corso di tre lunghi interrogatori, rilasciati nei giorni 12, 13 e 14 novembre 1551, prima davanti a Girolamo Muzzarelli, maestro del Sacro Palazzo, poi ai cardinali inquisitori, rivelò l'identità di un gran numero di anabattisti e «luterani» sparsi in varie città italiane, indicando quasi sempre la loro professione. In quest'occasione Manelfi depose di aver partecipato al Concilio anabattista tenutosi in laguna nel 1550, amplificandone l'importanza, la durata e i partecipanti (assecondando probabilmente in tal modo i desideri dei giudici di fede, che cercavano i mezzi per intimidire e spingere alla repressione le riottose autorità veneziane). Come ricompensa per i servizi resi, nel maggio 1552 il Sant'Uffizio assegnò a Manelfi uno stipendio mensile: si tratta dell'ultimo dato biografico di cui disponiamo.

(S. RAGAGLI)

Vedi anche

Alberti, Leandro; Anabattismo; Antitrinitarismo; Giulio III, papa; Muzzarelli, Girolamo; Ochino, Bernardino; Renata di Francia, duchessa di Ferrara; Tiziano, eretico; Valdés, Juan de; Venezia; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

GASTALDI 1972-1981, GINZBURG 1970, PASCHINI 1959, STELLA 1967, STELLA 1969

Manrique de Lara, Alonso - Figlio del primo conte di Paredes, Rodrigo Manrique, e della sua terza moglie, Elvira de Castañeda, fu fratello del poeta Jorge Manrique. Mentre compiva i suoi studi a Salamanca percepiva i frutti del suo canonicato della cattedrale di Toledo. Maestro di Teologia della cattedrale di questa città e arcidiacono di Toro, non riuscì nel suo proposito di entrare nell'Ordine agostiniano. Ricoprì tuttavia la carica di cancelliere dell'università e ottenne il titolo di dottore. Nel 1499 fu nominato vescovo di Badajoz e si impegnò a fondo nella conversione dei musulmani. Esponente di primo piano della fazione cosiddetta 'filippista' (partitaria di Filippo il Bello nella lotta con Ferdinando il Cattolico alla successione di Castiglia), il suo intento di recarsi alla corte del giovane Carlo dopo la morte di Filippo il Bello fu ostacolato da Ferdinando il Cattolico, il quale ordinò la sua detenzione nel castello di Atienza, da dove venne successivamente trasferito a Illescas. Rimase prigioniero fino al 1509, anno in cui tornò nella sua diocesi. Con l'intenzione di recarsi nelle Fiandre giunse a Lisbona e da lì si imbarcò, senza che il re potesse in quell'occasione impedirne il viaggio. Giunto nelle Fiandre, Manrique si pose al servizio di Carlo in qualità di cappellano. Nel corso della permanenza nei Paesi Bassi si occupò dell'adozione, da parte della chiesa di Badajoz, degli statuti di *limpieza de sangre*: essa divenne così la prima cattedrale a esigere dai suoi prebendati tale requisito. Mantenne una fitta corrispondenza con il cardinale Francisco Jiménez de Cisneros, che teneva informato di tutte le questioni che riguardavano Carlo e di tutte le iniziative realizzate dai suoi consiglieri fiamminghi e dai 'ferdinandini' che si recavano a corte. L'amicizia con Cisneros aprì senza dubbio a Manrique de Lara le porte della promozione alla sede vescovile di Córdoba nel 1516.

Tornato nella Penisola iberica non riuscì a diventare il nuovo arcivescovo di Toledo. Riuscì tuttavia ad aumentare il proprio influsso politico in quanto, dopo la celebrazione del Sinodo nella sua diocesi nel 1518, assistette alle *Cortes* di La Coruña, in cui ricevette la nomina di cappellano maggiore del re. Tale designazione provocò l'inizio di una causa intentata da Alonso de Fonseca che rivendicava il tradizionale legame tra tale dignità e la sede arcivescovile di Santiago de Compostela. Integrato nel seguito reale, accompagnò Carlo V per l'incoronazione ad Aquisgrana (Aachen). Fatto arcivescovo di Siviglia al principio del 1524, iniziò allora la sua attività come inquisitore generale; attività caratterizzata dall'appoggio dato a diverse correnti di rinnovamento spirituale. Anche se tradizionalmente è stato messo in rilievo l'apporto di Manrique alla diffusione dell'erasmismo, non va dimenticato l'appoggio che diede alla spiritualità del cosiddetto *recogimiento*, che si concretizzò anche nella protezione offerta a riformatori *sui generis* come Juan de Ávila. Tra i primi atti alla guida del Sant'Uffizio ci fu la promulgazione, nel gennaio del 1525, di alcune nuove istruzioni e la convocazione di una serie di giunte al fine di affrontare diverse questioni. Venne così riunita una giunta per trattare il problema della popolazione *morisca* stanziata nella regione del Levante, mentre nel 1526 furono affrontate le medesime questioni con riferimento alla popolazione *morisca* residente a Granada. Allo stesso modo venne riunita un'altra giunta per deliberare le misure da adottare da parte del tribunale inquisitoriale toledano in relazione alla nascita di un gruppo di *alumbrados*. Infine fu creata

anche un'altra giunta per definire il procedimento da adottare nei casi di stregoneria presenti in Navarra e a Guipúzcoa.

L'appoggio dato da Manrique alla pubblicazione della traduzione in castigliano dell'*Enchiridion* di Erasmo diede la miccia e diverse proteste capeggiate dal confessore reale García de Loaysa. La sua opposizione fu appoggiata dai membri degli Ordini mendicanti, dai teologi scolastici e dagli umanisti ciceroniani. Tale situazione determinò che l'inquisitore generale decidesse di convocare una giunta in cui si diradassero i sospetti intorno all'ortodossia dell'opera. Imposto il silenzio sul dibattito che ne seguì, le affermazioni che suscitavano i dubbi più significativi vennero inviate, per essere esaminate, alle Università di Salamanca e di Alcalá de Henares. I preparativi coincisero però con il Sacco di Roma, per cui il giudizio emesso dalla giunta, riunitasi a Valladolid, rivestì un significato speciale. In questo senso bisogna tenere nella dovuta considerazione la missione provvidenziale attribuita all'imperatore dagli erasmiani. I lavori della giunta si svolsero tra giugno e agosto del 1527. L'abilità di Manrique e una epidemia di peste che suggerì di porre fine alla riunione impedirono una condanna dei precetti erasmiani da parte di essa. Successivamente la questione sarebbe stata appianata grazie all'atteggiamento conciliante di Erasmo e all'intervento diretto di Carlo V.

L'influsso di Manrique iniziava tuttavia a declinare. Allo scontro con Juan Pardo de Tavera bisogna aggiungere il fatto che nel 1529 egli cadde in disgrazia presso l'imperatrice e dunque fu allontanato dalla corte. L'azione del suo nemico Tavera in seno al Consiglio dell'Inquisizione fece in modo che questi prendesse progressivamente il controllo della *Suprema*, in cui trovarono accoglienza alcuni dei suoi protetti. Il rafforzamento dell'istituzione e il protagonismo dei consiglieri legati a Tavera agirono a discapito dell'influenza dell'inquisitore generale. Nonostante la sua nomina a giudice d'appello e a cardinale, l'isolamento di Manrique si rese evidente con il tentativo di cercare una riabilitazione politica: fu per questo che l'inquisitore generale intraprese un viaggio a Barcellona per ricevere Carlo V (1531) e tentò un riavvicinamento all'imperatrice. Nel 1534, falliti gli sforzi – la sua condotta nei processi inquisitoriali di Juan de Vergara e di *fray* Alonso de Virués aveva infastidito l'imperatore –, Manrique chiese il permesso di abbandonare la corte e di fare ritorno alla prelatura sivigliana.

L'intesa tra Tavera e il segretario di Carlo V Francisco de los Cobos promosse il primo all'arcidiocesi di Toledo, una circostanza che frustrò nuovamente i desideri di Manrique, che in precedenza era stato considerato il candidato più quotato per occupare la sede primaziale. Anche se restò al servizio al Sant'Uffizio fino alla fine dei suoi giorni, la sua attività si limitò alle questioni amministrative, visto che le decisioni di maggiore importanza furono adottate all'interno del Consiglio. In tal senso Manrique riprese in mano i suoi progetti per la riforma della struttura inquisitoriale indiana e vennero introdotti dei cambiamenti anche nelle ordinanze territoriali di alcuni tribunali andalusi e a Murcia, sebbene il progetto di svincolare la Galizia dal tribunale di Valladolid non riuscisse. Manrique organizzò pure la raccolta delle norme inquisitoriali, per un'opera in cui esse potessero rispecchiarsi come repertorio a uso degli inquisitori.

Dal momento che era ormai il Consiglio dell'Inquisizione a imporre le direttrici della politica inquisitoriale, Manrique si occupò anche di questioni relative alla sua prelatura. Realizzò così un rinnovo del *cabildo* della cattedrale e favori con benefici e prebende umanisti legati alla corrente erasmiana. Patrocinò nel 1534 anche la pubblicazione di un nuovo Messale e obbedì al mandato papale di risolvere alcuni problemi sorti tra gli agostiniani come conseguenza dell'assassinio del provinciale nel convento di Siviglia. La sua influenza politica, tuttavia, era molto poco significativa. Allontanato dalla corte, morì nella sua sede episcopale nel settembre 1538. Padre di quattro figli, si distinse tra questi Jerónimo, il quale, alla fine del secolo, occupò l'incarico di inquisitore generale.

(H. PIZARRO LLORENTE)

Vedi anche

Alumbradismo; Carlo V, imperatore e re di Spagna; Castiglia; Erasmismo, Spagna; Erasmo da Rotterdam; Guevara, Antonio de; Inquisitori generali, Spagna; Istruzioni spagnole; Juan de Ávila, santo; Loaysa, García de; *Moriscos*, Spagna; Stregoneria, Spagna; Valdés, Juan de; Valladolid, *junta de*; Vergara, Juan de

Bibliografia

BATAILLON 1996, CARTAS DE CISNEROS 1868, FERNÁNDEZ ÁLVAREZ 1973, KENISTON 1959, ORTIZ DE ZÚÑIGA 1978, PÉREZ VILLANUEVA-ESCANDELL BONET 1984-2000

Mantova - La presenza continuativa di un inquisitore a Mantova è attestata a partire dal 1521, mentre ci sono notizie saltuarie fin dalla metà del Duecento. Dopo l'istituzione dell'Inquisizione romana Mantova ne divenne una sede principale e stabile nel Ducato dei Gonzaga. Con la bolla di Pio V *Ad summum apostolatus* del 4 febbraio 1566 le fu assegnata una pensione annua di 100 ducati d'oro sulla mensa vescovile e nello stesso anno venne dotata di un edificio autonomo costruito su un terreno concesso dai domenicani nei pressi del loro convento. L'ufficio era ricoperto da un inquisitore domenicano e all'inizio del Settecento era qualificato come sede di seconda classe. Quasi nulla si conosce dell'attività processuale svolta dal tribunale nel corso dei secoli, non essendo disponibile l'archivio. Sotto il governo austriaco, subentrato a quello dei Gonzaga nel 1707, gli inquisitori dovevano ottenere il *placet* statale e i loro poteri subirono varie restrizioni. Nel 1769 la censura dei libri fu tolta all'Inquisizione e attribuita alla Giunta Delegata agli affari ecclesiastici; l'inquisitore si limitò a perseguire con la procedura sommaria gli imputati che si presentavano spontaneamente, senza fare più processi formali. A quel tempo la Congregazione del Sant'Uffizio intervenne ordinando la distruzione dei documenti, pare quelli settecenteschi, e così furono «disperse e abbruciate molte denunce e processi» (ANNIBALETTI 1995). Nell'aprile del 1782 il governo decise di sopprimere l'Inquisizione di Mantova e di incamerarne l'edificio, i beni immobili, le rendite e l'archivio, come il sub-economo statale Giuseppe Muti comunicò al vescovo con una lettera del 26 aprile. Il 4 maggio l'ordine venne eseguito. Nonostante le proteste del vescovo e la ventilata proposta di mettere da parte i documenti utili alla storia del tribunale, il 19 settembre le autorità statali svuotarono gli armadi dell'archivio inquisitoriale e bruciarono tutti i documenti, che «si riducevano a processi antichi, a denunce e querele contro persone e famiglie de' secoli passati, lettere dell'Uffizio scritte ai vicari foranei, elenchi de' patentati e altre inutili carte» (ANNIBALETTI 1995). Lettere scritte alla Congregazione del Sant'Uffizio si trovano comunque in ACDF, S. O., St. St., GG 5-e (1666-1779), e altri documenti in GG 4-a, GG 5-b e in altre buste. Alcune sentenze mantovane sono state conservate invece in TCD, mss. 1225-1226. E importanti notizie sui processi del Cinquecento sono reperibili in ASMt, *Archivio Gonzaga*, corrispondenze da Roma, bb. 836-838.

Un processo importante condotto a Mantova nel Cinquecento è conservato in ACDF e riguardò Endimio Calandra, patrizio modenese al servizio del duca Guglielmo Gonzaga e antico segretario del cardinale Ercole Gonzaga. L'azione giudiziaria, anche se di fatto ebbe origine da una campagna antiereticale iniziata *in loco* nella primavera del 1567, va iscritta nella scelta di Pio V di eliminare in modo definitivo il movimento degli 'spirituali' e seguì di poco il processo romano contro Pietro Carnesecchi, conclusosi con la condanna capitale il 1 ottobre 1567. I primi arresti e interrogatori di eretici mantovani, che rivelarono una notevole diffusione delle idee della Riforma, spinsero la Congregazione del Sant'Uffizio a sostituire il vecchio inquisitore fra' Ambrogio Aldegati con il più energico fra' Camillo Campeggi, spostato dalla sede ferrarese. Il duca si lamentò ben presto degli arresti compiuti senza il suo assenso, non voleva concedere che le abiure avvenissero in pubblico,

era ostile all'invio a Roma di alcuni imputati (in particolare del canonico Antonio Cerruti) ed era molto contrariato per i processi contro persone altolocate e alcuni funzionari della corte. L'operato di Campeggi e le decisioni dei cardinali inquisitori dipendevano spesso dalla volontà diretta del papa e il duca non ottenne nulla, neppure con l'invio di un ambasciatore speciale a Roma nel dicembre del 1567. Proprio allora furono assassinati a Mantova due domenicani: il fatto venne ovviamente collegato all'azione inquisitoriale e i rapporti tra la Sede Apostolica e il duca si irrigidirono ulteriormente. Per imporre le proprie decisioni, nel febbraio del 1568 Pio V inviò a Mantova un uomo del calibro di Carlo Borromeo, assistito più tardi dal vescovo di Martorano Girolamo de Federicis. Il cardinale milanese riuscì in breve a piegare le resistenze del duca e l'attività processuale riprese a pieno regime. Il 4 aprile ebbe luogo un imponente autodafé con sette riconciliazioni e tre sentenze capitali, eseguite pochi giorni dopo, contro Francesco Volpati veronese, Vincenzo da Treviso, Pietro Giudice da Rivoltella.

Nel frattempo Calandra si era presentato ai giudici della fede il 17 marzo 1568, consegnando una confessione autografa, con il probabile scopo di essere trattato con la misericordia riservata agli sponiti comparenti. Al contrario l'uomo fu subito arrestato e interrogato il 25 e il 27 marzo. L'imputato riconobbe le proprie colpe, rinunciò alle difese e sembrò che il processo fosse arrivato alla fine; tuttavia il cardinale Scipione Rebiba, informato dell'arresto, spedì una lettera a Campeggi perché cercasse di ottenere dall'imputato importanti rivelazioni sui personaggi di rilievo del movimento 'spirituale', secondo quanto era emerso dalle confessioni di Carnesecchi. Calandra venne quindi lungamente interrogato l'8 aprile, il 19 aprile e il 3 maggio dal vescovo de Federicis e dall'inquisitore. Lo stretto coordinamento dell'azione repressiva voluto da Roma risultò molto efficace. Il 16 maggio ci fu un altro solenne autodafé con 12 riconciliazioni di eretici pentiti, due sentenze capitali in contumacia contro Giovanni Francesco Cardi e Giovanni Marzaglia e una effettivamente eseguita poco dopo contro Francesco da Bertinoro. Borromeo rimase a Mantova per volontà del papa fino a metà giugno, ottenendo la sottomissione definitiva del recalcitrante duca alle richieste dell'Inquisizione. Il 24 agosto Calandra fu sottoposto a un ultimo interrogatorio per estorcergli altre rivelazioni compromettenti. Il 5 settembre 1568 ci fu un ulteriore autodafé di tre persone che abiurarono. Infine il 12 settembre Calandra abiurò da solo in una cerimonia pubblica, non essendo stata concessa da Roma la grazia dell'abiura privata, e venne condannato al carcere perpetuo, alla perdita di tutti i benefici ecclesiastici e ad altre pene, tra cui l'obbligo di fornire 200.000 pietre per la costruzione delle carceri inquisitoriali. Campeggi venne premiato con la nomina a vescovo di Nepi e Sutri e partì poco dopo da Mantova. Processi, autodafé e condanne continuarono nel 1569 e nel 1570 sotto il nuovo inquisitore, Benedetto Erba da Mantova: il 27 marzo quattro sentenze di riconciliazione con abiura; un'altra abiura in agosto, un'altra ancora in settembre; mentre in novembre ci furono sei condanne capitali in contumacia e vennero bruciate le effigi degli eretici assenti: Francesco Cipada, Giulio da Thiene, Antonio de Ferrari detto de Fachini, Aloise della Mirandola, Giorgio Filaete detto il Turchetto, Giulio Filzuolo. Mancando l'archivio inquisitoriale, non è possibile conoscere l'intensità della repressione negli anni precedenti né gli effetti delle molte condanne e dell'adeguamento del duca alle esigenze dell'Inquisizione negli anni seguenti.

(A. DEL COL)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Dublino; Archivi e serie documentarie: Italia; Calandra, Endimio; Campeggi, Camillo; Carlo Borromeo, santo; Carnesecchi, Pietro; Gonzaga, Ercole; Pio V, papa; Rebiba, Scipione; Turchetto (Giorgio Filaete, detto il); Valdesianesimo

Bibliografia

ANNIBALETTI 1995, DEL COL 2006, PAGANO 1991

Manuali per inquisitori - I manuali dell'età medievale. Il funzionamento dell'Inquisizione, ossia del meccanismo giudiziario creato per la repressione dell'eresia, imponeva che ogni inquisitore conoscesse in dettaglio e con sicurezza le complesse regole di procedura che regolavano l'avvio, la conduzione e la conclusione di quel peculiare tipo di processo criminale. Il bisogno di conoscere compiutamente e correttamente il diritto processuale in difesa della fede suggerì quindi, già in epoca medievale, la redazione di appositi manuali, il cui successo fu così vasto e immediato presso gli inquisitori da affermarsi repentinamente come il genere letterario inquisitoriale di maggior rilievo. In particolare, l'analisi della genesi del processo antieretico mostra che la categorica distinzione delineata dai papi all'inizio del XIII secolo tra la procedura criminale ordinaria e la procedura rivolta all'accertamento e alla condanna del delitto di eresia non conobbe in un primo momento una nitida e particolareggiata regolazione normativa; al contrario, tra la fine del XII secolo e l'inizio del secolo successivo furono dettate poche e disorganiche Decretali in tema di Inquisizione, che servirono a precisare solo in modo molto episodico (e sicuramente senza l'obiettivo della completezza) alcune singole caratteristiche del processo inquisitoriale e della giurisdizione antieretico. In sostanza, pur avendo iniziato a funzionare sin dalla fine del XII secolo, l'Inquisizione medievale non disponeva ancora nei primi decenni del XIII secolo di un dettagliato insieme di norme che regolamentassero integralmente e in modo chiaro la procedura da adottare contro eretici, sospetti di eresia e fautori di eretici: l'inquisitore poteva contare solo su regole frammentarie e lacunose, che indicavano in modo generico gli obiettivi e i metodi del meccanismo giudiziario, lasciando ai singoli il compito – e la responsabilità – di scegliere tempi, tecniche e modi di svolgimento delle diverse fasi processuali. Mancava insomma una rigorosa individuazione legislativa di un modello uniforme di procedura che garantisse il raggiungimento di risultati inoppugnabili dal punto di vista della logica giuridica, conseguiti attraverso il rispetto di una disciplina predeterminata, certa e omogenea. La discrezionalità dei singoli inquisitori, non imbrigliata in uno schema procedurale predisposto dal legislatore, in alcuni casi aveva generato conseguenze così inique da imporre ripetutamente al papa di intervenire per rimuovere dall'incarico i giudici troppo zelanti e per ripristinare la necessaria moderazione. Se si considera dunque l'esigenza degli inquisitori di disporre di regole univoche che riducessero l'arbitrio individuale, e se si tiene presente la gran penuria e lacunosità delle raccolte normative, non stupisce che gli inquisitori abbiano rivolto la loro attenzione non tanto alle compilazioni di Decretali ma ai manuali predisposti dalla scienza giuridica per agevolare la prassi forense.

La conoscenza dei numerosi scritti appartenenti alla manualistica inquisitoriale medievale può essere agevolata dal ricorso alla tradizionale impostazione classificatoria della materia offerta da Antoine Dondaine, che tracciò una distinzione tra raccolte per l'informazione degli inquisitori, manuali senza formulario, manuali con formulario, trattati ragionati. La prima tipologia (raccolte per l'informazione degli inquisitori) comprende complessivamente ogni tipo di testo utile per l'esercizio della funzione di giudice inquisitoriale, al punto che l'eccessiva latitudine della nozione impose a Dondaine di ricorrere ad un'ulteriore suddivisione così articolata: 1) testi ufficiali del magistero ecclesiastico e dell'autorità civile (ossia le diverse raccolte normative private ed ufficiali, quali quelle che avrebbero dato vita al *Corpus iuris canonici*); 2) consultazioni emanate da ecclesiastici e da giuristi (si tratta dei pareri espressi da autorità ecclesiastiche o da esperti di diritto per sopire dubbi sorti nell'esercizio della repressione dell'eresia: si possono menzionare ad esempio il *consilium* di Pierre Amiel, arcivescovo

di Narbonne, risalente al 1243, il *consilium* di un altro arcivescovo di Narbonne, Guillaume de la Broe, composto in occasione del Concilio Biterrense del 1246, il *consilium* di Petrus Albanensis, ossia Pietro da Collemedio, vescovo d'Albano e cardinale, del 1251 circa, e il *consilium* redatto da Guido Fulcodius, *alias* Gui Foulques, prima della sua elevazione al soglio pontificio nel 1265 con il nome di Clemente IV); 3) formulari di procedura (cioè raccolte di *specimina* degli atti giudiziari, tra cui si possono annoverare ad esempio le prime tre parti della *Practica inquisitionis* di Bernard Gui, opera all'incirca databile al 1323); 4) trattati su dottrine e pratiche degli eretici (ossia delucidazioni sulle differenti specie di eresia, senza riferimento alcuno alla procedura giudiziaria); e, infine, 5) manuali veri e propri di procedura giudiziaria inquisitoriale.

La classificazione di Dondaine dei manuali di procedura realizzati per la prassi si apre con la categoria dei manuali senza formulario: si tratta dei testi più antichi, concepiti per agevolare l'opera degli inquisitori con chiarimenti su singoli aspetti controversi della procedura o comunque mediante l'illustrazione dei profili più importanti del meccanismo processuale. A questa categoria appartengono il *Directorium* di san Ramon de Penyafort (composto nel 1242 come risposta a una *consultatio* del vescovo di Tarragona, Pedro de Albalat, ma riproposto in seguito, inalterato, anche all'interno di alcuni manuali successivi, come ad esempio nella *Doctrina de modo procedendi contra hereticos*, opera francese della fine del XIII secolo), l'*Ordo processus Narbonensis* (redatto da una *équipe* di inquisitori domenicani attivi nella Linguadoca sotto il pontificato di Innocenzo IV, 1243-1254, con il fine esplicito di ridurre l'anarchia giuridica sino ad allora imperante), l'*Explicatio super officio inquisitionis* (scritta per gli inquisitori tolosani tra il 1262 e il 1277) e il *De inquisitione hereticorum* (conservato in due stesure di diversa lunghezza, di cui è discusso l'ordine di redazione e l'attribuzione: l'opera è forse da ascrivere al francescano tedesco David von Augsburg, morto nel 1271).

La seconda categoria di manuali costituisce un'evoluzione rispetto alla prima, perché i redattori dei testi aggiunsero, per maggiore utilità degli inquisitori, anche una serie di formule (*specimina*) predisposte per facilitare la redazione di ogni atto processuale da parte del tribunale. Ovviamente i manuali con formulario sono successivi ai manuali sprovvisti di formulario e ne rappresentano un'evoluzione, ma si presentano ancora profondamente disomogenei, perché costituiscono il frutto di una semplice giustapposizione di frammenti e brani diversi, non correlati e armonizzati tra loro: in questa categoria bisogna annoverare ad esempio la già menzionata *Doctrina de modo procedendi contra hereticos* (composta da quattro testi diversi cuciti insieme, tra cui il *Directorium* di Penyafort e un formulario finale) e il manuale francese conservato nel ms. Vat. Lat. 3978 della BAV (da cui dipendono a loro volta analoghi manuali italiani della fine del XIII e dell'inizio del XIV secolo come il *Libellus* e le *Constitutiones Sacrae Inquisitionis*).

Lo stadio finale di evoluzione per l'età medievale è costituito dai 'trattati ragionati', ossia da manuali completi, organici e coerenti, concepiti non come semplice somma alluvionale di norme, *consilia* e formulari preesistenti, ma come una trattazione nuova, originale e diversa rispetto al passato, frutto dell'ingegno e della capacità di organizzazione teorica e di esposizione sistematica della materia da parte del loro autore. A questa categoria, la più progredita per l'età medievale, appartengono il *De auctoritate et forma inquisitionis* (opera degli ultimi decenni del XIII secolo che rappresenta il primo tentativo di sviluppare una sistemazione originale della materia), la già citata *Practica inquisitionis* di Bernard Gui del 1323 circa (in parte basata sul modello del *De auctoritate et forma inquisitionis*), il *De officio inquisitionis* (importante manuale di procedura scritto probabilmente da un domenicano dell'Italia settentrionale tra il 1320 e il 1325) e il *Tractatus super materia hereticorum* (o *Tractatus de haereticis*) del giurista italiano Zanchino Ugolini (ca. 1330; l'opera sarà poi edita nel 1568 per iniziativa di Pio V in una stesura aggiornata e commentata dal domenicano Camillo Campeggi).

Questa proliferazione di manuali – tutti legati da evidenti vincoli di dipendenza e di derivazione che denunciano il fitto intreccio e la stretta connessione tra la manualistica italiana, francese ed iberica sviluppatesi tra il 1230 e il 1330 – era destinata comunque a conoscere il suo epilogo nel 1376, quando l'inquisitore domenicano Nicolau Eymerich concluse la redazione dell'opera che va sotto il nome di *Directorium inquisitionum*. L'opera di Eymerich fu considerata dagli stessi contemporanei come il più sicuro e autorevole manuale di procedura inquisitoriale, in grado di surclassare per dimensioni, dottrina e completezza tutte le opere precedenti. Nel *Directorium inquisitionum* la procedura inquisitoriale non era solo analiticamente descritta, ma era anche precisata, definita e fissata ben più compiutamente di quanto avesse fatto sino ad allora qualsiasi altro testo per la prassi, al punto che il manuale di Eymerich non fu considerato un semplice ausilio per la conoscenza delle fonti che regolavano la procedura, ma divenne esso stesso la più importante ed accreditata fonte della disciplina processuale, da seguire e applicare pedissequamente nella persecuzione dell'eresia. Il *Directorium*, con la sua esemplare ricchezza e autorevolezza, soppiantò in breve tempo i testi precedenti, incomparabilmente inferiori per mole ed erudizione, divenendo il manuale inquisitoriale per antonomasia dell'età medievale.

L'Inquisizione moderna: i manuali a stampa del XV e XVI secolo

Il continuo perfezionamento delle tecniche processuali – a cui i menzionati manuali avevano dato un significativo contributo – condusse al successo dell'Inquisizione medievale e alla sconfitta delle grandi eresie (quali quelle degli albigesi e dei pauperisti). Da ciò discese che nel corso del XIV e XV secolo i tribunali inquisitoriali andarono perdendo gran parte della loro importanza come strumenti di difesa dell'ortodossia, al punto che la progressiva scomparsa delle eresie da conculcare portò al graduale declino e alla quasi completa cessazione dell'attività degli inquisitori come giudici con funzioni antiereticali. Fu solo tra la fine del XV secolo e l'inizio del secolo successivo (quando l'Inquisizione medievale si poteva dire ormai tramontata) che nacquero le Inquisizioni dell'età moderna, e cioè (in ordine cronologico) la spagnola (con la bolla *Exigit sinceræ devotionis affectus* del 1478), la portoghese (con la bolla *Cum ad nihil magis* del 1536, integrata poi dalla bolla *Meditatio cordis* del 1547) e la romana, che vide la luce solo il 21 luglio 1542, quando papa Paolo III (al secolo Alessandro Farnese) promulgò la bolla *Licet ab initio*, con cui diede vita al tribunale cardinalizio dell'Inquisizione romana, struttura giudiziaria centrale che prenderà in seguito il nome di Congregazione della romana e universale Inquisizione o Sant'Uffizio (*Sacra Congregatio romanæ et universalis Inquisitionis seu Sancti Officii*).

La consistente modificazione strutturale legata all'istituzione di questi nuovi ed inusitati tribunali della fede impose l'introduzione di cospicue innovazioni anche nei meccanismi giudiziari, ossia nelle regole di funzionamento del processo antieretico dell'età moderna rispetto a quello del periodo medievale, con la conseguenza di impedire agli inquisitori del XV e XVI secolo di avvalersi direttamente dei manuali medievali di procedura che, per quanto autorevoli, erano ormai obsoleti e superati. Era nata insomma una diversa forma di Inquisizione, alla quale non si attagliavano più le opere e i trattati pensati e scritti nell'età precedente. Per tale ragione, insieme alla rinnovata Inquisizione dell'età moderna, sin dalla fine del XV secolo cominciarono ad essere redatti – e utilizzati – nuovi manuali di diritto inquisitoriale in grado di descrivere e illustrare la specifica e innovativa procedura giudiziaria rivolta alla lotta alle più recenti forme di eresia. A questo proposito si deve anche considerare che la determinante novità tecnica intervenuta rispetto ai secoli precedenti (e cioè l'invenzione della stampa) consentiva ora di creare un elevato numero di copie della stessa opera in modo celere, uniforme e relativamente economico: la produzione dei manuali destinati agli inquisitori trovò quindi nella tipografia lo strumento idoneo per moltiplicarsi e diffondersi, al

punto che a partire dai primi anni del XVI secolo la riproduzione del testo dei manuali circolanti in veste manoscritta costituì ormai solo l'eccezione.

Più in dettaglio, i manuali che furono pubblicati nel periodo che va dalla fine del XV sino alla metà del XVI secolo ebbero origine e sviluppo esclusivamente nell'ambito dell'Inquisizione spagnola che, essendo l'unica Inquisizione moderna esistente in quel tempo, costituiva ovviamente l'unica possibile destinataria delle edizioni anteriori al 1542, data di emanazione della *Licet ab initio*. Lo confermano sia la nazionalità degli autori dei manuali (si tratta quasi esclusivamente di opere di spagnoli) sia i luoghi di edizione (la maggior parte dei manuali fu pubblicata nella Penisola iberica). A questa fase appartengono per esempio la prima opera di diritto inquisitoriale data alle stampe, ossia il *Contra haereticam pravitatem* di Gundisalvus (Gonzalo) de Villadiego (edito all'incirca nel 1483 e dedicato a Isabella di Castiglia), cui fecero seguito il *Repertorium inquisitorum haereticarum pravitatis* (manuale di un autore anonimo del XV secolo che venne poi esaminato, emendato e infine pubblicato da un giureconsulto di Valencia, Miguel Albert, nel 1494), il già noto *Directorium inquisitorum* di Nicolau Eymerich (che fu stampato una prima volta a Siviglia nel 1500 circa e una seconda volta a Barcellona nel 1503) e i quattordici libri dell'*Adversus omnes haereses* del francescano Alfonso de Castro, nativo di Zamora, dati alle stampe nel 1534 a Parigi (vi si affronta il problema della natura dell'eresia esaminando le numerose forme storiche di deviazione ereticale, insieme a tutti i connessi aspetti dottrinali e teologici).

Anche se i testi in tema di diritto inquisitoriale editi in questo primo periodo denunciano apertamente, per il loro contenuto e per la loro provenienza, la finalità di consentire il corretto funzionamento delle corti dell'Inquisizione spagnola, non si deve desumerne la totale estraneità al funzionamento dell'Inquisizione romana: una semplice verifica dei titoli dei manuali pubblicati a partire dal 1542, e cioè dopo la emanazione della *Licet ab initio* di Paolo III, dimostra infatti che furono ristampate da editori italiani (e con tutta evidenza ad uso degli inquisitori italiani) proprio alcune delle opere che erano state già pubblicate in passato dagli editori spagnoli per i tribunali iberici, come accadde ad esempio con l'*Adversus omnes haereses* di Castro (Venezia 1546) e con il *Repertorium inquisitorum* (Venezia 1575). A questi vanno aggiunti i manuali destinati specificamente ai tribunali dell'Inquisizione romana, che dalla metà del XVI secolo cominciarono ad essere pubblicati da editori italiani, e specialmente veneziani. Per esempio già nel 1543 comparve a Venezia il *Malleus haereticorum* di Raphael (Venosta) Comensis, il cui titolo riecheggiava quello del celebre *Malleus maleficarum*. Nel 1566 viene poi data postuma alle stampe a Milano la *Lucerna inquisitorum haereticarum pravitatis* del domenicano Bernardus Comensis (Bernardo da Como), morto all'incirca nel 1510; l'opera è organizzata come un dizionario, e gli argomenti vi si succedono sotto forma di lemmi disposti in rigoroso ordine alfabetico (da *Abiuratio* a *Vicarius*). Questo criterio di presentazione della materia non era però del tutto nuovo, poiché la stessa disposizione non solo era stata usata nel *Repertorium inquisitorum*, ma era stata ripresa e sviluppata da Diego de Simancas con la stampa (Valladolid 1552) delle *Institutiones catholicae*, destinate a essere rielaborate e nuovamente edite a Roma nel 1575. Tale tecnica redazionale non tardò ad affermarsi presso gli inquisitori italiani come apprezzato modello espositivo: la emulò infatti di lì a poco il domenicano Umberto Locati, commissario generale del Sant'Uffizio, che pubblicò nel 1568 a Roma il suo *Opus quod Iudiciale inquisitorum dicitur*.

Il problema posto dalla vastità e dalla frammentazione dei trattati in tema di diritto e procedura inquisitoriale sinora esaminati, e cioè la difficoltà di reperire facilmente e brevemente nella eterogenea e voluminosa mole di quegli scritti la specifica norma processuale di cui l'inquisitore abbisognava in ciascun preciso momento della procedura, è alla base della concezione di un'opera

che avrebbe segnato un cambio di indirizzo nei criteri di compilazione dei manuali destinati agli inquisitori: si tratta dell'*Enchiridion iudicum violatae religionis* di Simancas (edito per la prima volta a Venezia nel 1568), concepito e scritto con l'espressa destinazione alla prassi giudiziaria, e dunque con il proposito di offrire agli inquisitori uno strumento breve, facile e sistematico. Simancas denuncia infatti che tra le opere elaborate sino ad allora dalla dottrina italiana per i giudici appartenenti all'Inquisizione romana non esisteva alcun compendio in grado di indicare con chiarezza e semplicità il corretto svolgimento del processo, in quanto mancava un manuale nel quale la descrizione degli istituti processuali fosse articolata secondo lo stesso ordine della procedura inquisitoriale. Questa stessa grave lacuna ispirò nel 1578 la decisione di Francisco Peña (celebre canonista, consigliere giuridico della diplomazia spagnola a Roma, uditor e poi decano della Rota romana, oltreché consultore della Congregazione del Sant'Uffizio) di curare la riedizione e il commento del *Directorium inquisitorum* di Eymerich: in particolare per realizzare il necessario ammodernamento dell'opera Peña compose una serie di *scholia* che, a guisa di chiose, fornivano il chiarimento e – soprattutto – l'indispensabile aggiornamento dei passi di Eymerich bisognosi di integrazioni. All'opera arrise subito un notevole successo, come testimonia il numero di stampe (almeno sette tra il 1578 e il 1607), che documentano in modo indubbio la fortuna e diffusione del manuale. La spiegazione di questo successo va cercata nel taglio giuridico della trattazione, e più precisamente nell'organizzazione della materia: la terza parte del manuale è infatti riservata specificamente al diritto processuale inquisitoriale che, oltre ad essere descritto in modo chiaro e particolareggiato, è strutturato secondo lo stesso ordine di successione delle fasi della procedura, per consentire in questo modo ai giudici di conoscere non solo i singoli elementi del diritto inquisitoriale, ma il loro esatto sviluppo e la loro connessione nell'ambito del processo, con l'aggiunta di una ricca dotazione di formule per stilare di volta in volta gli atti corrispondenti. Il *Directorium inquisitorum* offriva insomma agli inquisitori un'impostazione in grado di guidarli con facilità e precisione, dall'avvio del procedimento sino alla sua conclusione, mediante l'individuazione di tutti i passaggi e gli indispensabili adempimenti, mentre le opere precedenti si erano prevalentemente limitate a descrivere singoli frammenti della procedura, lasciando al lettore l'onere di ricomporre i vari ed isolati elementi nella coerente sequenza di un processo giudiziario. Questo insieme di caratteristiche conferiva dunque al *Directorium inquisitorum* di Eymerich e Peña un ruolo di primo piano come manuale fondamentale per la conoscenza della procedura inquisitoriale.

L'attività profusa da Peña per aggiornare, correggere e riproporre i manuali inquisitoriali scritti nel passato non rimase limitata all'edizione del *Directorium inquisitorum*, ma riguardò anche altri testi, tra cui il *Tractatus de haeresi* di Ambrogio Vignati, edito a Roma nel 1581 insieme alla *Allegatio in materia de haeresi* di Juan López de Vivero (Palacios Rubios) e al *Tractatus de haereticis et eorum poenis* di Paolo Grillando, tutti annotati e commentati dallo stesso Peña. A quella prima edizione fecero seguito i *Singularia iuris* e il *De haereticis* di Juan de Rojas, pubblicati a Venezia nel 1583 insieme alle *Quaestiones* di Gabriel de Quemada, sempre annotate dal Peña. Fu poi la volta della *Lucerna inquisitorum* di Rategno, ristampata a Roma nel 1584 assieme al *Tractatus de protestatione circa materiam fidei* e al *De signis pertinaciae haereticarum pravitatis* di Jean Charlier de Gerson, con le consuete annotazioni. Infine Peña contribuì all'aggiornamento di alcuni scritti ristampati all'interno del vasto volume *De Iudiciis Criminalibus S. Inquisitionis* dei *Tractatus illustrium in utraque tum pontificii tum caesarei iuris facultate Iurisconsultorum*, pubblicato a Venezia nel 1584 come seconda parte dell'XI tomo della monumentale edizione dei *Tractatus universi iuris* dello Ziletti. Nel volume, oltre alle opere già menzionate di Vignati, Palacios Rubios, Grillando, Villadiego, Rategno, Zanchino Ugolini, Simancas, Rojas, veniva ripubblicato il complesso ma-

nuale di Arnau Albert e quello più breve di Ioannes Nicolaus Arelatanus, nonché altri scritti significativi per il diritto processuale inquisitoriale come il *Tractatus de haereticis* di Ludovico Carerio, il *De haereticis et schismaticis* di Konrad Braun e il medievale anonimo *Tractatus seu forma procedendi contra de haeresi inquisitos*. Insomma, il periodo che va dal 1578 alla fine del secolo è dominato dall'attività di Peña come curatore di nuove edizioni di trattati pubblicati in precedenza, aggiornati e arricchiti di riferimenti alla vigente normativa e alla più recente prassi. Nonostante la ricchezza di manuali che caratterizza quello scorcio di secolo, l'opera che ebbe il maggior numero di ristampe restò il *Directorium* di Eymerich con i *commentaria* di Peña; pur onusto di storia, infatti, il testo si affermò proprio alla fine del XVI secolo come il manuale inquisitoriale per eccellenza, e il suo successo fu tale da far cessare pressoché completamente la stampa di tutti gli altri coevi testi per inquisitori.

Una visione d'insieme dei trattati, repertori, *quaestiones*, *notabilia*, *specula* e *lucernae* sinora elencate ci consegna l'immagine di un'epoca dominata da una vasta, complessa e persino caotica proliferazione di scritti di diritto inquisitoriale: un attento esame dei testi editi nel XV e XVI secolo indica tuttavia come tutta questa manualistica, pur priva di caratteri omogenei, può essere inquadrata, a fini classificatori, in tre diverse e successive fasi di sviluppo ben distinte. La prima va dalla fine del XV secolo sino al 1542: in questo periodo, che precede la Riforma e la nascita dei tribunali antiereticali dell'Inquisizione romana, le opere ebbero origine e destinazione solo nell'ambito dell'Inquisizione spagnola. In una seconda fase, che dal 1542 va sino al 1578, oltre alle opere che continuarono ad essere pubblicate per le Inquisizioni spagnola e portoghese, cominciarono a essere prodotti i primi trattati espressamente destinati ai tribunali legati all'Inquisizione romana. Non si trattò all'inizio di opere originali, perché nel momento in cui Paolo III ripristinò il tribunale dell'Inquisizione non esisteva ancora una dottrina in grado di produrre in breve tempo manuali specificamente basati sulla procedura dell'appena istituito apparato giudiziario romano: l'unica soluzione per avviare l'opera delle corti periferiche e per diffondere le nozioni di base relative alla corretta gestione dei processi consistette pertanto nel proporre agli inquisitori italiani gli stessi manuali già sperimentati durante i primi decenni del secolo nel contesto dell'Inquisizione spagnola, a cui si aggiunsero gradualmente altri testi, più aggiornati ed elaborati, che la feconda dottrina inquisitoriale iberica aveva creato intorno alla metà del secolo (pubblicati infatti a breve distanza di tempo sia in Spagna che in Italia), oltre ad un certo numero di scritti in tema di diritto inquisitoriale risalenti al medioevo, mai dati alle stampe sino ad allora. La terza e ultima fase va dal 1578 alla fine del secolo ed è dominata dalla comparsa delle opere del canonista di origine spagnola Peña, teologo e giurista strettamente legato alla Congregazione del Sant'Uffizio: si tratta del periodo in cui fiorirono i manuali destinati specificamente ed unicamente al funzionamento delle corti dell'Inquisizione romana. Gli editori italiani continuarono a stampare in modo sporadico qualche testo concepito per l'Inquisizione spagnola e qualche opera medievale, ma ormai tutta l'attenzione si incentrava – in modo via via sempre più consistente ed esclusivo – sulle realizzazioni della dottrina italiana e soprattutto sulle riedizioni del *Directorium* con le addizioni e i commenti di Peña, e cioè sul manuale rivelatosi più idoneo di ogni altro a definire, chiarire e divulgare in modo sistematico l'insieme delle regole valide nei tribunali dell'Inquisizione romana.

Le ragioni della fortuna di questa esuberante produzione di sinossi per inquisitori dipendono dalla funzione svolta dalla manualistica in rapporto al diritto inquisitoriale esistente nel XVI secolo: le opere sinora descritte non si limitavano infatti a corredare di un dotto commento dottrinale un corpo normativo già prestabilito e fisso, ma – nella totale assenza di una raccolta ufficiale di disposizioni legislative in cui fosse fissato in modo univoco e certo l'insieme di regole che gli inquisitori dovevano rispettare nella repressione dell'eresia – erano in realtà proprio i manuali a tracciare

l'unica impostazione complessiva ed esauriente di direttive per la corretta gestione del giudizio inquisitoriale. Si cercherebbe inutilmente nelle Decretali papali una minuziosa e particolareggiata regolamentazione delle modalità di svolgimento del processo: tutte le prescrizioni procedurali minute e di dettaglio potevano essere rintracciate solo nella manualistica, che surrogava così l'assenza di una circostanziata previsione normativa. Da tutto ciò emerge chiaramente l'importanza del ruolo rivestito dai manuali inquisitoriali, che partendo da passi biblici, testi patristici, dottrina teologica, disposizioni pontificie, prassi giudiziaria, scienza giuridica laica e canonistica, e sulla base di opere per inquisitori già esistenti (medievali e moderne), supplirono alle lacune ed edificarono in modo lento e graduale un insieme armonico e funzionale di regole essenziali per consentire l'ordinato funzionamento dell'Inquisizione romana. Tale opera di accumulazione di fonti autorevoli in grado di fornire ai tribunali una guida d'azione coerente e completa fu insomma appannaggio esclusivo della dottrina, come dimostra il fatto che tutti i manuali composti per riunire, organizzare e razionalizzare le norme del processo dell'Inquisizione ebbero sempre e comunque la qualifica di semplici elaborazioni private: si deve anzi porre in rilievo che anche le più diffuse e apprezzate di queste sinossi (come ad esempio il *Directorium inquisitorium*) non assunsero mai al rango di compilazioni riconosciute dal papato come testi ufficiali e vincolanti.

I nuovi metodi di redazione (fine del XVI-metà del XVII sec.)

La destinazione dei manuali finora menzionati alla prassi giudiziaria e la loro progressiva evoluzione in strumenti sempre più consentanei alle esigenze pratiche di formazione degli inquisitori non impedirono comunque che tutte le opere a stampa del XVI secolo presentassero il comune difetto di contenere una eccessiva (in alcuni casi addirittura strabocchevole) citazione e allegazione di *auctoritates*, che sovrastava a tal punto il testo da rendere difficile, e talvolta quasi impossibile, enucleare specificamente le parole dell'autore dell'opera o individuare subito la specifica disciplina processuale cercata. L'allegazione di *auctoritates* in grado di sostenere e legittimare ogni asserzione contenuta nel manuale, con l'uso per giunta di citare per esteso il testo di ciascuna fonte richiamata (non solo norme legislative canoniche, ma anche testi sacri, frammenti della patristica, regole della legislazione imperiale, dottrine di teologi, opinioni di canonisti e brani di altri giuristi), portava infatti ad un inevitabile e cospicuo aumento delle dimensioni complessive delle opere. I manuali editi nel XVI secolo, anche i più diffusi e celebri, erano oppressi pertanto da una considerevole farragine di citazioni che ne rendeva immensa la mole e difficoltosa la lettura, mentre sarebbe stato necessario che quei testi – per la loro destinazione alla pratica giudiziaria – fossero di facile ed immediata consultazione. Simancas mise in luce con amarezza l'inutile vacuità di quella laboriosa tecnica di redazione parlando di una «fastidiosa multitudo authorum», e Peña condannò la «incondita et multiplex citationum farrago». Se ne evince che i manuali non risultassero affatto semplici, di facile consultazione e succinti, poiché erano costellati di pletoriche citazioni dottrinali (spesso inutili alla pratica forense ma intercalate ugualmente nel testo per sfoggio di erudizione) che rendevano le opere – anche le più autorevoli e stimate come il *Directorium inquisitorium* – ancora troppo prolisse e voluminose per la quotidiana ed ordinaria attività giudiziaria dell'inquisitore: l'unica possibile soluzione era la redazione di un compendio più breve e maneggevole che, come diceva Castro, evitasse tutte le innumerevoli citazioni e allegazioni che comparivano «frequenter», «abunde», «tediose», «ad fastidium» e «ad nauseam» nelle opere di giurisprudenza, e lasciasse solo la sostanza del meccanismo processuale. Gli inquisitori, carichi di complesse mansioni processuali ed extraprocessuali, vedevano infatti il corretto esercizio della loro attività giudiziaria sempre vigilato dalla Congregazione del Sant'Uffizio, solerte nel redarguire i giudici negligenti o incapaci, e necessitavano pertanto di manuali che

fornissero agevolmente e sinteticamente all'inquisitore – che spesso non era affatto un dotto giurista – tutte le cognizioni necessarie per iniziare, condurre e concludere il processo senza commettere errori di procedura.

Fu per questa ragione che verso la fine del XVI secolo nacquero una serie di opere confezionate appositamente per rispondere in modo chiaro, conciso e lineare al bisogno di conoscere con la massima facilità gli istituti del processo inquisitoriale e, perciò, prive di dettagliati riferimenti legislativi o di prolisse citazioni dottrinali: si trattava cioè di succinti opuscoli – che conservarono quasi sempre la forma di testi manoscritti – che il giudice poteva facilmente compulsare per conoscere in breve e con certezza il corretto iter processuale senza perdersi in una ridda di interminabili allegazioni concordi o – peggio ancora – contrastanti. Il più antico esempio del tipo di manuale appena descritto (sintetico, semplice, privo di allegazioni inutili e ridondanti, razionale nella disposizione e nella concatenazione degli argomenti) è il *Fundamentum processus conficiendi in causa Fidei*, la cui unica copia esistente è conservata attualmente nella BAV: lo scritto risale agli ultimi anni del XVI secolo e fu redatto dal frate domenicano Vincenzo Castrucci, inquisitore di Perugia. La brevità, la chiarezza e la coerente disposizione degli argomenti sono gli autentici elementi di pregio dell'opera che – a differenza di tutte le altre precedenti trattazioni dotte ed erudite, e perciò anche complesse e voluminose – ha il merito di offrire ai giudici una guida stringata e di grande praticità per la gestione del processo inquisitoriale, in grado cioè di ridurre drasticamente la mole dei ponderosi trattati per inquisitori alle dimensioni di un essenziale compendio delle norme processuali effettivamente utili in giudizio. Il manuale è la prima testimonianza accertata (almeno tra gli scritti oggi superstiti) dello sviluppo di una tecnica di composizione più semplice e compendiosa rispetto ai complicati e prolissi trattati a stampa del Cinquecento, ma non costituisce certo un *unicum* rispetto a tutta la restante produzione inquisitoriale: il testo di Castrucci rappresenta solo la più antica espressione di una nuova metodologia di redazione che sarà alla base di molte delle successive opere per inquisitori, caratterizzate tutte dalla parsimonia nelle citazioni e da una spiccata destinazione pratica. Infatti la tendenza inaugurata dal *Fundamentum* darà vita, già a partire dai primi anni del XVII secolo, a una serie di manoscritti e di edizioni che si distingueranno nettamente dalla coeva produzione di trattati voluminosi e verbosi, dominati tutti da una sempre più sfrenata profusione di citazioni dottrinali: in questo alveo di opere meno proclivi all'allegazione delle fonti si possono menzionare la *Introductio seu praxis inquisitorum* consegnata nel 1605 da Peña nelle mani del pontefice Paolo V (l'opera, per quanto incompleta, fu accuratamente trascritta e conservata in codici calligrafici per essere diffusa in forma manoscritta nelle sedi periferiche dell'Inquisizione; fu in seguito arricchita di *additiones* da parte di Prospero Farinacci, corredata di meticolosi indici, e infine pubblicata e commentata per iniziativa di Cesare Carena nel 1655); gli *Excerpta et libro cui titulus Directorium inquisitorum* (di autore ignoto e di datazione incerta, ma certo posteriore al 1607); i *Flores Directorii inquisitorum* di Luigi Bariola (edito nel 1610); le numerose edizioni della *Breve informatione del modo di trattare le cause del S. Officio, per li molto R.R. Vicarii della Santa Inquisitione* e la nota *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum* (concisa ed essenziale, risalirebbe al 1620 circa).

Il genere letterario del breve manuale di procedura finalizzato ad agevolare la prassi inquisitoriale era destinato però ad assumere la sua impostazione definitiva con la comparsa nel 1621 della prima edizione del *Sacro Arsenale* di Eliseo Masini, che costituì il primo testo di diritto processuale inquisitoriale redatto in italiano. Occorre segnalare che l'uso della lingua italiana in un testo giuridico – sia pur rivolto alla prassi – rappresentava all'epoca una caratteristica decisamente innovativa non solo tra le opere inquisitoriali, ma in generale nel contesto di tutti gli scritti riguardanti il diritto:

il cardinale Giovanni Battista De Luca avrebbe teorizzato la necessità di redigere gli scritti giuridici in lingua volgare solo mezzo secolo più tardi (*Dottor volgare*, 1673), anche se va ricordato che già nel 1568 circa era stato edito in Spagna l'*Orden que comunemente se guarda en el Santo Oficio de la Inquisicion acerca del processar en las causas que en el se tratan conforme a lo que esta proveydo por las instrucciones antiguas y nuevas, recopilado por Pablo Garcia Secretario del Consejo de la Santa General Inquisicion*, ossia una breve sinossi in spagnolo, del tutto priva di allegazioni ma ricca di formulari, concepita espressamente per la prassi dei tribunali inquisitoriali iberici, seguita nel 1627 dalle *Instruciones del Santo Oficio de la inquisicion, sumariamente, antiguas, y nuevas, puestas por abecedario por Gaspar Isidro de Arguello*, funzionali alla consultazione della *Copilación de las Instruciones del Oficio de la Santa Inquisición* di Tomás de Torquemada (anch'essa in spagnolo). Il successo e la fortuna del *Sacro Arsenale* furono tali che tra il 1621 ed il 1730 ne furono realizzate almeno dieci edizioni, progressivamente ampliate e aggiornate, e ciò fece dell'opera il manuale più diffuso e di maggior successo dell'Inquisizione romana. La popolarità di Masini trova spiegazione nella struttura chiara, rigorosa e sistematica della sua opera, che si impose come modello ideale di redazione per la successiva manualistica inquisitoriale, come testimonia il primo compendio di procedura (anch'esso in volgare) scritto dopo il *Sacro Arsenale*, ossia l'inedita *Prattica di procedere con forma giudiciale nelle cause appartenenti al Santa Fede* di Deodato Scaglia, vescovo di Melfi, la cui stesura risale all'incirca al 1636 (da non confondere con la coeva e quasi omonima *Prattica* di Desiderio Scaglia, che tratta invece delle diverse categorie di eretici).

Nella prima metà del XVII secolo l'elaborazione di manuali inquisitoriali fu dominata quindi da una chiara contrapposizione tra due generi letterari nettamente diversi: da una parte i succinti manuali come il *Fundamentum*, orientati a perseguire la semplificazione e la razionalizzazione delle complesse e voluminose trattazioni precedenti mediante l'estrapolazione degli elementi procedurali essenziali e la loro riproposizione in una nuova forma organica, coerente e facilmente comprensibile, e dall'altra parte le prolisse trattazioni contenute all'interno di voluminose opere di impianto generale, in cui l'autore tendeva a citare diffusamente e integralmente stralci delle opere precedenti senza proporsi finalità di semplificazione ma cercando solo di ottenere la massima completezza nell'indicazione di tutto ciò che di significativo avesse prodotto sino a quel momento l'intera dottrina inquisitoriale. Le due opere che meglio rappresentano il contrasto tra questi diversi orientamenti di metodo sono i due testi che a partire dal primo ventennio del XVII secolo superano per numero di edizioni ogni altro manuale: il citato *Sacro Arsenale* di Masini e il *Tractatus de Officio Sanctissimae Inquisitionis* di Cesare Carena, edito la prima volta nel 1636 e poi ripubblicato almeno sei volte nel corso del secolo. Il *Tractatus* si presenta considerevolmente ampio e prolisso sia a causa del continuo esame e confronto di opposte opinioni dottrinali sostenute ed argomentate con dovizia di allegazioni, sia per la menzione di numerosi esempi particolari e casi specifici relativi alla concreta applicazione delle norme inquisitoriali, anch'esse meticolosamente citate. L'impostazione delle due opere è dunque antitetica: Masini elabora il *Sacro Arsenale* pensando alla pratica del diritto e usando ogni accorgimento per agevolare il compito dell'interprete, fino al punto di adottare la lingua italiana per ottenere la massima comprensibilità e diffusione, mentre Carena tramanda nel *Tractatus* il complesso inalterato delle opinioni espresse dalla dottrina tradizionale non intervenendo in alcun modo per rendere più semplice o accessibile la materia poiché suo proposito dichiarato è quello di fornire un'opera il più possibile dettagliata ed esauriente.

Inquadrato in questa antitesi di forme letterarie, il concetto di 'manuale' sembra attagliarsi adeguatamente solo ai compendi pensati per la prassi (che sono generalmente battezzati dai loro autori con nomi non altisonanti ma legati alla loro funzione pratica:

Fundamentum, Introductio seu Praxis, Breve informatio, Instructio, Pratica) e non alle trattazioni teoriche generali (per le quali il termine utilizzato è generalmente quello, solenne, di *Tractatus*). In ogni caso, l'esistenza all'inizio del XVII secolo di una cospicua e consolidata produzione di manuali di procedura compendiosi e semplici rispondeva evidentemente a una ben precisa e concreta necessità della pratica del diritto ormai nitidamente avvertita dalla dottrina, come documenta la circostanza che il modello del compendio elementare e conciso divenne in breve lo schema paradigmatico e tipico del manuale per inquisitori, capillarmente diffuso in tutti i tribunali periferici dell'Inquisizione romana, tanto inizialmente in forma manoscritta quanto in seguito a stampa.

Gli ultimi manuali per inquisitori

La suddivisione delle opere sul processo inquisitorio in due distinti generi letterari restò nel complesso l'impostazione dominante anche nell'ultimo periodo di funzionamento dell'Inquisizione, e cioè all'incirca sino alla fine del XVIII secolo. Infatti, anche in assenza di un preciso e univoco termine finale per l'attività delle diverse Inquisizioni moderne, in quel periodo il funzionamento dei tribunali inquisitoriali conobbe ovunque un graduale e visibile declino, sino a giungere di lì a poco alla formale e generalizzata soppressione di tutte le giurisdizioni locali. In questa temperie di progressiva e globale riduzione dell'attività dell'Inquisizione è ovvio che l'esigenza di una manualistica nuova e originale fosse avvertita in modo meno pressante, tanto più che l'abbondante numero di testi sulla dinamica del processo inquisitorio prodotti nelle epoche precedenti era più che sufficiente a indirizzare la pratica giudiziaria del XVII e XVIII secolo. D'altronde, in Italia la necessità di formare gli inquisitori divenne sempre più marginale per la fisiologica limitazione dell'attività istituzionale dei tribunali, chiamati a combattere un nemico (l'eresia) ormai completamente debellato o non avvertito come tale dai poteri statuali: in un primo momento l'Inquisizione sopravvisse (con nuove competenze) all'estinzione delle ragioni di tutela dell'ortodossia che ne avevano ispirato la creazione, ma si avviò comunque nel corso del tempo ad un inarrestabile declino, con la conseguenza che durante il XVIII secolo la stessa produzione di testi incentrati sul processo inquisitoriale tese inevitabilmente a una sensibile diminuzione e infine alla totale scomparsa.

La conferma più evidente della decadenza della manualistica dopo la metà del XVII secolo è data dall'assoluta mancanza di nuove guide pratiche per inquisitori in grado di soppiantare Masini: il *Sacro Arsenale* divenne così noto ed utilizzato da essere riedito ancora sette volte tra il 1653 ed il 1730, ma nello stesso periodo non fu composto nessun testo (né in latino, né in italiano) in grado di sostituirlo, sicché la fine delle ristampe del *Sacro Arsenale* segnerà anche la fine della produzione di manuali destinati alla prassi dei tribunali dell'Inquisizione. L'unico altro testo concepito e stampato nel XVII secolo per le esigenze di funzionamento delle corti inquisitoriali fu l'opera di Tommaso Menghini (*Regole del tribunale del Sant'Offitio*, 1683), che conobbe poche edizioni. Va segnalato inoltre che verso la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX comparvero in Francia alcune traduzioni in francese e spagnolo di compendi del *Directorium inquisitionum*, esplicitamente composte (come si legge nel frontespizio) per l'uso nell'ambito delle Inquisizioni spagnola e portoghese. Tali sintesi rappresentano l'ultima vera espressione della manualistica per inquisitori sul suolo europeo e sono dovute alla residua vitalità delle corti inquisitoriali iberiche, ancora attive nei primi anni dell'Ottocento.

A fronte della drastica limitazione del numero di manuali per inquisitori avvenuta già nella metà del Seicento e connessa alla definitiva identificazione del *Sacro Arsenale* come l'unica vera guida pratica – ovvero come il manuale per antonomasia – del processo inquisitorio, ancora nella seconda metà del XVII secolo si andò sviluppando un certo numero di opere sull'eresia (nelle

quali però gli aspetti di procedura erano marginali) e di trattati generali sull'Inquisizione (in cui invece erano esaminati, con intento speculativo, anche i profili teorici e dottrinali del processo antiereticale). Tra le prime vanno annoverate ad esempio la *Nova lux* (1648) di Ignazio Lupi (opera diretta in verità non agli inquisitori ma ai confessori e ai penitenti), il *Catalogus omnium haeresum* (1661) di Bonaventura Boselli (dettagliato elenco delle eresie e dei Concili convocati per combatterle), la *Instructio catholica pro Confessariis ad discernendum inter lepram et lepram* (1664) di Giovanni Alberghini (breve trattazione – 94 pagine – tutta incentrata sulla classificazione dei diversi tipi di eretici e dedicata ai confessori), lo *Schema illustre, et genuinum Sacrae Congregationis Sancti Officii Romani* (1676) di Francisco de Macedo (che tratta – magnificandoli – dell'operato e dei meriti dell'Inquisizione), il *De iudice S. Inquisitionis opusculum* (1685) di Giovan Battista Neri (in realtà un plagio in traduzione latina della *Prattica* di Desiderio Scaglia), l'edizione postuma del *De suspectis de haeresi opus* (1703) di Anselmo Dandini (dove si affronta il tema di chi debba essere condannato come sospetto di eresia e quali pene siano da irrogargli), e le *Novissimae consultationes canonicae* (1711) di Giacomo Pignatelli (in cui, oltre a un elenco delle eresie, è riproposto il testo della *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*). Tra le opere generali sull'Inquisizione figurano invece le cinque edizioni del *Tractatus* di Carena apparse tra il 1649 e il 1669, che testimoniano la persistente autorevolezza del testo. Accanto all'opera di Carena si affermarono anche nuove trattazioni della stessa indole, e cioè opere di carattere spiccatamente teorico che segnalano la continuazione nella seconda metà del XVII secolo del metodo di redazione basato sulla diffusa e consistente citazione degli accreditati autori del passato in grado di fornire un sostegno dottrinale alla descrizione delle regole del processo inquisitorio: sono di questa natura il *Sacrum Tribunal* (1648), organizzato nella forma di *quaestiones*, e il *Manuale consultorum* (1693), impostato in 80 *sectiones*, di Francesco Bordoni, il *De materiis Tribunalium S. Inquisitionis* (1651-1656) di Sebastian Salelles (strutturato come una successione di *regulae*), il *De officio S. Inquisitionis* (1666) di Tommaso Del Bene (basato su varie *dubitationes*) e il *Regulare Tribunal seu praxis formandi processum* (1695) di Pietro Maria Passerini (dove l'intera materia del processo criminale – e all'interno di essa la procedura dei tribunali inquisitoriali – è divisa in *quaestiones* e *articuli*). Risalta tuttavia anche in questo caso l'assenza di una prosecuzione dell'attività scientifica in tema di diritto inquisitorio nel corso del Settecento: gli ultimi testi furono stampati infatti tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo, dopo di che non fu più pubblicato alcun trattato, a riprova della progressiva ma inarrestabile crisi di quella istituzione giudiziaria e del declino di tutti i generi connessi alla descrizione dei profili teorici e pratici della relativa procedura.

L'impostazione e il contenuto delle opere appartenenti a quest'ultimo periodo mettono comunque in luce come l'antitesi tra manuali pratici e trattati di carattere generale, nata agli inizi del XVII secolo al fine di soddisfare rispettivamente le esigenze pratiche degli inquisitori e le ambizioni di legittimazione scientifica della materia inquisitoriale da parte della dottrina, rimase inalterata sino alla fine, confermando non solo la partizione tra i due generi letterari ma anche la sopravvivenza delle due diverse metodologie riguardanti il differente modo di affrontare ed esporre le norme concernenti il funzionamento dell'Inquisizione romana. Si tratta insomma di una nota distintiva e caratteristica di tutta la produzione dei testi di procedura inquisitoriale, perpetuata immutata sino alle ultime edizioni, anche se va segnalata l'esistenza di alcune contaminazioni tra i due generi che documentano la preminente importanza rivestita dai manuali rispetto ai trattati di indole dottrinale: infatti nel corso della seconda metà del XVII secolo alcuni compendi (o frammenti di compendi) nati esclusivamente per la pratica, e perciò tendenzialmente scevri di un apparato di *auctoritates*, furono pubblicati anche

all'interno di opere erudite e ricche di allegazioni. Nella nuova temperie di progressiva decadenza della scienza inquisitoriale, in concomitanza con il declino stesso dell'attività dei tribunali della fede, questa recezione di semplici e scarni manuali di procedura all'interno dei voluminosi trattati generali sull'Inquisizione è sintomatica e significativa della graduale ma inarrestabile tendenza a considerare i brevi e compendiosi manuali pratici come l'unica forma di produzione letteraria in grado di illustrare efficacemente le caratteristiche del processo inquisitoriale. D'altronde, l'ultimo testo edito in Italia nel XVIII secolo – quando cioè la crisi della giurisdizione inquisitoriale era ormai imminente – fu non già un'imponente e dotta trattazione, ma uno dei prontuari più succinti ed elementari, e cioè il *Sacro Arsenale*, stampato per l'ultima volta nel 1730. Al termine dell'evoluzione storica della scienza inquisitoriale, la manualistica, nata come strumento di semplificazione rispetto alle grandi e complesse opere erudite, faceva quindi registrare la sua prevalenza su ogni altra forma letteraria. Il manuale destinato ad agevolare i compiti giudiziari degli inquisitori, sorto sommessamente nella forma di breve e semplice compendio manoscritto dall'iniziativa di uno sconosciuto inquisitore provinciale come Castrucci, finì quindi per costituire non solo il genere letterario più diffuso e conosciuto, ma l'ultimo e più accreditato metodo di descrizione del processo inquisitoriale che sia stato utilizzato prima della sostanziale soppressione dell'Inquisizione romana.

Conclusioni: ruolo e importanza dei manuali per inquisitori

Dopo cinque secoli dall'apparizione dei primi testi formulati per rispondere alle esigenze degli inquisitori, con la prima metà del XVIII secolo terminava dunque l'elaborazione di opere dedicate al funzionamento dei tribunali inquisitoriali. A tutti i manuali prodotti in questo periodo va ascritto il merito di aver combinato e plasmato insieme le fonti più disparate, edificando un meccanismo processuale efficiente e funzionale che consentisse ai tribunali dell'Inquisizione di disporre di un corpo di regole preciso, dettagliato ed uniforme, pur in assenza di un corpo normativo sistematico, esauriente e facilmente conoscibile. Infatti solo alcune delle costituzioni conciliari e pontificie dettate in materia (canoni e Decreti) erano state inserite nelle generali compilazioni normative medievali e moderne (ufficiali e private) di diritto canonico, mentre altre disposizioni erano difficilmente reperibili dagli inquisitori perché del tutto prive di collocazione all'interno delle raccolte esistenti: si deve considerare a questo proposito che non fu mai prodotto dall'autorità ecclesiastica un organico testo ufficiale che selezionasse le norme emanate nel corso dei secoli e che decretasse quindi in modo autoritativo e vincolante quale fosse il diritto inquisitoriale di volta in volta vigente. Inoltre, il giudice dell'ortodossia religiosa doveva conoscere anche le eventuali disposizioni emanate su questioni di persecuzione dell'eresia dalle autorità laiche competenti nel luogo dove avrebbe dovuto essere esercitata la giurisdizione in difesa della fede. A tutto ciò si sommava, almeno per i funzionari dell'Inquisizione romana sorta con la bolla *Licet ab initio* (1542), il rispetto delle istruzioni e dei decreti della Congregazione del Sant'Uffizio, che dettava in alcuni casi precise disposizioni vincolanti per lo svolgimento dei giudizi. Infine, l'inquisitore doveva tenere in debita considerazione il cospicuo apporto che la dottrina e la prassi avevano dato non solo al chiarimento di molte delle regole procedurali dubbie, ma anche al superamento delle considerevoli lacune della normativa papale e all'ammodernamento progressivo del processo inquisitoriale.

Nonostante tutte queste difficoltà, agli inquisitori non era consentita alcuna ignoranza dell'ingente insieme di fonti giuridiche concorrenti, come non era ammessa alcuna svista nel meticoloso rispetto delle numerose regole processuali necessarie all'istruzione dei processi: infatti l'attività inquisitoriale era controllata e giudicata dalle competenti autorità della gerarchia ecclesiastica che,

specie dopo la nascita del Sant'Uffizio, volevano essere periodicamente e minuziosamente informate sullo svolgimento e sulla soluzione delle cause che avevano luogo dinanzi all'inquisitore locale. Il fine di questo penetrante controllo era quello di cercare di assicurare la correttezza e l'uniformità della procedura, nonostante la varietà di strutture e di forme che la giurisdizione inquisitoriale era costretta di volta in volta ad assumere per adattarsi alle peculiari vicende politiche e sociali di ciascun territorio: soprattutto in età moderna, la rigorosa disciplina uniforme imposta dalla Congregazione del Sant'Uffizio aveva il proposito principale di scongiurare il rischio che la difesa della fede e la persecuzione dell'eresia presentassero debolezze, inefficienze e difformità cagionate da una eventuale dispersione e disorganizzazione dei tribunali inquisitoriali locali, come si sarebbe potuto verificare se fossero mancati il controllo centralizzato e una guida unitaria.

Se si sommano tutti gli elementi sinora messi in evidenza – e cioè la problematicità di individuare all'interno della cospicua e farragiosa congerie di fonti canoniche le norme processuali effettivamente vigenti, l'attenta vigilanza svolta dalla sede papale su ogni minima attività posta in essere dall'inquisitore, la conseguente accanita censura di ogni decisione processuale che non fosse ineccepibile – e se si aggiunge inoltre che la formazione culturale degli inquisitori era spesso basata più sulla teologia che sul diritto, il quadro complessivo che ne risulta è quello di una formidabile difficoltà per i giudici delle corti inquisitoriali di essere esperti del vasto e complicato diritto processuale che avrebbero dovuto applicare, con il rischio allo stesso tempo di essere pesantemente redarguiti e severamente puniti per la propria ignoranza e per i propri errori. In questa situazione, l'unica possibile via d'uscita per gli inquisitori fu quella di affidarsi ai manuali compilati appositamente per illustrare le tappe della procedura, mostrare il corretto svolgimento del processo e indicare la forma degli atti che il giudice avrebbe dovuto stilare. Le impostazioni processuali che l'ingegno e l'acume dei singoli autori condensarono nella trattatistica e nella manualistica destinate agli inquisitori assunsero quindi una importanza fondamentale e determinante, perché contribuirono esse stesse a creare con la loro autorevolezza un diritto processuale comune delle corti inquisitoriali. In particolare, la procedura dell'Inquisizione romana – che non fece circolare, al contrario di quelle spagnola e lusitana, alcun testo organico di istruzioni – raggiunse la sua impostazione definitiva solo grazie al complesso di regole individuate, descritte e raccolte nei trattati e soprattutto nei manuali, unica vera fonte a disposizione degli inquisitori per svolgere in modo corretto ed efficace il loro compito di persecuzione della *haeretica pravitatis*.

(A. ERRERA)

Vedi anche

Alberghini, Giovanni; Albert, Arnau; Bolle e documenti papali; Bordoni, Francesco; *Breve informatione* [...]; Campeggi, Camillo; Carena, Cesare; Castro, Alfonso de; Castrucci, Vincenzo; Clemente IV, papa; Del Bene, Tommaso; De Luca, Giovan Battista; Demonologia; Diritto canonico; Diritto comune e *inquisitio ex officio*; Eymerich, Nicolau; Farinacci, Prospero; Grillando, Paolo; Gui, Bernard; *Instructio pro formandis processibus* [...]; Istruzioni spagnole; Locati, Umberto; *Malleus maleficarum*; Masini, Eliseo; Menghini, Tomaso; Neri, Giovanni Battista; *Ordo Processus Narbonensis*; Peña, Francisco; Processo; Ramon de Penyafort, santo; Rategno, Bernardo; Relapso; *Repertorium inquisitorum*; Rojas, Juan de; Scaglia, Deodato; Scaglia, Desiderio; Simancas, Diego de; Vignati, Ambrogio; Zanchino Ugolini

Bibliografia

BORROMEO 1983, DONDAINE 1947, ERRERA 2000, ERRERA 2002, INQUISIZIONE E INDICE 1998, PAOLINI 1976, PAOLINI 2003(a), PARMEGGIANI 2002, PROSPERI 1996, SELGE 1967, TEDESCHI 1991, VEKENE 1982-1992

Manzolli, Pier Angelo v. Stellato, Marcello Palingenio

Marca Trevigiana - La denominazione risale al Duecento e soppianta quella antica di *Marcha Veronensis*, attestata dal X secolo. La *Marcha Trivixana* creata da Federico II nel 1239 comprendeva anche Trento, Mantova e Brescia (sino all'Oglio); ma dal 1260 in poi (con la fine del dominio di Ezzelino III da Romano) essa riprese la configurazione assunta nei secoli XI e XII (l'attuale Veneto, meno Venezia e Polesine). Nella prospettiva della storia dell'Inquisizione, si parla di Marca Trevigiana perché l'Ordine dei minori adottò questa denominazione per definire la propria *provincia* (poi detta provincia del Santo), sulla base della quale si organizzò l'Inquisizione (ma la coincidenza è imperfetta: la provincia della Marca Trevigiana consta delle *custodie* di Padova, Verona, Venezia, Friuli).

Stante l'occasionalità, l'intermittenza, e in ultima analisi la debolezza dell'operato dell'Inquisizione vescovile, un'azione antiereticale incisiva iniziò a manifestarsi in questi territori a partire dagli anni Trenta del Duecento, come esito di un'azione riformatrice del papato e dei suoi legati già intensa negli anni Venti e che si appoggia precocemente anche ai francescani (lettera del 1227 di Gregorio IX ai minori di Angarano, presso Bassano, contro i da Romano, con espressi accenti antieretici) oltre che ai frati predicatori, incontrando altresì la sensibilità di alcuni comuni cittadini (come dimostra lo statuto antiereticale trevigiano del 1228-1229, e quello veronese più o meno coevo). Nel quadro del grande movimento dell'*Alleluia*, l'iniziativa del frate predicatore Giovanni da Vicenza – a un tempo pacificatrice sul piano politico, riformatrice e antiereticale sul piano religioso – portò al rogo una sessantina di uomini e donne, «ex melioribus» della città, a Verona (1233), ma non si limitò alla repressione e negli anni successivi sollecitò anche la creazione di confraternite mariane. Poco dopo (1236) le autorità ecclesiastiche e civili delle città della Marca, ma anche di Lombardia e Romagna, furono sollecitate dai legati di Gregorio IX a intervenire contro i catari (presenti in particolare nelle città e nei territori di Verona e Vicenza).

Tra il 1236 e il 1259, la Marca Trevigiana fu governata di fatto da Ezzelino III, con obiettivi politici a lungo coincidenti con quelli di Federico II, ma via via più autonomi specialmente dopo la morte dell'imperatore (1250), scomunicato e proposto come Anticristo (1239 e 1245), così come Ezzelino. L'appoggio agli eretici da parte di costui fu amplificato dalla propaganda, che condannò genericamente come eretiche tutte le città della Marca, ma le difficoltà frapposte alle iniziative papali furono molteplici. Con la sua sconfitta (1259), determinata anche dalla crociata bandita contro di lui dal 1258 e predicata dagli Ordini mendicanti («connubio di predicazione e lotta antiereticale, battaglia politica e crociata», secondo Daniela Rando), si crearono le condizioni per l'impianto delle strutture di inquisizione nella Marca Trevigiana: della Marca in quanto provincia dei minori, giacché furono messe in pratica le decisioni di Innocenzo IV (1254: la Marca Trevigiana ai minori, la Lombardia ai predicatori). Anche se non mancarono iniziali contrasti (come a Treviso, nel 1262, con un frate minore ma anche con la società locale), ciò avvenne in un clima abbastanza favorevole di collaborazione da parte di comuni e vescovi. Nell'arco di una dozzina d'anni la normativa papale antiereticale fu recepita negli statuti; almeno due vescovi, il frate minore Alberto da Vicenza a Treviso e il frate predicatore Bartolomeo da Breganze a Vicenza, furono attivi nella repressione antiereticale.

Tra il 1262 e il 1308 sono noti i nomi di circa venticinque inquisitori dell'Ordine dei minori attivi nella Marca. Essi si appoggiarono ai principali insediamenti minoritici, ove funzionava una struttura burocratica stabile (vicario, notai, personale esecutivo) addetta con l'appoggio dei comuni a confiscare e vendite. Non operarono con analoga intensità in tutto lo spazio della provincia: non c'è traccia di intervento inquisitoriale a Venezia sino al 1289, e anche in Friuli le tracce dell'azione inquisitoriale sono assai scarse.

Gli inquisitori appartenevano in qualche caso a famiglie di media o notevole importanza, come nel caso di Filippo Bonacolsi, attivo tra il 1276 e il 1289, figlio del signore di Mantova e legatissimo agli Scaligeri di Verona: il nesso con gli assetti politici è evidente. Dal punto di vista politico-religioso, è cruciale appunto il caso di Verona, ove negli anni Sessanta e Settanta l'azione inquisitoriale – volta a reprimere un catarismo indubbiamente ancora radicato ma verosimilmente già in fase calante – si saldò con le strategie del potere locale, in particolare nel celebre episodio della cattura e del rogo degli eretici di Sirmione nel 1276, ove i Bonacolsi e gli Scaligeri agirono di concerto.

Nell'ultimo ventennio del Duecento l'azione degli inquisitori della Marca Trevigiana si diresse soprattutto (non di rado *post mortem*, anche a decenni di distanza) contro una dissidenza religiosa ormai fortemente minoritaria, identificata dall'accusa sulla base di comportamenti oscillanti volta a volta tra residui della tradizione ereticale catara, semplice miscredenza rispetto a specifici punti di dottrina, opposizione politica, e pratica usuraria. Da tempo la storiografia ha posto in evidenza le degenerazioni di questo apparato di potere, una macchina che difendeva se stessa e che abbisognava dell'eretico per giustificare la propria esistenza, non senza vere e proprie malversazioni. Non a caso sono rare nella documentazione le esecuzioni capitali e gli incarceramenti, ben più frequenti le confische. Corruzione, illeciti arricchimenti, indebita diminuzione delle somme dovute ai comuni si verificarono di frequente a Padova e Vicenza tra fine Duecento e inizi Trecento, sì da provocare nel 1302 e nel 1308, su richiesta di vescovo e comune, due inchieste papali.

A seguito di queste vicende, le diocesi di Padova e Vicenza furono affidate da papa Bonifacio VIII ai frati predicatori, che non molto più tardi comparvero anche a Verona. Non si può dunque più propriamente parlare, nel Trecento, di inquisitori 'della Marca Trevigiana'; del resto, la dipendenza inquisitoriale delle diocesi fu in seguito modificata, più volte. Verona restò ai predicatori, ma Sisto IV restituì ai minori Padova e Vicenza (che tornò peraltro nel Cinquecento ai predicatori, cui fu affidata anche Venezia). Comunque, nel Trecento e poi nel Quattrocento l'attività inquisitoriale appare – nelle città di quella che sta ormai divenendo la Terraferma veneziana – sicuramente meno incisiva e pianificata rispetto agli esordi duecenteschi.

(G.M. VARANINI)

Vedi anche

Catari; Ezzelino III da Romano; Federico II di Svevia, imperatore; Giovanni da Vicenza; Innocenzo IV, papa

Bibliografia

BISCARO 1932, LOMASTRO TOGNATO 1988, MARANGON 1984, MARIANO D'ALATRI 1986-1987, MERLO 1991, RANDO 1996, RIGON 2002

Marcello II, papa (Marcello Cervini) - Prima e dopo la sua nomina a far parte della Congregazione cardinalizia dell'Inquisizione romana, Marcello Cervini ebbe a che fare con questioni di libri e di dottrine, non tanto per una sua specifica preparazione in materia teologica quanto per la sua formazione umanistica e per la rapida carriera in Curia che poté fare grazie alla protezione della famiglia Farnese. Era nato a Montefano (Macerata) il 6 maggio 1501, figlio di Ricciardo e Cassandra Benci. Il padre, originario di Montepulciano e proprietario di poderi a Castiglione d'Orcia, si trovava lì per svolgervi l'incarico di appaltatore delle imposte della Marca d'Ancona. La crescita della grande Corte romana attirava in quella direzione chi aveva cultura: il padre vi aveva acquistato un ufficio di scrittore delle lettere apostoliche e indirizzò verso Roma anche il figlio alla cui formazione si dedicò personalmente, e di cui seguì attentamente gli studi e la carriera, come testimoniano le lettere scambiate tra di loro. Mentre studiava a Siena, Marcel-

lo conobbe Ambrogio Catarino Politi che cercò di convincerlo a entrare nell'Ordine domenicano con l'argomento tradizionale che prometteva «eterna beatitudine» a chi faceva buone opere. A Roma Marcello si fece valere per le sue non comuni qualità intellettuali sia sotto il papato di Clemente VII sia – dopo la parentesi del Sacco – sotto quello di Paolo III Farnese. Impegnato nella conduzione delle corrispondenze sotto il cardinal nipote Alessandro Farnese, prese gli Ordini maggiori nel 1535 varcando così la soglia d'ingresso in una società ecclesiastica spinta ad arroccarsi dalla minaccia della Riforma luterana. Dopo un apprendistato di alta diplomazia pontificia al seguito di Alessandro Farnese (col quale si recò a Nizza e in Spagna per le trattative con Francesco I e con Carlo V), fu fatto cardinale nel dicembre 1539. In Germania per seguire come legato pontificio i lavori della dieta di Spira fece diretta esperienza della diffusione della Riforma e, per quanto orientato a ostacolare la politica imperiale di pacificazione religiosa della Germania, suggerì di inviare al colloquio di religione fissato a Ratisbona per il 1541 la personalità più rappresentativa del gruppo degli 'spirituali', il cardinale Gasparo Contarini. Ma le istruzioni per Contarini, redatte da Cervini insieme ai cardinali Girolamo Aleandro e Girolamo Ghinucci della tendenza più conservatrice, non consentivano al rappresentante del papa l'uso di veri poteri decisionali, ostacolando così la volontà di Carlo V di giungere rapidamente a un accordo. I compiti di alta politica in materia religiosa non lasciavano a Cervini tempo per l'amministrazione delle diocesi che gli erano state affidate: Nicastro (dal 1539), Reggio Emilia (dal 1540), Gubbio (dal 1544). Era piuttosto in direzione della cultura antica, sia classica sia cristiana, che si rivolgevano gli interessi maturati fin dai suoi studi giovanili con edizioni di testi patristici e col progetto di pubblicare tra l'altro opere di Cicerone, Varrone, Catone, con gli interessi antiquari verso le tracce romane del mondo antico ma anche con l'edizione di fonti dell'autorità pontificia come le lettere e le Decretali di Innocenzo III. Da un'idea di Roma come luogo di incontro dell'eredità antica e del potere papale derivò anche il suo atteggiamento nei confronti dei conflitti dottrinali del momento. A lui Vittoria Colonna trasmise prudentemente nel 1542 la lettera con cui Bernardino Ochino le comunicava la sua fuga e le mandava un volume di prediche stampate a Ginevra: è un segno di quale considerazione si avesse dell'importanza del suo giudizio e di come se ne temesse l'ostilità. Attento alla difesa e al consolidamento dell'autorità ecclesiastica e al controllo delle idee religiose fece eseguire una accurata visita diocesana di Reggio Emilia dal suo vicario Ludovico Beccadelli e nel 1544 intervenne con grande tempestività per vietare la circolazione del trattatello in volgare *Del beneficio di Cristo* di cui seppe cogliere la portata antistituzionale («mandare tutti quelli in paradiso calzati e vestiti, che hanno quella fede sua [...]». Né voglio che a'miei populi si predichi così», lettera del 19 gennaio 1544 in CAPONETTO 1972: 433). Con la crisi del partito degli 'spirituali' Cervini si trovò a essere la figura più rappresentativa e più qualificata del collegio cardinalizio per seguire l'avvio del Concilio. Nominato tra i legati a Trento fu il più attento mediatore tra le varie esigenze e colui che riuscì a mantenere meglio il collegamento con Roma, frenando le tendenze conciliari a misure di radicale cambiamento della Chiesa e stimolando il pontefice a dare prova della sua volontà di riforma (per esempio, contro il cumulo di vescovati). Intervenne in modo speciale nel dibattito su Sacra Scrittura e predicazione. Fautore di una veloce conclusione del Concilio, cercò di orientare in questo senso i lavori dell'assemblea una volta che fu trasferita a Bologna. Nella discussione sui sacramenti e sulle indulgenze ricorse alla consulenza di Guglielmo Sirleto. La stasi dei lavori conciliari gli consentì di dedicarsi alle diocesi di cui era amministratore: oltre alle visite pastorali della diocesi di Reggio Emilia, dove chiese aiuto ai gesuiti coi quali era in stretto rapporto, si recò a Gubbio dove emanò nuove costituzioni sinodali (1549). Intanto, oltre a essere membro della deputazione per il Concilio, era stato nominato membro della Congregazione cardinalizia

dell'Inquisizione (1545 o 1546). In questa sede operò, per quanto è possibile capire dalla scarsa documentazione, per un prudente rientro delle accuse contro il cardinale Reginald Pole in nome della compattezza dell'alta gerarchia ecclesiastica. Si occupò di inchieste contro la predicazione luterana in diocesi di Gubbio; istruì il processo contro il vescovo di Chioggia Giacomo Nacchianti, che nel dibattito sulla giustificazione a Trento aveva esposto tesi che apparvero vicine a quelle luterane; inoltre dalla corrispondenza che gli fu inviata da varie parti (il vescovo di Verona Alvise Lippomano, il segretario del Concilio Angelo Massarelli, i gesuiti Pascal Broët e Alfonso Salmerón) si possono ricostruire casi di inchieste e di processi nelle più diverse parti d'Italia da lui guidati, segno della sua posizione eminente nella Congregazione. Come protettore degli Ordini degli agostiniani e dei serviti dovette occuparsi di denunce contro un gruppo di serviti del convento di Bologna (1552) e contro la predicazione dell'agostiniano Andrea da Volterra (1554). Più defilata rispetto alla posizione estrema del cardinale Giampietro Carafa fu la maniera in cui partecipò alle inchieste contro Pole e Giovanni Morone. Lo stile del suo impiego dell'autorità rimaneva sempre caratterizzato dalla gravità e autorevolezza dell'individuo e dallo spessore della sua cultura. Come cardinale bibliotecario incoraggiò l'opera di studiosi come Sirleto e Onofrio Panvinio e patrocinò iniziative editoriali di testi patristici anche in funzione della controversia coi protestanti. Il suo rigore contro i 'novatori' protestanti e la posizione autorevole che si era conquistata nel collegio cardinalizio gli procurarono l'appoggio di Carafa e lo fecero uscire vincitore dal conclave seguito alla morte di Giulio III. I segni di un programma di interventi di riforma in Curia e nella disciplina ecclesiastica fecero nascere grandi speranze intorno alla sua figura; ma le speranze furono vanificate dalla sua morte, giunta improvvisa soltanto un mese dopo la sua elezione, tra il 30 aprile e il 1 maggio 1555.

(A. PROSPERI)

Vedi anche

Aleandro, Girolamo; Beccadelli, Ludovico; *Beneficio di Cristo*; Catarino, Ambrogio; Colonna, Vittoria; Concilio di Trento; Congregazione del Sant'Uffizio; Contarini, Gasparo; Giulio III, papa; Morone, Giovanni; Ochino, Bernardino; Paolo III, papa; Paolo IV, papa; Pole, Reginald; Sirleto, Guglielmo; Valdesianesimo

Bibliografia

BRUNELLI 2000(a), CAPONETTO 1972, HUDON 1992

Marchio del diavolo - La credenza secondo cui il diavolo imprimeva sui suoi seguaci un marchio si basava su un passo del Nuovo Testamento (*Apc* 13, 16): «Faceva sì [l'Anticristo] che tutti, piccoli e grandi, ricchi e poveri, liberi e schiavi ricevessero un marchio sulla mano destra e sulla fronte». Quando si affermò l'idea che esistesse una prova tangibile che permetteva alla giustizia il riconoscimento della strega, una lunga tradizione che risaliva a Tertulliano e Ireneo ne attestò la verità. Il marchio si configurò così come un contro-battesimo, una circoncisione o un'investitura a rovescio; come un contraffatto stigma di santità; come un simbolo di schiavitù e di imbestialimento. Nell'atto di stabilire il patto si riteneva che il diavolo imprimesse un segno di dimensioni e forma varie (protuberanza, macchia, traccia astrologica, impronta di animale, neo) che aveva la caratteristica di essere insensibile e di non emettere mai sangue, come fosse carne morta. La ricerca del *punctum diabolicum* sottopose i corpi dei presunti colpevoli a una sorta di ordalia, che in molti casi fu volontariamente accettata come solo mezzo a disposizione degli accusati per dimostrare la loro innocenza. Tuttavia, secondo i demologi, non sempre le streghe e gli stregoni avevano il marchio: erano soprattutto i più tiepidi di loro a portarlo. I chirurghi, che collaboravano alla ricerca di una prova che nella caccia alle streghe fu spesso ritenuta fondamentale

in virtù della sua 'evidenza', radevano comunque gli inquisiti alla ricerca di un punto insensibile. Si pensava infatti che il marchio fosse occultato nelle parti più nascoste del corpo (mammelle, ano, ascelle, genitali) e si procedeva a saggiare cicatrici, nei e voglie, servendosi di aghi che venivano conficcati nella carne degli imputati producendo atroci sofferenze: la loro reazione faceva da prova. Durante gli interrogatori i demonologi autorizzavano ogni inganno da parte dei giudici e dei medici, e l'uso di questi stratagemmi fu denunciato dal gesuita tedesco Friedrich von Spee, che nella coraggiosa *Cautio criminalis* (1631) denunciò anche lo scandalo derivato dal contatto impudico con i corpi delle donne incriminate come seguaci di Satana.

Malgrado lo sviluppo della dottrina sul patto demoniaco, sino alla fine del XV secolo l'idea del marchio ebbe scarso seguito: non ne parlava, del resto, neppure il famigerato *Malleus maleficarum*. Più tardi la situazione cambiò, tanto che nel Seicento il *punctum diabolicum* fu ritenuto elemento processuale di rilievo in molte parti dell'Europa e del Nuovo Mondo. William Monter ha scritto che furono soprattutto le aree protestanti a usare la ricerca dei marchi come dimostrazione di colpevolezza; ma occorre ricordare che i cattolici non furono da meno nelle indagini per scoprire i segni del diavolo. Nel celebre caso di possessione di Aix-en-Provence (1611) il ricorso alla prova tangibile fu sostenuto non soltanto da Sebastien Michaëlis, esorcista e inquisitore, ma anche da un medico, Jacques Fontaine, che partecipò ai processi e stilò uno sconcertante trattato sul tema. Anni dopo il giurista Peter Ostermann, consultore dell'arcivescovo di Mainz, pubblicò un commentario per legittimare ancora una volta le indagini sul marchio (1629). Il testo venne confutato da Johann Jordaneus (1630) e dal più illustre dei medici legali del tempo, il romano Paolo Zacchia (1635). Questi fece ricorso ad argomenti fisici e si richiamò al tradizionale scetticismo del Sant'Uffizio, che non accettava più la prova del marchio e suggeriva di non ammetterla nella *Instructio* per le cause di stregoneria che la Congregazione fece circolare tra i giudici locali del tribunale a partire dal secondo decennio del Seicento. E tuttavia ancora negli anni Trenta Cesare Carena, un inquisitore, scriveva che il marchio costituiva una prova accettabile. I teologi rimasero divisi: il gesuita Martín Anton Del Rio invitò alla cautela, ma il confratello francese Théophile Regnault pubblicò nel 1647 un trattato per dimostrare la realtà del marchio. Poco diffuse nell'Europa delle Inquisizioni (Italia, Spagna e Portogallo), le indagini sul marchio divennero sempre più frequenti in Francia, in Svizzera e nelle terre tedesche dell'Impero, come dimostrano i processi sopravvissuti e la trattatistica pubblicata dopo la seconda metà del Cinquecento. In Inghilterra invece il marchio significò qualcosa di diverso rispetto all'Europa continentale. Si riteneva infatti che esistessero classi di individui che possedevano spiriti, folletti o diavoli da cui ottenevano servigi magici. I cosiddetti *familiars*, assumendo forme animali, si nutrivano del sangue dei loro padroni, succhiandolo da una protuberanza o da un capezzolo collocato talvolta vicino ai genitali. Nel Seicento anche in Inghilterra il segno lasciato da quegli spiriti-animali-vampiro fu identificato con il marchio continentale.

(V. LAVENIA)

Vedi anche

Carena, Cesare; *Instructio pro formandis processibus* [...]; Medici-na; Spee, Friedrich von; Stregoneria; Zacchia, Paolo

Bibliografia

CLARK 1997, HENNINGSSEN 1980, HOLMES 1993, MONTER 1976, SHARPE 1996, TEDESCHI 1991, ZACCHIA 1661

Marguerite Porète - Il 1 giugno 1310, a Parigi, in Place de Grève, sono messi al rogo Marguerite de Hainaut detta Porète eretica e relapsa e il suo *Miroir des simples âmes*, un testo «pestifer

continens heresim et errores». Nonostante la condanna, il libro è sopravvissuto in numerosi esemplari; le poche carte processuali, invece, testimoniano soprattutto la pervicace volontà della donna di non presentarsi davanti ai giudici e di non rispondere alle loro domande. I manoscritti contenenti il *Miroir* sono adespoti e negli atti giudiziari non viene specificato il titolo del libro incriminato. Per tale ragione, l'identificazione dell'autrice avvenne soltanto nel 1946 per merito delle ricerche incrociate di Romana Guarnieri.

Marguerite nasce nella contea di Hainaut, forse a Valenciennes nella diocesi di Cambrai, dove, in un anno imprecisato, il vescovo Guy de Colmieu agisce giudiziariamente contro un libro di cui mai viene precisata l'autrice, ma alla quale viene imposto di non diffonderne più i contenuti. La condanna episcopale contraddice una precedente approvazione formale del medesimo testo emessa da alcuni uomini di Chiesa, tra i quali il maestro di Teologia parigino Godefroid de Fontaines, che si trova allegata ad alcuni esemplari manoscritti. Marguerite non smetterà di leggere e di divulgare il *Miroir*: un libro spirituale del quale gli uomini di Chiesa fanno una lettura dottrinale.

Poi, il procedimento viene trasferito a Parigi, dove è condotto dal cappellano del papa e confessore di Filippo IV, ovvero dal frate predicatore Guillaume Humbert da Parigi. La documentazione superstita permette di seguire le tappe dell'inchiesta per la quale teologi e canonisti sono chiamati a esprimersi. L'11 aprile 1309 il *Miroir* viene nuovamente condannato da una commissione di ventuno maestri di Teologia parigini. Nel marzo 1310 il processo riprende con la decisione dei teologi di rimettere la questione nelle mani di alcuni canonisti. Il 3 aprile ha luogo la prima consultazione relativa agli atti processuali contro Marguerite e contro Guiard de Cressonessart, un begardo della diocesi di Beauvais che aveva preso le difese della donna e che sarà con lei inquisito.

Da questo momento i due processi procedono parallelamente, nonostante il persistente silenzio di Marguerite, in generale, e in particolare su Guiard, il quale, invece, il successivo 9 aprile – dopo un anno di detenzione – confesserà le proprie credenze di natura apocalittica (che non derivano dal *Miroir*). Alla fine delle inchieste Guiard sarà condannato al carcere perpetuo. Il 9 maggio 1310 i giudici ecclesiastici decretano la consegna di Marguerite al braccio secolare in quanto relapsa. Per una suggestiva coincidenza, il giorno seguente vengono messi al rogo cinquantquattro templari. Le due inchieste mostrano molti punti di contatto, a partire dall'unità di luogo e tempo, dal medesimo frate inquisitore titolare dell'inchiesta e dai medesimi giudici e dalla presenza di Guillaume de Nogaret che personalmente conservava le carte processuali contro la beghina di Hainaut. La contemporaneità e, per certi versi, la similarità delle due inchieste sposta l'attenzione dal piano religioso a quello politico e contribuisce a spiegare l'ostinazione di Marguerite a non prestare giuramento e a non rispondere alle domande dei suoi giudici che, con l'appoggio di teologi e canonisti, sono costretti ad analizzare e a giudicare soltanto le parole scritte nel *Miroir*: punto di partenza e di arrivo di una costruzione accusatoria. Marguerite tace e lascia parlare il suo libro che diventa pretestuosa 'testimonianza' di una «rebellis et contumax». Il 31 maggio 1310 viene emessa la sentenza di condanna.

I punti dottrinali riassunti nelle carte processuali furono ampiamente utilizzati nel Concilio di Vienne del 1311-1312 per individuare gli «errores Beguardorum et Beguinarum» (CCED). Non solo alcuni articoli redatti dai teologi coincidono, ma addirittura sei di quei teologi sono presenti al Concilio. In seguito, nel 1317, con la costituzione *Ad nostrum* quegli articoli saranno inseriti nelle Decretali Clementine, fissando in modo definitivo i riferimenti concettuali e dottrinali della repressione di beghine e begardi: nonostante il silenzio dignitoso e persistente di chi aveva deciso di trasmettere la propria visione spirituale in forma scritta senza la mediazione giuridico-dogmatica dei frati-giudici.

(M. BENEDETTI)

Vedi anche

Beghine e begardi; Concilio di Vienne; Templari

Bibliografia

CCED, GUARNIERI 1965, MARGHERITA PORETE 1986, MARGHERITA PORETE 1994, VERDEYEN 1986

Maria da Visitação - Nata a Lisbona intorno al 1551, Maria da Visitação era figlia di due discendenti della più alta nobiltà di Portogallo, Francisco Lobo, ambasciatore del re Giovanni III presso la corte dell'imperatore Carlo V, e di Branca de Meneses. Entrata nel monastero di Nossa Senhora da Anunciada di Lisbona a dodici anni (1563), fece la professione cinque anni dopo, quando ne aveva diciassette. «Non erano ancora trascorsi quattordici anni dalla sua professione e già per tutta la città e nel regno era reputata un dono del cielo la monaca dell'Annunziata; e le monache ne erano tutte così ammaliata che con soli quattordici anni di professione e non ancora trentun anni di età, la elessero prioressa» (SOUSA 1977: II, 62). Era il 1583. In breve la sua reputazione di santa (dovuta ai rapimenti, alle estasi, alle rivelazioni, fino alle stigmate che avrebbe ricevuto nel giorno di san Tommaso, il 7 marzo 1584) si diffuse dapprima nel monastero e poi in tutto il mondo. La fama di Maria da Visitação divenne tale che le altre monache si raccomandavano alle sue preghiere, come facevano anche i religiosi, i potenti e il popolo. I suoi prodigi erano noti in tutta l'Europa del tempo, ecclesiastici e fedeli confermavano le sue virtù. Ovunque si cercavano le bende impregnate del suo sangue, perché considerate curative, e venerate dunque come reliquie. Luis de Granada, un maestro dei circoli spirituali dell'epoca, curò la biografia di Maria da Visitação, convinto della trasfigurazione del suo corpo di vergine nell'immagine del corpo di Cristo e della trasformazione del suo spirito nello spirito di Cristo. Granada si fece garante delle sue virtù nelle lettere che scrisse a papa Gregorio XIII, al re Filippo II, all'arcivescovo di Valencia Juan de Ribera e a molte altre personalità: spiccano, in particolare, le due missive indirizzate a Ribera il 23 settembre 1584 e il 26 maggio 1585 (GRANADA 1998: 134-137). Granada considerava tanto la prioressa quanto la visionaria Ana Rodrigues «specchi di virtù che nostro Signore ci ha donato». Parlò anche del loro scarso appetito e del poco sonno di cui approfittavano; dei «grandi dolori di cui soffrono nei giorni della Passione» e della profonda consolazione raggiunta durante i rapimenti. Nella lettera del 23 settembre, Granada fornì la descrizione di un rapimento. In quella del 25 maggio l'entusiasmo non è minore. Vi si celebrano i miracoli di una donna benedetta: Maria da Visitação aveva curato due paralitici e donato la parola a due muti. «Arrivò a mostrare il capo ferito, assicurando che il suo Sposo le aveva trasmesso l'onore e gli effetti della corona di spine, e in ogni cosa le prestavano fede», avrebbe scritto il suo biografo (SOUSA 1977: II, 62).

Lo stato di grazia di Maria da Visitação si protrasse ancora per quattro anni, nonostante le ripetute denunce sporte ai superiori da alcune monache scrupolose. Nel processo inquisitoriale aperto contro la presunta santa (ANTT, IL, proc. 11.824) intervenne per primo il frate castigliano Alberto Agayo (1587), poi Luis de Granada, cui si aggiunse quindi il generale dell'Ordine domenicano, Sisto Fabbri. Maria da Visitação negò una prima e una seconda volta di aver fatto ricorso ad artifici. Per quattro volte i religiosi assistettero al manifestarsi delle piaghe e per quattro volte si persuasero della loro autenticità. L'inquisitore generale, il cardinale arciduca Alberto, ordinò all'Inquisizione di compiere accertamenti. Quello che né Granada, né il generale dei domenicani avevano osato fare per non infierire sulle piaghe, fu invece commesso dai ministri del Sant'Uffizio, che muniti di sapone sfregarono fino a trovare sotto le piaghe la carne perfettamente sana. Solo venerdì 14 ottobre 1588, alle due del pomeriggio, usando sapone nero per una mezz'ora, quattro religiose verificarono la consistenza delle

piaghe. I segni erano dipinti di rosso, i chiodi di nero. La prova del sapone fu perentoria: alla fine i segni erano falsi e simulati. Altrettanto fu confermato dalla ferita sulla mano sinistra e dalle piaghe del capo.

Dopo la distruzione dell'*Invincibile Armada*, il vescovo Luigi Lippomano, in una lettera indirizzata al doge di Venezia il 14 dicembre 1588, denunciò come la religiosa portoghese, che godeva della fama universale di santa, fosse stata smascherata. Biasimò le false stigmate e l'invenzione di una storia architettata solo per guadagnare importanza nel mondo. E non tacque il ruolo nella vicenda di due frati domenicani, che avrebbero suggerito alla monaca di agire così fino a poter giungere a minacciare Filippo II che se non avesse ceduto il Portogallo al pretendente António, priore di Crato, sarebbe stato dannato. In sostanza, a suo giudizio, si sarebbe trattato di una manovra tesa a provocare, sul lungo periodo, una rivolta contro il re. Sebbene nella sentenza non vi fossero allusioni esplicite a questioni politiche, la simpatia nutrita dalla monaca per il partito schierato a favore dell'indipendenza del Portogallo dopo l'unione dinastica con la Spagna (1580) gravò sulla sua condanna. Le posizioni di Maria da Visitação erano note. Si rese dunque necessario ricorrere a ogni mezzo per screditarne la figura e dissipare l'influenza che ancora esercitava. Il primo a essere travolto dallo scandalo fu Luis de Granada, uno dei più celebri autori ecclesiastici del tempo, letto e tradotto persino nell'Inghilterra elisabettiana.

Maria da Visitação non fu una santa e forse neppure una donna dalle virtù eccezionali. Come che sia, a pesare di più nel processo furono, di fatto, l'ammissione delle colpe da parte di Maria da Visitação e le spiegazioni fornite sul modo in cui avrebbe proceduto. Il 15 ottobre 1588 fu emessa la sentenza con giuramento e lettura degli atti. Costretta a confessare e a manifestare fra le lacrime il suo pentimento, Maria da Visitação si salvò grazie alla confessione, ai «giusti rispetti» e al fatto di non aver stretto patti con il Diavolo. Fu quindi condannata nella forma consueta, visti gli atti, le denunce, le dichiarazioni dei testimoni, la confessione e gli accertamenti effettuati. Tra le varie pene previste dalla sentenza, vi fu la reclusione in un monastero, quello di Abrantes, dove trovò la morte qualche anno più tardi, mentre ancora compiva le sue penitenze.

(J.A. MOURÃO)

Vedi anche

Beatas, Portogallo; Domenicani, Portogallo; Finzione di santità; Granada, Luis de

Fonti

ANTT, IL, proc. 11.824

Bibliografia

GRANADA 1998, HUERGA 1959(a), HUERGA 1959(b), SOUSA 1977, THURSTON 1952

Mariana, Juan de - Il padre Juan de Mariana (Talavera, 1536-Toledo, 1624) fu uno dei grandi intellettuali del *siglo de oro* spagnolo e un personaggio piuttosto ambiguo e complesso. Se da una parte lo si conosce per il suo spirito fortemente combattivo, rivoluzionario e moderno, è vero dall'altra che non si sottrasse mai alla collaborazione con le alte sfere civili e religiose. Figlio illegittimo di un sacerdote di Talavera, compì i suoi studi nell'Università di Alcalá de Henares, in cui entrò in contatto con la giovane Compagnia di Gesù, nella quale fece ingresso nel gennaio del 1554, a diciassette anni di età. A distanza di due anni, dopo la sua ordinazione come novizio, proseguì i suoi studi ad Alcalá fino al 1561, data in cui venne chiamato a Roma da Diego Laínez. In Italia fu professore al Collegio romano (1562-1565) e, nel 1567-1569, rettore a Loreto (Messina). Proprio in quell'anno fu inviato al Collegio Clermont

di Parigi, dove si incontrò con Juan de Maldonado, con il quale cercò di rinnovare gli studi teologici. Ma la sua brillante carriera come professore in giro per l'Europa si interruppe quando nel 1574, per motivi di salute, dovette tornare a Toledo, città in cui avrebbe vissuto fino alla sua morte.

Poco dopo essersi insediato a Toledo Mariana iniziò a partecipare all'elaborazione degli Indici inquisitoriali di Gaspar de Quiroga (1583-1584). Per una migliore esecuzione del compito si ordinò che fossero forniti al gesuita tutti i libri di cui avesse avuto bisogno, specificando che nel caso in cui non si fossero potuti reperire a Toledo avrebbero dovuto essere portati da Alcalá. A distanza di due decenni, quando venne intentato un processo a suo carico per la pubblicazione del suo *De monetæ mutatione* (1609), Mariana ricordò, a sua discolpa, di avere partecipato all'elaborazione del catalogo di Quiroga. Probabilmente a partire dalla fine del 1579 Mariana contribuì in modo decisivo tanto all'elaborazione delle regole generali, quanto alla redazione delle liste dei cataloghi, di proibizione e di espurgazione. La sua partecipazione alla macchina censoria è molto interessante ed esemplificativa della facilità con cui, in epoca moderna, si poteva cambiare la propria posizione da quella di 'censore' a quella di 'censurato'.

A quella data León de Castro stava muovendo un duro attacco contro la Bibbia poliglotta e l'Inquisizione, incapace di risolvere il problema, propose che fosse Mariana a gestire la questione. Il gesuita impiegò un anno per pronunciare il suo verdetto, nel quale attaccava e refutava le posizioni di Castro. Le collaborazioni di Mariana con il Sant'Uffizio, sia attraverso gli Indici, sia nelle consultazioni e nelle mediazioni, come quella appena ricordata, gli fecero conoscere in modo diretto il funzionamento e il potere coercitivo dell'apparato inquisitoriale. In tal senso risultano particolarmente significative alcune delle memorabili parole che scrisse qualche anno più tardi circa la persecuzione di cui fu vittima Luis de León, che definiscono nitidamente il modo di procedere e le pratiche dissuasorie dell'Inquisizione spagnola. Così, nel primo capitolo del suo *Pro editione Vulgata* (1609), Mariana affermava, riferendosi al processo, che «questo evento spezzò gli animi di molti, considerando nelle vicissitudini altrui la tormenta che minacciava coloro che liberamente affermavano ciò che pensavano». L'Indice di Bernardo Sandoval y Rojas (1612) sopprime il passaggio citato, e altri nove inseriti nella stessa opera. L'Inquisizione agì anche contro altre opere del gesuita, come il *De adventu*, libro scritto contro il cardinale Cesare Baronio, che aveva messo in dubbio la predicazione di Santiago in Spagna; il *De morte et immortalitate*, che subì nuovi tagli, e infine il *De monetæ mutatione*, che doveva causargli in Spagna gli stessi problemi che all'estero gli procurò il *De Rege et Regis institutione*.

Per quanto la sua traiettoria accademica si fosse interrotta a causa della salute malferma (malinconia e mal della pietra), a Toledo la sua produzione intellettuale iniziò a crescere. Lì Mariana scrisse numerose opere dedicate alle più varie questioni, dai temi filosofico-morali e biblici fino a una curiosa analisi comparativa tra il calendario arabo e quello cristiano (*De annis arabum cum nostris comparatis*, 1609). Ma tra tutte le opere che scrisse, alcune su incarico delle più alte istanze civili ed ecclesiastiche, altre per propria iniziativa, merita segnalare gli studi di argomento storico, economico e politico, senza dubbio le opere maggiormente polemiche e avanzate a quel tempo, molte delle quali continuano a essere valide persino ai nostri giorni. Il testo più polemico e di maggiore diffusione al di fuori dei confini della Spagna è il trattato per l'educazione del principe Filippo III *De Rege et Regis institutione* (1599). Nell'opera si introducono interessantissime riflessioni di teoria politica e si propongono soluzioni molto moderne relative al governo e al decentramento amministrativo dello Stato. La parte più notevole è costituita dai capitoli V, VI, e VII del libro I. In queste pagine Mariana sostiene che qualsiasi cittadino può assassinare legittimamente il sovrano che imponesse tasse illegali senza il consenso del comune sentire dei cittadini; quello che usurpasse le pro-

prietà degli individui per sperperarle in spese che non andassero a beneficio di tutti o quello che si opponesse alla libera attività di Cortes altamente rappresentative. Il contenuto dell'opera si accordava con l'ideologia monarcomaca in voga in quegli anni, tanto che vi fu chi tentò di mettere in relazione il libro con gli assassini dei re di Francia Enrico III ed Enrico IV. Proprio questo clima di violenti contrasti e le opinioni negative nei confronti dell'opera fecero in modo che fosse pubblicamente data alle fiamme a Parigi a seguito di un ordine emanato dal Parlamento della stessa città il 4 luglio 1610.

Sebbene ci siano studiosi che hanno cercato di ridimensionare l'influenza dell'opera di Mariana nel contesto della letteratura monarcomaca che si stava diffondendo in quegli anni in tutta Europa, le parole del gesuita riferite a Jacques Clément, l'assassino di Enrico III, non lasciano margine al dubbio circa la sua posizione ideologica: «sic perit Clemens, aeternum Galliae decus ut plerisque uisum est» («così perì Clément, perpetua gloria della Francia secondo il sentire comune»). Prima di Mariana Jan Hus, condannato dal Concilio di Costanza nel 1414, aveva sostenuto che un governante sarebbe diventato illegittimo se fosse vissuto nel peccato mortale. Mariana sosteneva invece che l'illegittimità del monarca derivava dalla sua sistematica condotta iniqua: era dunque la dimensione politica e pubblica ciò che gli impediva di governare, e non i suoi censurabili vizi privati. Anche se il libro passò praticamente inosservato in Spagna, le ripercussioni al di fuori della Spagna furono talmente grandi che numerosi gesuiti francesi si affrettarono a scrivere al generale Claudio Acquaviva per avvertirlo delle conseguenze che avrebbe potuto provocare la sua diffusione. Nonostante tutto l'opera non fu proibita nel contesto spagnolo. In realtà l'idea di Mariana non era nuova: forse lo era la sua riformulazione, ma non il suo fondamento teorico, visto che il gesuita sosteneva che la «legge naturale» era moralmente superiore al potere dello Stato. Tali presupposti erano stati sviluppati in precedenza dal pioniere del diritto internazionale, il domenicano Francisco de Vitoria (1485-1546), che aveva applicato le sue conclusioni ai censurabili eccessi che gli spagnoli commisero con gli abitanti del Nuovo Mondo.

L'opera, in definitiva, e nonostante le potenzialità ereticali dei suoi postulati, non provocò una persecuzione inquisitoriale ai danni del suo autore. A procurare maggiori problemi a Mariana furono invece le affermazioni contenute nel *De monetæ mutatione* (1609). In questo breve trattato Mariana criticava con argomenti positivi ed empirici la nefasta decisione presa dal duca di Lerma (Francisco Gómez de Sandoval y Rojas) di mischiare con il rame la moneta d'oro conservando il suo valore ufficiale, creando cioè quella che si chiamò moneta di *vellón*. Tale misura permetteva alla Corona di risanare il deficit molto più facilmente, ma favorì un'inflazione che si tramutò nel peggioramento delle condizioni di vita del popolo e nel deterioramento della credibilità della Spagna all'estero. Le idee di Mariana sono state già completamente assimilate dalla moderna teoria economica, ma in quel momento erano terribilmente innovative e, fatto ancora più importante, attaccavano frontalmente l'onnipotenza incriticabile del duca di Lerma, *valido* del re, che non esitò a dare inizio a una campagna contro il gesuita attraverso il papa. L'intero processo si contraddistinse per irregolarità giuridiche e, infine, Mariana, che si difese rinchiuso nel convento di San Francisco di Madrid (ottobre 1609-gennaio 1611) non fu condannato né dal Sant'Uffizio spagnolo né da Roma. Lo si lasciò libero in cambio della promessa di non ristampare, senza prima correggerlo, il trattato sulla moneta di *vellón*. Le ristampe del *De monetæ mutatione*, tuttavia, non si fecero attendere e contribuirono ad universalizzare le teorie economiche di Mariana. Oltre alle sue due opere più polemiche, accolte con diversa fortuna dentro e fuori i confini della Spagna, Mariana pubblicò un'importante opera storiografica (*Historia de rebus Hispaniae*, 1592) e un'acuta analisi manoscritta circa i mali e i difetti che affliggevano la Compagnia di Gesù (*De reformatione societatis*, ca. 1605), requisito nel

corso del processo per il *De monetae mutatione* e pubblicato, curiosamente, a Bordeaux solo un anno prima della morte del gesuita.

Mariana, in definitiva, appoggiò l'apparato inquisitoriale e partecipò alla stesura degli Indici di Quiroga (1583-1584) per diventare successivamente un'altra vittima del sistema che egli stesso aveva contribuito ad instaurare (Indice di Sandoval del 1612). Rivendicò il diritto naturale del popolo a difendersi dai governanti tirannici e fu vittima della monarchia assoluta per aver segnalato gli eccessi inflazionistici della politica del duca di Lerma, che si servì dell'Inquisizione per castigare o, almeno, per frenare la lucidità di pensiero e l'impeto critico del gesuita.

(I. GARCÍA AGUILAR)

Vedi anche

Baronio, Cesare; Biblisti, processi ai, Spagna; Concilio di Costanza; Gesuiti, Spagna; Hus, Jan; Indici dei libri proibiti, Spagna; León, Luis de; Quiroga, Gaspar de; Sandoval y Rojas, Bernardo de; Vitoria, Francisco de

Bibliografia

ASENSIO 1972, FAVA 1953, FERNÁNDEZ DE LA MORA 1993, FERRARO 1989, GONZÁLEZ 2001, LEWY 1960

Marino da Venezia - Il francescano Marino Veneto, Marino da Venezia o Marino «Zotto» (1487/1488 ca.-1564) è entrato nella letteratura scientifica come figura di transizione dall'Inquisizione di origine medievale – o almeno da quello che di questa era rimasto in funzione negli anni Quaranta del Cinquecento – all'Inquisizione nella nuova forma assunta dopo il rilancio del tribunale nel 1542.

I dati biografici che lo riguardano sono scarsi: sappiamo che aveva un serio impedimento deambulatorio, probabilmente congenito; che aveva conseguito il dottorato in Teologia a Padova nel 1536; che il suo soggiorno nel convento francescano di quella città fu preceduto e seguito da soggiorni nel convento veneziano dei Frari e che nell'ultima fase della sua vita fu cappellano in casa del futuro doge Pietro Loredan. Dal 1544 al 1550 fra' Marino ricoprì l'incarico di inquisitore di Venezia e in questo ruolo ha attratto l'attenzione degli storici.

I primi studiosi che si sono dedicati alla lettura sistematica della serie dei processi inquisitoriali di Venezia sono stati colpiti dallo stile di lavoro di un inquisitore che – pur esercitando il suo ufficio con energia, competenza e scrupolosità – apriva dialoghi con gli inquisiti, negoziava con loro formule di compromesso che permettessero di riconciliarli senza che essi avessero a rinnegare formalmente le loro idee, ammorbidiva i contrasti ed evitava per quanto possibile lo scontro delle posizioni (ASVe, S.U., *Processi*, b. 10; processo contro Franzino Singlitico, 1550). Questo stile era stato assunto dall'inquisitore in piena consapevolezza: «Sempre ho cercato di coprire tutti i casi, et non volevo rovinare nessuno, cercavo che non si sapesse cosa alcuna per la ruina de' poveri» (*ibid.*). Come censore di libri, fra' Marino diede il suo avallo alla pubblicazione di un'opera di Erasmo, stampata sotto il nome del traduttore Bernardino Tomitano, condannata nel 1549 nell'Indice di Giovanni della Casa e in quelli successivi; come controllore di eretici rilasciò attestati di ortodossia ad autori di testi di chiaro contenuto protestante (Antonio Brucioli); come inquisitore coprì predicatori sospetti (Ippolito Chizzola, Giuliano da Colle), emise sentenze miti (Francesco Poetin da Vicenza), favorì un vescovo dissidente come Pier Paolo Vergerio ed espresse disapprovazione verso il tribunale dell'Inquisizione. Come frate, infine, combatté con le armi dell'ironia o del sarcasmo il devozionalismo delle immagini e delle processioni.

La gestione dell'ufficio inquisitoriale di fra' Marino – non appena gli subentrò il confratello Nicolò da Venezia – provocò l'apertura di un processo contro di lui, trascinandosi per dieci anni (1551-

1561) e conclusosi, grazie all'intercessione della Repubblica presso il papa, con la purgazione canonica (ASVe, S.U., *Processi*, b. 12; *Patris Marini Veneti alias dicti Zotto*). Proclamare la propria lealtà verso la «città [...] vera gloria e libertà del mondo» e sottolineare di avere sempre evitato ogni appiglio che consentisse a Roma di avocare a sé un processo, «havendo in Venetia il magistrato civile et ecclesiastico a bastanza senza che io rendesse ragione a Roma», significava parlare secondo il cuore del ceto di governo veneziano, *in primis* del doge Girolamo Priuli, al quale fra' Marino indirizzò nel 1561 la propria supplica.

Fare di fra' Marino un simpatizzante del movimento di Riforma che in quegli anni pervadeva il territorio di Venezia è una conclusione audace. Più cautamente egli è da considerare il principale testimone di una gestione morbida dell'ufficio inquisitoriale, propria di uomini abituati a trattare le piccole deviazioni del periodo antecedente alla diffusione delle 'eresie' filoprotestanti in Italia: uomini che non capirono, o non condivisero, la diagnosi drammatica emessa da Gian Pietro Carafa sullo stato della Chiesa né la natura e la funzione cruciale dell'ufficio che il Carafa creò di conseguenza.

(S. SEIDEL MENCHI)

Vedi anche

Brucioli, Antonio; Chizzola, Ippolito; Venezia; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

DEL COL 1980, SCHUTTE 1987, SEIDEL MENCHI 1983-1984, TESDESCHI 2000

Marino, Giovan Battista - Espunte con attenzione dalle biografie coeve e soltanto accennate nelle lettere del poeta giunte alle stampe, le vicende intercorse tra Giovan Battista Marino (Napoli, 1569-1625) e le Congregazioni del Sant'Uffizio e dell'Indice sono ricostruibili attraverso un *corpus* documentario frammentato, lacunoso e, allo stato attuale delle ricerche, ancora fluido. Il primo episodio data al 1604, quando il poeta, già carcerato due volte in Napoli, si trovava a Roma nell'*entourage* della famiglia papale degli Aldobrandini. Al cardinale Pietro, suo protettore, il Sant'Uffizio affidò la gestione della causa sollevata da un componimento poetico scritto da Marino in biasimo di Giovan Battista Deti, creato cardinale giovanissimo per volere dello stesso Pietro Aldobrandini e di condotta assai libera. La poesia, non ancora rintracciata, era probabilmente un controcanto al sonetto in lode di Deti pubblicato da Marino (forse per tributo d'encomio all'Aldobrandini) nella sua prima importante raccolta, le *Rime* in due parti stampate a Venezia (Ciotti) nel 1602: uno sdoppiamento tra attitudine encomiastica e tono irriverente non nuovo nella tradizione letteraria e ben visibile altrove nella produzione mariniana. Negli stessi giorni, la raccolta delle *Rime* incontrava difficoltà nel Regno di Napoli, dove il vicario capitolare Curzio Palumbo ne aveva proibito lo smercio per la presenza di componimenti osceni e «contra bonos mores». A intercedere presso il vicario fu questa volta il cugino di Pietro, Cinzio Aldobrandini, già protettore di Torquato Tasso e dedicatario delle poesie di colui che più tardi sarebbe divenuto il più accanito rivale e nemico di Marino, Tommaso Stigliani. Queste prime vicende, che non produssero conseguenze gravi, mostrano già quelle che diverranno le costanti degli anni successivi: una penna troppo libera e ardita, che suscita l'attenzione del Sant'Uffizio e della Congregazione dell'Indice; l'abilità mariniana a procurarsi protezioni in alto luogo per tirare fuori dai guai se stesso e le sue opere.

Il 1 febbraio 1609 Gasparo Murtola, poeta della corte di Carlo Emanuele I, duca di Savoia, tentava di eliminare Marino a colpi d'arma da fuoco per una rivalità poetica degenerata nello scambio violento di sonetti confluito in parte nella *Murtolide* e nella *Marineide* (a stampa, postume, a partire dal 1626). Marino, che

si apprestava a concludere il primo soggiorno torinese rientrando insieme a Pietro Aldobrandini a Ravenna (sede arcivescovile del cardinale), seppe prevedere che la controversia non si sarebbe sopita: nel resoconto della vicenda indirizzato al duca egli sentì il bisogno di disculparsi dall'accusa di aver composto poesie contenenti «non solo delle oscenità, ma delle empietà», con esplicito richiamo alla vicenda del 1604 (MARINO 1966: 83). Puntualmente, qualche mese più tardi egli venne denunciato due volte al tribunale inquisitoriale di Parma (dove risiedeva e operava Stigliani): la prima intorno al 31 marzo, per voce dello studente bresciano Vincenzo de Andreis; la seconda, congiuntamente a Cesare Cremonini, il 20 aprile, per voce di Giovan Battista Aiata. La causa fu avvocata immediatamente dal Sant'Uffizio romano, che ordinò all'inquisitore parmense di raccogliere indizi, di provare la paternità dei componimenti incriminati e di ascoltare come testimone il «cavalier Zurlini», un conoscente e corrispondente del Marino su cui si sa poco o nulla. Quando le poesie, inviate da Parma, vennero lette nelle sedute della Congregazione dell'8 e del 10 dicembre 1609, i cardinali disposero l'immediato arresto di Marino e ordinarono che fosse al più presto tradotto nelle carceri romane. La decisione del tribunale fa intendere che nei componimenti mariniani, «impia et nefanda» e «contra Iesuitas», si trovasse affermazioni più gravi della consueta licenziosità visibile nelle poesie giunte alle stampe. La mancata sopravvivenza delle carte processuali (incluse, appunto, le poesie manoscritte) non permette tuttavia di formulare ipotesi più precise.

Con celerità sospetta, proprio in quei giorni Marino abbandonò Ravenna e con un viaggio le cui tappe sono ancora oscure e durante il quale si diffuse la voce di una sua cattura raggiunse Torino, dove i contatti già avviati con il duca gli procurarono una dimora che si annunciava serena e adatta allo studio e alla composizione poetica. La Congregazione scrisse da Roma al duca confermando la necessità di arrestare Marino, ma Carlo Emanuele rifiutò di collaborare, com'era prevedibile in anni di difficili relazioni tra il papato di Paolo V Borghese e i Savoia, specie in materia di Inquisizione. La mediazione di Pietro Aldobrandini, cui vennero spedite le carte processuali, non fermò le insistenti richieste del Sant'Uffizio per una immediata comparizione a Roma del Marino, ormai ufficialmente contumace e disposto a difendersi solo per iscritto. La situazione si complicò quando, inaspettatamente, il poeta venne arrestato dal duca e carcerato per più di un anno, reo di avere scritto troppo «alla libera» contro i medesimi Savoia. Il cardinale Pietro, nel frattempo rientrato a Roma, scrisse ripetute volte al duca adducendo la necessità cogente, per il poeta, di presentarsi al tribunale del Sant'Uffizio e chiedendo dunque la sua liberazione. Ma il duca la concesse solo nel giugno 1612 all'ambasciatore inglese presso la Serenissima, Henry Wotton, di passaggio a Torino, i cui legami con Marino sono a tutt'oggi misteriosi. Recuperati con difficoltà i suoi manoscritti e ancora contumace, nel 1614 Marino riuscì a pubblicare, con una sfrontatezza sorprendente, una raccolta lirica contenente svariati componimenti osceni (*La Lira*, Venezia, Ciotti, che aggiungeva una terza parte alle due pubblicate nel 1602) e soprattutto le *Dicerie sacre* (Torino, Pizzamiglio), la cui ortodossia doveva procurargli il perdono di Paolo V ma che, guarnite di una dedica al papa tanto iperbolica da apparire ironica, finirono per irritarlo ancora di più. Il Sant'Uffizio dispose l'esame delle opere da parte della Congregazione dell'Indice (la sola *Lira* giunse ai consultori, che ne allestirono una censura senza però proibirla) e ancora l'arresto del poeta a Torino, con la raccomandazione che gli fosse assegnato un convento «pro carcere» e con l'ordine al nunzio e all'inquisitore di esaminarlo «iuxta stylum Sancti Officii».

Con fretta pari a quella di cinque anni prima, raccontando un panegirico già imbastito per Maria de' Medici (*Il Tempio*, Lyon, Jullieron, 1615), Marino passò in Francia: il soggiorno parigino, che avrebbe dovuto essere breve, convivse per qualche tempo con l'idea (significativa) di un passaggio in Inghilterra e con l'ipotesi di

un approdo nelle Fiandre, dove era nunzio Guido Bentivoglio, conosciuto negli anni romani. Nel 1617 proprio Bentivoglio, inviato come nunzio a Parigi, dove Marino era poi rimasto, si preoccupò di recapitare a Paolo V un *pamphlet* antiugonotto (*La Sferza*, edito postumo nel 1625) che doveva certificare come Marino a Parigi vivesse «con ogni modestia e con dimostrazione di molto zelo verso le cose della religione cattolica» (BENTIVOGLIO 1934: 331). Inoltre nel 1619 il cardinale Maurizio di Savoia, già intervenuto (invano) a favore di Marino nel 1614, scrisse al tribunale affinché il processo torinese si esaurisse in una comparizione davanti al solo nunzio. Nonostante le due intercessioni, Paolo V restò inflessibile.

Con l'avvento al soglio pontificio di Gregorio XV Ludovisi Marino fu finalmente in grado di garantirsi condizioni favorevoli al rientro in Italia. Grazie alla protezione del cardinale Ludovico Ludovisi e di influenti letterati della corte papale (Giolamo Preti tra tutti), egli ottenne un salvacondotto che doveva condurlo a Roma, agli arresti domiciliari in casa di Bentivoglio (creato cardinale poco prima della morte di Paolo V) o dell'ambasciatore francese, con la promessa, che trapela evidente dalla corrispondenza del poeta, di un'assoluzione o comunque di un esito di minima gravità. Ritardata la partenza per le more della stampa dell'*Adone*, pubblicato solo nell'aprile del 1623 (Parigi, Pacard), Marino finì per giungere a Roma, al seguito di Maurizio di Savoia, solo pochi giorni prima della morte di Gregorio XV. Come apprendiamo da Stigliani, scelse come dimora la casa di Crescenzo Crescenzi, nipote di Melchiorre, che lo aveva sostenuto nei primissimi anni romani, e in quella sede fu posto agli arresti domiciliari. La sentenza giunse nella seduta del Sant'Uffizio *coram Pontifice* del 9 novembre 1623: il poeta fu condannato all'abiura *de levi*, a non allontanarsi da Roma senza permesso della Congregazione, alle consuete *poenitentiae salutare*s, e sempre secondo Stigliani, a indossare l'abitello. Di una pubblica cerimonia di abiura dà notizia lo stesso Stigliani, e anche se le sue testimonianze restassero senza un riscontro documentario, è certo che la sentenza, pur di limitata gravità, fu un colpo durissimo per la grande fama che Marino si era acquistato.

Parallelamente, l'*Adone* veniva sospeso in attesa di una correzione d'autore che non giunse mai a compimento. Marino, che aveva già preparato una serie di varianti accolte dalla prima edizione italiana (Venezia, Sarzina, 1623), era da sempre consapevole della necessità di emendare il poema per permetterne la circolazione in Italia: ma l'edizione romana messa in cantiere dopo il ritorno dalla Francia apparve ben presto una meta irraggiungibile, nonostante la collaborazione del cardinale Carlo Emanuele Pio di Savoia, incaricato dell'emendazione dalla Congregazione dell'Indice. Rientrato a Napoli (ove dimorò in un primo tempo presso i padri teatini ai Santi Apostoli) nella primavera del 1624, Marino lasciò il poema, compresi i fogli corretti, nelle mani dell'amico Antonio Bruni, membro dell'Accademia degli Umoristi, che insieme a Giolamo Preti si affrettò poi a prenderne le distanze. In questo frangente dovette giocare a sfavore di Marino la nuova temperie culturale creata intorno a Urbano VIII Barberini e che vide in primo piano, accanto ai poeti più in vista come Virginio Cesarini e Giovanni Ciampoli, proprio Stigliani. Entro un quadro di rinnovamento morale della poesia e di invito alla composizione di liriche e poemi sacri, l'*Adone* apparve fuori tono: nella relazione del «Padre Mostro» (il frate Niccolò Riccardi, consultore dell'Indice e più tardi maestro del Sacro Palazzo), che provocò la condanna definitiva del poema (decreto del 4 febbraio 1627) nonostante un tentativo di espurgazione da parte dell'Accademia degli Umoristi, convivono la censura delle «lascivie» corrottive dei «bonos mores» e la condanna della contaminazione tra linguaggio sacro e contenuto profano (stigmatizzata nell'epiteto «santa madre d'Amor» attribuito a Venere nella prima ottava del testo).

Alla sistematica espunzione del contenuto «lascivo» del poema si applicò molti anni più tardi (1674) l'erudito di Gubbio Vincenzo Armani, che non ricevette, al pari dei più illustri letterati protagonisti di un identico tentativo nel 1648 (Anton Giulio Brignole

Sale, Matteo Peregrini, Andrea Barbazza e altri), l'autorizzazione alla ristampa da parte della Congregazione dell'Indice. La correzione di Armanni, che leggiamo nell'esemplare a lui appartenuto ora conservato alla Biblioteca Sperelliana di Gubbio, unita alle censure redatte da tre consultori dell'Indice, è tuttavia un documento prezioso: essa contribuisce a intendere oggi le motivazioni di una condanna che, pur mai revocata, non sembra procedere da quei tratti di eresia o di marcata eterodossia che si sono voluti ravvisare nel poema mariniano.

(C. CARMINATI)

Vedi anche

Cremonini, Cesare; Letteratura italiana; Parma; Torino; Urbino VIII, papa

Fonti

ACDF, *Index*, *Protocolli CC*, c. 380r-v; RR, cc. 19r-30v; SS, cc. 52r-56v

Bibliografia

BENTIVOGLIO 1934, CARMINATI 2008, FULCO 2001, ILI, MARINO 1966, RUA 1893, RUSSO 2008, SPAMPANATO 1924

Marranesimo - *Un problema semantico*. Il termine 'marranesimo', nel senso di relativo al fenomeno 'marrano', presenta vari problemi di natura semantica. La parola 'marrano' come denominazione peggiorativa data agli ebrei (e a volte ai musulmani) convertiti al cristianesimo nella Penisola iberica venne impiegata anteriormente al fenomeno storico denominato marranesimo, che ha origine con i massacri di Siviglia del 1391. Usato in tal senso a partire dagli inizi del XIII secolo, nel 1380 Giovanni I di Castiglia proibì l'uso dell'espressione marrano (insieme a quella di *tornadizo*) in riferimento ai recentemente battezzati, pena la multa e la reclusione. A partire dal XV secolo, tuttavia, il vocabolo si andò diffondendo in tutta Europa (specie in Italia) come sinonimo di ipocrisia religiosa, al punto di essere usato come insulto rivolto genericamente agli spagnoli (FARINELLI 1925). Essendo state avanzate un'infinità di ipotesi sulla sua probabile etimologia – per esempio dall'aramaico *marantha* (anatema, persona scomunicata); dal verbo castigliano *marrar* (errare); dall'ebraico *marit-ayin* (apparentare); dal gioco di parole ebraico *mar* (amaro) e *anús* (convertito a forza); dall'arabo *mura'in* (ipocrita), o *barran/barrani* (straniero) –, la maggior parte degli studiosi hanno optato per la spiegazione proposta da Joan Corominas, secondo cui il vocabolo spagnolo *marrano* (portoghese *marrão*) come sinonimo di maiale deriverebbe dall'arabo *mahram* (cosa proibita), diffuso nella Penisola iberica grazie all'importante presenza musulmana (COROMINAS 1954: III, 272-275). Applicato ai cristiani di origine ebraica il termine 'marrano' possedeva dunque un duplice significato: espressione peggiorativa in virtù dell'associazione dei *conversos* al maiale («non mangiate carne di maiale perché siete dei maiali»), indicava al tempo stesso il sospetto che anche dopo il battesimo essi rimanessero legati alla religione degli avi, manifesta nell'avversione alla carne suina, proibita dall'Islam e dalla religione ebraica (FABRE-VASSAS 1994). In tal senso, non bisogna sorprendersi se nell'isola di Maiorca il gruppo di *conversos* di origine ebraica era conosciuto come *xuetas*, denominazione derivante da *xuia* (carne di maiale). Fino al XVI secolo il vocabolo 'marrano' fu impiegato più in Spagna (con l'eccezione della costante permanenza del termine maiorchino *xueta*) che in Portogallo e non fu adottato né dall'Inquisizione, né dalla monarchia, né dalle diverse istituzioni iberiche. Così come accadde con il vocabolo *alboraycos*, in uso in Extremadura nel corso del XV secolo (indicava il carattere incostante dei *conversos* grazie alla loro associazione con la variopinta figura del fantastico quadrupede alato di Maometto, Al-Buraq), l'epiteto 'marrano' fu una denominazione

essenzialmente popolare. La documentazione ufficiale preferiva infatti utilizzare termini più neutrali e rispettabili come *conversos*, *confesos* o *cristianos nuevos* (in portoghese *crístãos-novos*).

A causa dell'esperienza portoghese, gli ebrei convertiti e i loro discendenti furono conosciuti anche come *homens da Nação* (uomini della Nazione ebraica) – per la loro presunta omogeneità etnica – o come *homens de negócios* (uomini di affari) – per la loro pretesa identità professionale. Sorprendentemente, esistono ancora studiosi che usano la parola 'ebreo' come sinonimo di *converso* o di marrano, adottando in tal modo la nomenclatura di quanti ne furono allora i più acerrimi nemici. Altri recuperano il linguaggio inquisitoriale, di radice paolina, confondendo marrano con 'giudaizzante' o con l'espressione moderna 'cripto-ebreo', applicabili solo a chi si identificava con la tradizione mosaica (LIPINER 1999).

Fatti rivivere dalla storiografia moderna e contemporanea, i termini 'marrano' e 'marranesimo' sono stati diffusamente usati da studiosi di lingua inglese fino a due generazioni fa (cfr. per esempio ROTH 1932). Oggi è più comune l'opzione *converso*. In genere respinto dagli studiosi di lingua spagnola e anche da quelli di lingua portoghese per l'associazione palesemente offensiva (i primi tendono a scegliere la parola 'giudeo-conversi', mentre i secondi impiegano l'etichetta *crístãos-novos*), le denominazioni 'marrano' e 'marranesimo' sopravvivono negli studi pubblicati in tedesco, in francese e in italiano. In ebraico sono pochi quelli che utilizzano il vocabolo 'marrano', preferendo il termine di origine talmudica *anusim* (dal verbo ebraico *le-enos*, 'forzare'), che denota il carattere imposto e involontario del battesimo. Sebbene anche in quest'ultimo caso si noti una progressiva preferenza per denominazioni meno cariche di presupposti identitari, come *conversos* o *nozzim hadashim* (nuovi cristiani).

Gli studiosi che impiegano i termini 'marrano' e 'marranesimo' peccano di solito per incostanza, dato che non li adottano come comune denominatore etnico, bensì come denominazione di coloro che si identificarono con religiosità e sensibilità di radice ebraica. Quanti definiscono oggi l'identità marrana e il marranesimo a partire da un carattere ibrido, marginale e cosmopolita, aumentano ancor di più la carica polisemica di tali termini, contribuendo alla confusione che regna nel mondo accademico e oltre. Tali pluralità semantiche rivelano la complessità di un fenomeno eterogeneo nella sua formazione e nel suo sviluppo, così come nella sua interpretazione e nel significato. Le pagine che seguono forniranno un'illustrazione dell'insita complessità che caratterizza il fenomeno marrano in tutte le sue sfaccettature e manifestazioni: nel suo sviluppo storico, nella sua patente difficoltà epistemologica, ma anche nel suo apprezzamento tipologico.

Genesi del marranesimo

Un sommario sguardo alla genesi storica del marranesimo permetterà intanto di spiegarne il carattere eterogeneo. In ciò che qui si identifica come le quattro grandi ondate che dettero origine al fenomeno marrano risiede la difficoltà stessa di individuare una 'condizione marrana' più o meno omogenea. Per questo motivo si può dire, in via provvisoria, che se tale condizione mai esistette essa fu come creata da una sorta di esplosione della precedente identità ebraica iberica o sefardita.

1. La prima ondata: i 'pogroms' del 1391

Il marranesimo come fenomeno storico di massa iniziò con le rivolte o *pogroms* contro gli ebrei spagnoli nel 1391. A seguito di una guerra dinastica che aveva distrutto la Castiglia e in cui la fazione di Enrico II Trastámara (1333-1379) ricorreva contro Pietro I il Crudele (1334-1369) all'arma di una propaganda di tenore antigidaico, preparando così un ambiente di grande fragilità per il futuro delle comunità ebraiche (BEINART 2002), l'arcidiacono Ferrán Martínez de Ecija intraprendeva una campagna di aggressione nei confronti degli ebrei di Siviglia, chiedendo la distruzione delle loro ventitré sinagoghe. Le morti dell'arcivescovo di Siviglia e del re Giovanni I nel 1390 crearono un vuoto di potere

propizio per lo scoppio della violenza popolare contro gli ebrei. A partire dal 4 giugno 1391 le rivolte si moltiplicarono. Di fronte alla distruzione delle sinagoghe e al saccheggio del loro quartiere molti ebrei scelsero il battesimo per evitare la morte. Nasceva in questo modo il fenomeno *converso* o marrano. Le rivolte si diffusero rapidamente in Andalusia, nella Nuova Castiglia e, in misura minore, nella Vecchia Castiglia. Nel corso del mese di luglio gli eccidi contro gli ebrei e le loro conversioni di massa si spostarono verso i vicini Regni di Valencia e di Aragona, regioni mal disposte nei confronti degli ebrei, a causa di precedenti ostilità segnate alla metà del XIV secolo da eventi come la Peste Nera (Assis 1997). Nel mese di agosto del 1391 in Catalogna la maggior parte delle comunità ebraiche risultava decimata. Tra queste quella di Barcellona, che non sarebbe mai più stata recuperata. Sebbene anche gli ebrei delle Isole Baleari avessero subito i colpi del 1391, fu nel 1435 che la totalità degli ebrei di Maiorca fu convertita in massa al cristianesimo, dopo essere stati accusati di aver crocifisso uno schiavo musulmano a fini rituali.

Yitzhak Baer calcolava intuitivamente che su circa 600.000 ebrei residenti nei territori della Corona di Castiglia, di Aragona e di Navarra alla fine del medioevo, gli eccidi del 1391 ne falciarono all'incirca un terzo; un altro terzo sopravvisse, mentre il terzo restante si conservò in vita grazie al battesimo (BAER 1929-1936). A partire da allora non sono mai cessate le riserve e le critiche nei confronti delle imprecisioni demografiche di Baer. Quel che è certo, però, è che per inesatte e esagerate che siano, le sue cifre danno un'idea generale dell'ampiezza del fenomeno marrano. Quei numeri, più simbolici che reali, rivelano che gli effetti degli eccidi del 1391 non furono assoluti, spesso grazie all'intervento della monarchia e dei poteri locali in favore degli ebrei (per esempio a Toledo e Zaragoza). Pertanto gli eventi del 1391 devono essere visti al tempo stesso come conseguenza di una crescente ostilità religiosa e sociale contro gli ebrei e come indiretta manifestazione di un malcontento popolare verso le monarchie iberiche e i loro pretesi alleati (MACKEY 1987).

Ci si potrebbe attendere che quella prima ondata di conversioni di massa, essendo stata scandita da coercizione, minacce e paura, abbia generato una maggioranza di *conversos* giudaizzanti. Il panorama, però, sembra essere stato molto più complesso. In primo luogo, gli studiosi si sono chiesti il perché della predisposizione degli ebrei spagnoli o sefarditi a scegliere il battesimo in massa anziché il martirio o il suicidio, così come suggeriva il modello dell'ebraismo nord-europeo o ashkenazita posto di fronte a sfide analoghe (COHEN 1991). Nonostante il fatto che oggi sia noto che tale dicotomia fu più uno stereotipo che un dato reale (BEN-SHALOM 2001), continuano a imporsi due spiegazioni per quella che appare una predisposizione sefardita al marranesimo:

1) una tradizione rabbinica specifica e diversa da quella ashkenazita, derivante dagli insegnamenti di Maimonide (1135-1204) – per alcuni ispirata dal motivo musulmano della *taqyya* (LAZARUS-YAFEH 1987-1988) –, secondo cui di fronte alla conversione forzata mediante la minaccia di morte la simulazione religiosa era preferibile al martirio; ciò implica che il marranesimo iberico, così come scaturì dai pogrom del 1391, fu una reazione idiosincratica, traumatica e liminale, anche se normativa;

2) la conseguenza di una maggiore prossimità con l'ambiente cristiano, che rese più praticabile il battesimo rispetto al caso ashkenazita; specialmente tra quegli ebrei che mantenevano legami economici e sociali con l'alto clero, con l'aristocrazia e con la Corona (generalmente chiamati 'ebrei di corte'), si verificò un fenomeno di acculturazione di natura razionalista (o averroista) che per propensione all'indifferenza religiosa, o allo scetticismo, pose le basi per un passaggio meno traumatico da una confessione religiosa all'altra, come accadde, per esempio, nel caso dell'ebreo di corte Samuel Abravanel, che dopo il suo battesimo prese il nome di Juan Sánchez de Sevilla; tale spiegazione implicherebbe che l'ebraismo si trovasse in una situazione di crisi d'identità, che

gli eventi del 1391 non avrebbero che reso manifesta (BAER 1929-1936; MÁRQUEZ VILLANUEVA 2006).

La complessità del fenomeno marrano, già presente al tempo della prima ondata di conversioni del 1391, è accompagnata da un'altra, di tipo epistemologico. Valga come esempio la divaricazione che esiste sull'interpretazione di come le fonti giuridiche rabbiniche coeve (le *Responsa*) considerarono la prima generazione di ebrei battezzati: in prevalenza come ebrei rinnegati (NETANYAHU 1966), o in prevalenza come fedeli alla religione degli avi (ORFALI LEVI 1982).

2. La seconda ondata di 'conversos' e l'attività proselitistica di frate Vicente Ferrer

Le attività di proselitismo del domenicano valenciano Vicente Ferrer (1350-1419) non devono essere considerate come una mera continuazione dell'atteggiamento violento di un Ferrán Martínez nella Siviglia del 1391. Furono invece il risultato di una militanza missionaria che caratterizzava l'operato degli Ordini mendicanti verso gli ebrei e l'ebraismo (COHEN 1982). Artefice della conversione entusiasta di insigni ebrei come il rabbino di Burgos, Salomón ha-Levi/Pablo de Santa María (ca. 1351-1435), e di un numero imprecisato di ebrei durante la sua attività catechetica itinerante, frate Vicente Ferrer fu il portavoce di una legislazione antiebraica – come quella di Valladolid del 1412 – tesa ad aumentare la pressione proselitistica. È in questo contesto che va inserito il suo ruolo ispiratore della disputa di Tortosa (7 febbraio 1413-14 novembre 1414), in occasione della quale l'apostata di origine ebraica Gerónimo de Santa Fe/Joshua ha-Lorquí, con l'appoggio dell'antipapa aragonese Benedetto XIII (1328-1423) e in assenza del re Ferdinando I d'Aragona (1379-1416), dibatté gli errori del *Talmud*, nonché le prove della venuta del Messia nella persona di Gesù Cristo, di fronte ai rappresentanti coatti dei quartieri ebraici aragonesi. Convinti (PACIOS LÓPEZ 1957) o esausti (BAER 1929-1936), certo è che molti dei dignitari ebrei presenti accettarono il battesimo, approfondendo la crisi religiosa e comunitaria e moltiplicando le conversioni (GUTWIRTH 1993). Pur senza poter individuare un denominatore comune per i battezzati della seconda ondata di conversioni, molti di essi sembrano essere stati più o meno convinti della verità della religione cristiana. La riuscita integrazione di molti *conversos* aragonesi nelle famiglie nobili cristiane, così come sarebbe stato denunciato nel *Libro Verde d'Aragona* (1507), non ne costituirebbe forse una prova? Che risulti come antidoto a qualsiasi rapida conclusione tipologica il caso di Bonafós Ibn Lavi de la Caballería: membro di un'illustre famiglia di ebrei di Zaragoza, il *converso* Micer Pedro de la Caballería fu conosciuto per la predisposizione alle lettere e al diritto, guadagnandosi il favore della regina Maria (1396-1445). Verso la metà del secolo scrisse un virulento testo antirabbinico, lo *Zelus Christi Contra Judaeus et Sarracenos*. Ciononostante, molto tempo dopo la sua morte, fu accusato dall'Inquisizione di Zaragoza di praticare un ebraismo clandestino. Doppiezza, nostalgia, oppure semplice spregiuro inquisitoriale? Difficile stabilirlo per questo e, come si vedrà, per molti altri casi.

3. La terza ondata: l'espulsione del 1492 e le sue ripercussioni

Poco importa qui sapere quale fu il motivo dominante della decisione dei Re Cattolici Isabella (1451-1505) e Ferdinando (1452-1516) di promulgare il 31 marzo del 1492 l'editto di espulsione degli ebrei dalla Spagna (decisione che ebbe diretta incidenza sull'espulsione degli ebrei dalla Sicilia nel 1493 e dalla Navarra nel 1498, sul caso altalenante di Napoli – 1510 e 1541 – e sulla strategia di soppressione dell'ebraismo in Portogallo): estirpare qualsiasi influenza nociva sul difficile processo di integrazione dei *conversos*, così come proponeva il *Fortalitium Fidei* (ca. 1458) di frate Alonso de Espina e come proponevano gli inquisitori, oppure creare una completa unità politico-confessionale della monarchia spagnola dopo la conquista della Granada musulmana agli inizi del 1492? Certo è che le condizioni dell'espulsione provocarono una terza ondata di conversioni, probabilmente di maggior consistenza

rispetto alla somma di tutti gli ebrei che scelsero di conservare la religione ancestrale al prezzo di un esilio incerto (KAMEN 1997; GAMPEL 1989; ZELDES 2003). Inoltre, Haim Beinart ha dimostrato l'esistenza di un vero e proprio fenomeno di ritorno di ebrei ai regni iberici, i quali dai vicini Portogallo o Navarra erano disposti a ricevere l'acqua del battesimo alla frontiera pur di rientrare in patria (BEINART 2002). Nella letteratura pro o contro i *conversos* prodotta nel corso dell'età moderna si sarebbe spesso ribadito il carattere volontario della terza ondata di conversioni. Come che sia, se di volontà si trattò, essa dovette essere segnata più dall'eloquenza dell'esperienza dell'esilio che da ragioni di carattere teologico o culturale.

4. La quarta ondata di conversione: il caso portoghese

Sebbene sfumato, il giudizio di Alexandre Herculano (1810-1877), secondo cui gli ebrei portoghesi nel medioevo vissero in uno stato di eccezionale tranquillità – a causa dell'efficace protezione della Corona –, sembra permanere nella storiografia. Il graduale arrivo di ebrei e *conversos* dalle monarchie iberiche in Portogallo a partire dal 1391 e soprattutto dopo l'espulsione del 1492 si spiega a sua volta con la contiguità geografica, oltre che per la tradizione politica di relativo benessere. Furono le ripercussioni demografiche, religiose e politiche di ciò che era accaduto nei regni vicini a causare un rapido deterioramento dei rapporti tra la minoranza ebraica e la maggioranza cristiana sul suolo lusitano, plasmato da eventi come le rivolte di Lisbona del 1449, la campagna proselitistica di Mestre Paulo e l'istituzione di una Inquisizione episcopale per far fronte al fenomeno dei *conversos* fuggitivi (TAVARES 1987; MORENO 1985). Nel 1493 Giovanni II (1455-1495) sembrò rompere con la tradizione di protezione regia degli ebrei, inviando in forma coatta circa 2.000 bambini, figli degli esuli spagnoli, a colonizzare le isole di São Tomé. L'ascesa al trono del cugino Emanuele I (1469-1521) segnò un apparente ritorno alla precedente politica di protezione. Solo che il 4 dicembre 1496, decretando l'espulsione di musulmani ed ebrei, decisione poi commutata tra i mesi di aprile e di settembre del 1497 nella conversione generale dei secondi, portò con sé la creazione di una quarta ondata di battesimi di massa. Fino a poco tempo fa esisteva un ampio consenso circa la ragione per la quale Emanuele I avrebbe cambiato radicalmente il suo modo di rapportarsi alla minoranza ebraica (più del 10% della popolazione totale): la pressione esercitata dai Re Cattolici come condizione per contrarre matrimonio con la loro figlia, la principessa Isabella d'Aragona (1470-1498), parte di un ambizioso piano di unione dinastica iberica nelle mani del sovrano portoghese. Recentemente Soyer, mostrando alcune contraddizioni fattuali, ha scelto un'altra spiegazione: la ricerca da parte del sovrano portoghese di un rasserenamento a qualsiasi prezzo dei rapporti ispano-lusitani per fare in modo di meglio concentrarsi sui suoi piani di un incessante espansionismo per mare (SOYER 2007). La scelta di trasformare l'espulsione degli ebrei in conversione forzata («religioneicidio», secondo una formula impiegata da TAVARES 1987) rispose agli stessi calcoli di convenienza di tipo premercantilistico. Il «battesimo in piedi» (LIPINER 1998), così come fu allora indicata la brusca conversione forzata degli ebrei portoghesi mediante la sottrazione dei figli, durante una vana attesa negli *Estaus* di Lisbona per essere imbarcati per l'esilio, o attraverso decreti intimidatori locali, generarono un marranesimo diverso rispetto al modello spagnolo. La conversione pressoché totale degli ebrei presenti in Portogallo (a differenza di quanto avvenne nel 1492 in Spagna dove molti ebrei preferirono – anche perché in grado di farlo – le incognite dell'esilio in terra lusitana ai vantaggi di una soluzione che avrebbe consentito loro di restare in patria) e la promessa di Emanuele I di non esercitare alcun controllo sulla fede dei convertiti per almeno vent'anni hanno portato Yosef Hayim Yerushalmi a individuare in tale aspetto le radici della duratura coesione di gruppo dei nuovi cristiani (*crístãos-novos*) e della permanenza nel marranesimo portoghese di forti vincoli con l'identità ebraica (YERUSHALMI 1971). Non fu un caso se proprio in Portogallo, e non in

Spagna, agli inizi del XX secolo furono scoperte tradizioni cripto-ebraiche tra i discendenti dei nuovi cristiani (SCHWARZ 1993). Ma non sono mancati, nel corso dei secoli, quanti da Baruch Spinoza (1632-1677) a studiosi contemporanei come Ant3nio Saraiva (1917-1993) o Salomon hanno spiegato la persistenza del marranesimo portoghese non attraverso una presunta identità di gruppo bensì come la conseguenza di un ostracismo sociale particolarmente efficace e scandito dalla febbrile attività inquisitoriale (SARAIVA 1994; SALOMON 1982).

Marranesimo e Inquisizione

Come si è visto, il fenomeno marrano precedette l'istituzione di una Inquisizione 'nazionale', fosse essa spagnola (1478) o portoghese (1536). In entrambi i casi, tuttavia, fu il problema *converso* che portò all'istituzione dei tribunali, come mostrano le bolle di fondazione (JIMÉNEZ MONTESERÍN 1981; PEREIRA 1984), nonché i dibattiti che sfociarono in un loro rafforzamento (HERCULANO 1975-1976; NETANYAHU 1995). La repressione etnica che caratterizzò le due Inquisizioni moderne (compreso anche il fenomeno *morisco*) costituì una specificità che le distinse da un terzo modello, quello del Sant'Uffizio romano, con la parziale eccezione della persecuzione portata avanti dall'Inquisizione di Venezia contro *conversos* generalmente di origine portoghese, che trovarono asilo nella Repubblica tra Cinque e Seicento (PULLAN 1983; IOLY ZORATTINI 1980-1999). Si presentano qui di seguito altri tre aspetti che fanno del marranesimo un fenomeno intimamente connesso con il tribunale del Sant'Uffizio: la centralità del fenomeno *converso* nella lunga storia della repressione inquisitoriale; il problema dell'utilizzazione degli archivi dell'Inquisizione come fonte storica per la conoscenza del marranesimo; l'influenza delle Inquisizioni iberiche rispetto alla posizione sociale dei *conversos*.

1. Il marranesimo e l'evoluzione del Sant'Uffizio

A partire dai considerevoli anche se ancora incompleti risultati statistici conseguiti dalla storiografia negli ultimi anni (TORRES 1978; PÉREZ VILLANUEVA-ESCANDELL BONET 1984-2000; CONTRERAS-HENNINGSSEN 1986; DEDIEU 1989; MONTER 1990; DEL COL 2006), presentati e analizzati da Francisco Bethencourt, è possibile stabilire tendenze chiare rispetto alla centralità del fenomeno *converso* nelle priorità delle Inquisizioni iberiche (BETHENCOURT 1994); tendenze che presentano notevoli difficoltà metodologiche, a causa della conservazione solo parziale dei loro archivi. Il problema risulta maggiore per il caso spagnolo che per quello portoghese, dato che – ad eccezione dei documenti circa l'Inquisizione di Goa – gli archivi del Sant'Uffizio portoghese sono quasi integri. Sul tribunale spagnolo il principale inconveniente deriva dal fatto che per il primo periodo di funzionamento, quando il Sant'Uffizio represses in modo ossessivo l'eresia giudaizzante, pochissimi archivi locali hanno conservato una documentazione completa o soddisfacente (è il caso dei tribunali di Ciudad Real, di Toledo e di Cuenca). Partendo da tali porzioni archivistiche si può notare la differenza sostanziale che vi fu tra Inquisizione portoghese e spagnola circa la persecuzione della minoranza *conversa*. Dalla sua istituzione fino alle riforme realizzate dal marchese di Pombal (1699-1782) riguardo l'Inquisizione (1765) e l'annullamento giuridico della distinzione tra nuovi e vecchi cristiani (1773), la repressione dei *crístãos-novos* fu una priorità costante per il Sant'Uffizio portoghese, anche se tale centralità non fu esente da fluttuazioni (come mostra il riaffiorare di una repressione anti-*conversos* all'inizio del XVIII secolo). Si calcola che circa l'83% dei processi celebrati dal tribunale di Coimbra riguardò giudaizzanti, a Évora circa l'84% fino al 1668 (COELHO 1987) e circa l'82% dal 1660 al 1821 (JANIN-THIVOS TAILLAND 2001). Tra 1540 e 1629, presso quella sorta di Inquisizione atlantica che fu il tribunale di Lisbona (includeva anche il Brasile, dove dopo quest'ultima data i *conversos* furono tenacemente perseguitati) nel 68% dei casi furono processati giudaizzanti (NOVINSKY 1972; FEITLER 2003). Dalla sua fondazione (1560) fino al 1774 il Sant'Uffizio di Goa, impe-

gnato soprattutto nella repressione delle tendenze cripto-induiste (44%), risulta aver aperto il 9% dei processi per cripto-ebraismo; è pur vero, in ogni caso, che questi ultimi rappresentarono il 71% di quanti furono rilasciati al braccio secolare (AMIEL-LIMA 1997). Da un punto di vista qualitativo, il dato conferma le tendenze quantitative che caratterizzarono il resto dei tribunali portoghesi.

La situazione spagnola risulta molto più complessa. Descritta in un primo momento a partire dai tribunali castigliani, identificando i diversi ritmi della repressione – «i quattro tempi dell'Inquisizione» (DEDIEU 1989) –, tale visione è stata quindi sfumata da Monter sulla base di quella indicata come «l'altra Inquisizione» (MONTER 1990) – le Inquisizioni di Aragona, di Navarra, di Sicilia e dei Paesi Baschi –, associandosi allo studio statistico d'insieme compiuto da Contreras e Henningsen sulla base delle *Relaciones de Causas* inviate dai diversi tribunali alla *Suprema* tra 1540 e 1700 (CONTRERAS-HENNINGSSEN 1986). Si può così dedurre che se durante il primo periodo di funzionamento (fino agli anni Trenta del XVI secolo) le Inquisizioni spagnole (inclusa quella siciliana – RENDA 1993) si sarebbero occupate in massa della repressione dei *conversos* (almeno il 90% dei casi), tra 1540 e 1700 la percentuale scese intorno al 10% (3,8% per i tribunali dipendenti dalla Segreteria d'Aragona, con una forte incidenza di Maiorca; circa il 18% da parte dei tribunali castigliani segnati dall'immigrazione *conversa* proveniente dal Portogallo). Sempre sulla scorta di tali studi, nei tribunali spagnoli presenti sul suolo americano (Lima, Città del Messico e Cartagena de Indias) i processi ai *conversos* rappresentarono circa il 16%, in genere una conseguenza dell'immigrazione portoghese. Si tratta però di una quantificazione che, seppur incompleta, sarebbe comunque al di sotto della realtà storica (ESCOBAR QUEVEDO 2008). In quella che si può considerare una rinascita della repressione anti-*conversos* nella prima metà del XVIII secolo è stato calcolato che i processi contro giudaizzanti furono circa il 79%.

Tutte le stime fin qui riportate portano alle seguenti conclusioni:

1. la centralità della repressione marrana in Portogallo nel corso del tempo;
2. la maggior eterogeneità cronologica e geografica della repressione anti-*conversos* da parte dell'Inquisizione spagnola;
3. che il ritorno alla repressione anti-*conversos* in Castiglia e in America nel corso del XVII secolo – «il secolo dei portoghesi», secondo una formula di Jean-Pierre Dedieu –, conferma quanto affermato circa la particolarità del marranesimo lusitano, salvo eccezioni (AMIEL 2001; CARRASCO 1987), soprattutto in rapporto al caso maiorchino (SELKE 1971).
4. che l'aumento dell'intensità della repressione anti-*conversos* da parte delle Inquisizioni iberiche nella prima metà del XVIII secolo evidenzia l'errore consistente nel presupporre una correlazione necessaria tra prossimità cronologica al momento del battesimo e intensità del marranesimo.

2. Gli archivi dell'Inquisizione come fonte per la conoscenza del fenomeno marrano

Da quanto sin qui detto si comprenderà il motivo per cui più per il caso portoghese che per quello spagnolo si è dibattuto intorno alla realtà del marranesimo in rapporto allo studio delle fonti inquisitoriali in generale e, in particolare, dei processi contro i sospetti giudaizzanti. La persistenza del marranesimo portoghese sarebbe perciò dovuta:

- 1) alle caratteristiche di identità sue proprie;
- 2) o all'intensità dell'esclusione dei *conversos* portoghesi.

Se la storiografia del fenomeno *converso* in Spagna ha visto la presenza di Benzion Netanyahu che attraverso materiale prevalentemente non inquisitoriale (fonti ebraiche, fonti iberiche) ha sostenuto che la stragrande maggioranza dei *conversos* si trovava in un pronunciato stato di integrazione sociale e che paradossalmente furono elementi esterni di esclusione (come le rivolte di Toledo del 1449, gli statuti di *limpieza de sangre* o la creazione dell'Inquisizione) a farli diventare un «gruppo intermedio», non

accettato né dagli ebrei, né dalla società dei vecchi cristiani (NETANYAHU 1995), sono stati gli studi sul primo periodo di attività inquisitoriale ad avere più contribuito al dibattito storiografico (BEINART 1981; CARRETE PARRONDO 1992), rilevando l'attendibilità del materiale inquisitoriale sulla base dell'abbondanza di ebraismi e di elementi di manifesta origine sefardita. È però molto più difficile giudicare il grado di attendibilità dei successivi processi del Sant'Uffizio, segnati da una fraseologia ricorrente. Valga come esempio lo studio di Pulido Serrano, che mostra come fu l'Inquisizione stessa a montare il caso del Cristo della Pazienza nella Madrid del 1630, allo scopo di incriminare collettivamente per sacrilegio ed eresia i nuovi cristiani portoghesi allora di recente immigrazione (PULIDO SERRANO 2002).

In Portogallo già al tempo dell'Inquisizione si diffusero voci che denunciavano la falsità del Sant'Uffizio lusitano, dal momento che funzionava come una «fabbrica di ebrei», vedendo eresia giudaizzante laddove non c'era e costringendo i nuovi cristiani sospetti ad ammettere la loro colpevolezza sulla base della propria origine etnica. Sottomessi a un meccanismo inquisitoriale dominato dal pregiudizio, attraverso la delazione segreta e l'impossibilità di ottenere garanzie per un interrogatorio e un giudizio giusti, al nuovo cristiano non rimaneva che confermare e aumentare le accuse che gli venivano mosse dagli inquisitori, incolpando altri membri della sua Nazione (famiglia, amici, colleghi) per evitare di essere consegnato al braccio secolare come 'negativo'. Tali denunce, rese celebri dall'opera dell'instancabile gesuita António Vieira (1608-1697), sono state riprese nel dibattito storiografico degli anni Sessanta e Settanta del XX secolo, che ha visto opporsi Saraiva al grande specialista francese del fenomeno marrano, Israël-Salvator Révah (1917-1973).

Saraiva ha contribuito alla tradizione revisionista, sostenendo che il vero movente della persecuzione inquisitoriale non era teologico bensì economico e sociale (SARAIVA 1994). Facendo parte di una nascente borghesia mercantile agli albori dell'era capitalistica (BOYAJIAN 1983; BOYAJIAN 1993; GRANT SMITH 1975), la persecuzione inquisitoriale sarebbe stata una scusa ideologica dei ceti sociali tradizionali (agricoltori, nobiltà, clero) che si vedevano minacciati da 'stranieri' di origine ebraica. In verità, la visione materialista di Saraiva è stata seriamente messa in discussione dalla storiografia successiva. Numerosi studi hanno mostrato la relativa eterogeneità socio-economica dei *conversos*, tanto che si può dire soltanto che essi, nella maggior parte dei casi, si trovavano nell'ampio spettro delle professioni urbane. Ciò non implica necessariamente la totale inadeguatezza della spiegazione. José Veiga Torres ha mostrato il graduale arruolamento di membri della borghesia vecchio-cristiana nelle fila dei familiari dell'Inquisizione portoghese (TORRES 1994), un dato che potrebbe essere interpretato come parte di un interesse a distinguersi in modo ostentato dal gruppo dei nuovi cristiani, rivelando così l'esistenza di una competizione urbana e interclassista. Da parte sua, l'epigono più eminente di Saraiva, a partire dall'analisi delle fonti inquisitoriali (processi, editti di fede, ecc.) e di altre affini (per esempio, materiali relativi alla diaspora sefardita) ha distinto gli elementi certi esistenti nella documentazione inquisitoriale (la situazione socio-professionale dell'accusato, l'ideologia inquisitoriale, ecc.) da quelli falsamente imposti dal meccanismo inquisitoriale, come le accuse di cripto-ebraismo (SALOMON 1982). Saraiva e Herman Prius Salomon non credono negli archivi inquisitoriali come strumento per conoscere il marranesimo dal punto di vista della religiosità, della mentalità e della cultura, sottintendendo che la stragrande maggioranza dei *conversos* era cattolica quanto il resto dei portoghesi, essendo i primi condannati per la loro origine infamante all'interno di un meccanismo processuale moderno di sapore kafkiano o piuttosto orwelliano (WACHTEL 2009).

Alla spiegazione di Révah circa la costituzione nell'esilio di una durevole diaspora ebraica di origine *conversa* (cfr. a titolo d'esempio RÉVAH 1995), Saraiva e Salomon hanno risposto – con

l'ausilio di testi come l'*Origem da denominação de Christão Velho e Christão Novo em Portugal* del medico converso António Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783) – che si trattò del risultato paradossale dell'interiorizzazione di un'identità ebraica imposta dall'Inquisizione e dell'ostracismo sociale subito; un tipico caso del fenomeno chiamato in sociologia *self-fulfilling prophecy*. Si può considerarla una risposta soddisfacente? Certo risulta difficile confermare o rigettare completamente tale spiegazione: gli stessi sefarditi di origine *conversa* non si attardavano a descrivere i dettagli della loro vita nella Penisola iberica, un fenomeno descritto da Daniel Swetschinski nei termini di un'«amnesia collettiva», risultante dal diffuso desiderio nella diaspora giudeo-*conversa* di dimenticare un passato iberico che per la sua eterogeneità rispetto alla fedeltà alla legge mosaica costituiva un problema per la coesione di gruppo di tali comunità (SWETCHINSKI 2000).

Lo stesso Révah era consapevole dello schematismo delle informazioni circa il cripto-ebraismo fornite dalla maggior parte dei processi dell'Inquisizione portoghese. Come per Saraiva e Salomon, anche per Révah la mancanza di curiosità degli inquisitori rispetto alle credenze e alle pratiche dei *conversos* risponderebbe a una mentalità burocratica, mossa dall'intenzione di confermare le proprie supposizioni e soprattutto di ottenere nomi di altri complici d'eresia; ciò tuttavia non implica affatto l'inservibilità del materiale inquisitoriale, dato che non tutta l'informazione contenuta è stereotipica. In tal senso merita segnalare la metodologia utilizzata da Ginzburg nei suoi lavori sull'Inquisizione friulana (GINZBURG 1966; GINZBURG 1976). La sua distinzione tra elementi inquisitoriali prevalentemente «monofonici» (provenienti, per esempio, dal mondo mentale e culturale dell'inquisitore) e quelli «polifonici» (le espressioni inaspettate che costituirebbero la lontana eco della voce del processato) permetterebbe infatti di identificare in uno stesso processo elementi più o meno probabili quanto al grado di attendibilità. Il problema maggiore di una simile metodologia intertestuale risiede nel sapere da dove passa esattamente il limite tra il verosimile e l'inverosimile.

Il mezzo forse più sicuro per confermare la realtà del cripto-ebraismo è la comparazione delle fonti inquisitoriali con gli studi di etnologia compiuti tra i discendenti dei nuovi cristiani portoghesi nel XX secolo, nella regione delle Beiras o nel Trás-os-Montes. Tra le diverse tradizioni che sono state raccolte, per iscritto o a livello orale, si trova infatti una liturgia che a volte presenta sorprendenti parallelismi con orazioni ricavate da processi dell'Inquisizione contro giudaizzanti. Tale metodologia è stata usata dall'ingegnere minerario Schwarz (1880-1953) nel suo *Os Cristãos Novos em Portugal no Século XX* (1925) o, più recentemente, dall'etnologo Manuel Costa Fontes (SCHWARZ 1993; FONTES 1993). La liturgia priva di un sostrato cristiano o biblico (Salmi, *Pater Noster*) sembra rappresentare una porzione minoritaria nell'insieme dei processi dell'Inquisizione: ne deriva che, come per la metodologia suggerita da Révah e sistematizzata da Ginzburg, se è possibile stabilire una verifica ontologica della realtà storica del cripto-ebraismo, risulta ancora difficile stabilire la sua ampiezza fenomenologica. Dimodoché se oggi sono molto pochi coloro che negano la validità degli archivi dell'Inquisizione come fonte per lo studio del marranesimo, altrettanto pochi dovrebbero essere quanti siano in grado di stabilire con certezza i limiti esatti della loro attendibilità.

3. L'impatto sociale dell'Inquisizione sul marranesimo

In un articolo apparso nel 2002 sulle tendenze della recente storiografia inquisitoriale Dedieu e René Millar Carvacho hanno fatto riferimento alla necessità di studiare i tribunali del Sant'Uffizio nel loro contesto iberico, distanziandosi così dalle due grandi prospettive che avevano tradizionalmente caratterizzato le ricerche in materia sin dai loro inizi nel XIX secolo: una storia delle sue vittime o lo studio del suo sviluppo istituzionale (DEDIEU-MILLAR CARVACHO 2002). Anzitutto, perché un'analisi del marranesimo che si limitasse all'Inquisizione e ai suoi archivi riduce l'esperienza *conversa* a un'unica dimensione storica. In secondo luogo, perché

si perde così di vista il dato evidente secondo cui l'Inquisizione, in quanto istituzione di potere, aveva una funzione regolatrice dei conflitti sociali, sia a livello locale, sia generale. È per questo motivo che Dedieu e Millar Carvacho elogiano il libro *Sotos contra Riquelmes. Regidores, inquisidores y criptojudíos* (1992) di Contreras: il ricorso all'arma del Sant'Uffizio da parte delle famiglie di Murcia dei Sotos e dei Riquelmes nelle loro interminabili liti, attraverso la lontana origine etnica *conversa* e il conseguente sospetto di essere giudaizzanti, ha messo in evidenza l'influenza che poteva avere il Sant'Uffizio nel successo o nel fallimento sociale di tanti spagnoli e portoghesi. Uno studio recente di Gretchen Starr-Le Beau conferma per il caso della Guadalupe della fine del XV secolo ciò che Contreras aveva rilevato per la Murcia della fine del Cinquecento e dei primi del Seicento (STARR-LE BEAU 2002). Le numerose edizioni delle liste di processati *xuetas* descritte ne *La Fee triunfante en quatro autos celebrados en Mallorca* (1691) del gesuita Francisco Garau (ripubblicate fino al 1931) avrebbero avuto la medesima funzione della esibizione dei sanbeniti degli imputati nelle chiese parrocchiali: perpetuare l'infamia dei processati e garantire così l'ostracismo della loro discendenza. Come hanno messo in luce Linda Martz per il caso di Toledo dal XV al XVII secolo, Fernanda Olival per gli Ordini militari portoghesi, o Evaldo Cabral de Mello per il Brasile coloniale del XVIII secolo, la *conditio sine qua non* per poter garantire la completa integrazione dei *conversos* nella società iberica era non trovarsi direttamente o indirettamente implicati in processi inquisitoriali (MARTZ 2003; OLIVAL 2001; MELLO 2000). Il Sant'Uffizio si sarebbe così trasformato in uno strumento regolatore dell'integrazione marrana di alta malleabilità e strumentalizzazione politica.

Augustin Redondo ha riscontrato l'empatia di alcuni *conversos*, come Mateo Alemán (1547-1615?) nel suo *Guzmán de Alfarache* (1599, 1604), nei confronti di un'altra grande minoranza etnica perseguitata dall'Inquisizione: i *moriscos* (REDONDO 1997). Ciò implicherebbe una vicinanza marrano-*morisca* prodotta da un'identica esperienza di persecuzione inquisitoriale. Ma si tratta soltanto di una faccia della stessa moneta. *Moriscos* e marrani oscillavano tra solidarietà e distanziamento comunitario (STUCZYNSKI 2000).

Una 'condizione marrana'?

Il fenomeno marrano sembra dunque essersi trovato all'incrocio di due tendenze opposte: una caratterizzata dall'eterogeneità dei moventi della conversione e del loro rapporto con il cristianesimo e l'ebraismo; l'altra ritmata da un'omogeneità negativa, proveniente dall'ambiente vecchio-cristiano; un'oscillazione centrifuga/centripeta che può considerarsi caratteristica comune dei *conversos*, se non fosse che la storiografia ha mostrato quanto sia insoddisfacente un simile schema meccanicistico. Di seguito verranno presentati diversi punti di vista, che hanno proposto altre strade per meglio rispondere a una domanda formulata da Jacques Revel: «Si può parlare dell'esistenza di una 'condizione marrana'?» (REVEL 2002).

1. Il marranesimo come identità negativa

Molto è stato scritto sull'ostracismo dei *conversos*. Alcuni – lo si è visto – lo hanno considerato come il risultato paradossale della persecuzione inquisitoriale. Ma vi fu anche un altro grande fattore di esclusione sociale, quello basato sull'idea della *limpieza de sangre*. In Spagna gli statuti di purezza del sangue furono un meccanismo di esclusione che si andò imponendo a partire dalla periferia, fino a essere adottato dai centri del potere alla metà del XVI secolo (SICROFF 1960). Sorto dopo le rivolte anti-*conversos* che scoppiarono a Toledo nel 1449 e dopo l'emissione, sempre a Toledo, della 'sentenza-statuto' di Pedro de Sarmiento e dei suoi seguaci, ma condannato in un freddo dibattito sulla cattolicità di una simile misura segregazionista, il principio della *limpieza* fu progressivamente adottato da diverse istituzioni spagnole, come gli Ordini monastici (i geronimiani nel 1486, i domenicani nel 1489, i francescani nel 1525), i principali Colegios Mayores universitari

(come San Bartolomé di Salamanca nel 1482), i capitoli cattedralizi, gli Ordini militari, le cariche onorifiche e amministrative, nonché da una legislazione che proibì quasi da subito l'emigrazione dei *conversos* verso l'America spagnola (1508). Gli statuti di *limpieza* raggiunsero l'acme grazie all'impegno in loro favore dell'arcivescovo di Toledo, Juan Martínez de Silíceo (1477-1557) alla metà del XVI secolo, quando (o proprio poiché, come direbbe KAMEN 1997) l'Inquisizione non vedeva più nel cripto-ebraismo un fenomeno importante. Forse a causa della stretta e composita alleanza che si andò sviluppando in Portogallo nel Cinquecento tra monarchia, Chiesa e Inquisizione (MARCOCCI 2004), il processo di adozione degli statuti di *limpeza de sangue* fu tardivo, ma più veloce, sistematico e severo (CARNEIRO 2005).

La persecuzione inquisitoriale dei nuovi cristiani e gli statuti di *limpieza* furono accompagnati da una crescente retorica anti-*conversos*. A partire dal presunto piano cospirativo della *Carta de los judíos de España a los de Constantinopla* (seconda metà del XV secolo) fino alle invettive di Francisco de Quevedo (1580-1645) contro Luis de Góngora (1561-1627) attraverso lo stereotipo fisico («un uomo dal naso ammaccato»), senza dimenticare l'attribuzione ai *conversos* di presunte tare caratteristiche degli ebrei che il battesimo non aveva potuto cancellare, come la propensione alla sodomia, il cattivo odore o la mestruazione maschile – le emorroidi – (plasmate da testi come il popolare *Breve discurso contra a herética perfidia do judaísmo* [1622] di Vicente da Costa Matos, o gli scritti d'occasione del dottor Juan de Quiñones). Ciò ha portato vari studiosi a suggerire sorprendenti analogie con l'antisemitismo centro-europeo dei secoli XIX e XX. Parallelismi che avrebbero come denominatore comune una stessa reattività di fronte a un relativamente positivo processo di integrazione sociale e di assimilazione culturale (ROTH 1932; YERUSHALMI 1998). Vero è che la *limpieza de sangre* non cercò solo di impedire l'ascesa sociale dei *conversos*: il suo discorso identitario perpetuava una specificità di gruppo non sempre scelta dai suoi membri, così come accade con i nuovi cristiani portoghesi, visti dal potere come membri di una Nazione specifica, a cui dare leggi restrittive (quali le periodiche restrizioni alla libertà di movimento) e imporre carichi fiscali speciali (le cosiddette *finzas*) necessari per negoziare indulti e perdoni (MARQUEZ VILLANUEVA 2006; PULIDO SERRANO 2007; STUCZYNSKI 2000). Un'analisi contestualizzata dell'applicazione dei criteri di *limpieza* rivela tuttavia due elementi da tenere in considerazione quando si parla del meccanismo come identità negativa:

1) il fatto che nelle società iberiche come esistettero le tendenze escludistiche appena descritte, ve ne furono altre caratterizzate da una maggiore tolleranza, pragmatismo o indifferenza nei confronti dei *conversos* (SCHWARTZ 2008). La tendenza all'esogamia tra vecchi e nuovi cristiani nel corso dell'evoluzione del marranesimo costituì per i secondi una «gravosa alleanza» (PORQUERES I GENÉ 1995) per le evidenti implicazioni sociali. Sarebbe tuttavia ingiusto (e dannoso) ricondurre quel rischioso 'meticcio' a uno scambio di natura economica (denaro da un lato, lignaggio puro dall'altro). Come già accennato in precedenza, l'Inquisizione e gli statuti di *limpieza* erano influenti, temibili e costitutivi del carattere stesso della società iberica. Basti citare il giudizio di Antonio Domínguez Ortiz (1909-2003), che può essere esteso anche al caso portoghese: «ciò che rappresentò l'autentica peculiarità spagnola non fu la sua struttura gerarchica, ma l'esistenza parallela, o piuttosto sovrapposta ad essa, di un'altra gerarchia basata sulla distinzione tra vecchi e nuovi cristiani» (DOMÍNGUEZ ORTIZ 1955: 1). I suoi stessi studi, comunque, al pari di tanti ulteriori contributi storiografici, hanno mostrato che gli statuti di *limpieza* non avrebbero mai potuto monopolizzare le regole sociali nell'immenso e vario spettro umano e geografico che fu il mondo iberico d'età moderna;

2) il fatto che il grado di ostracismo nei confronti dei *conversos* variasse nel tempo, nello spazio e a seconda della condizione sociale. Essere *converso* durante il pragmatico periodo del *valmien-*

to del conte-duca di Olivares (1587-1645), dominato da spinte mercantilistiche, non fu la stessa cosa che negli anni della virata conservatrice e 'puritana' di fine Seicento. In definitiva, implicitamente o esplicitamente, esistette una negoziazione costante del grado di integrazione e segregazione dei *conversos* nel loro ambiente, a livello individuale o collettivo. Il risultato di tali negoziazioni non ebbe sempre come causa apriorismi di tipo ideologico; molte volte, invece, si fondò su considerazioni di carattere congiunturale e contingente.

Inoltre, in un contesto storico in cui già esistevano nozioni sulla pretesa indelebilità dei caratteri propri dei gruppi umani (fossero essi *conversos*, *moriscos*, neri o *indios*), senza potere, né volere per questo giungere a una loro completa sistematizzazione (per ragioni teologiche, sociali o politiche), si comprende la difficoltà di valutare con precisione l'influenza dell'ostracismo sociale sulla configurazione dell'identità dei *conversos*.

2. Il marranesimo come identità positiva

Non accontentandosi della mera negatività come fattore costitutivo della 'condizione marrana', va registrato lo sforzo di molti studiosi di identificare elementi positivi. Un problema preliminare risiede nella complessità polisemica che si è evocato all'inizio. Accanto infatti a quanti si riferiscono al marranesimo come sinonimo di etnicità, c'è chi preferisce riferirsi alla positività delle proprie identità come ventaglio tipologico. È questa l'impostazione adottata da Julio Caro Baroja (1914-1995) e più di recente da José Faur, i quali distinguono quattro categorie di *conversos*, a seconda delle loro presunte identità religiose: i giudaizzanti, i cattolici, gli scettici e i sincretici (CARO BAROJA 1978; FAUR 1992). La rigidità artificiale di questa partizione ha subito numerose critiche. Come mostrano i recenti lavori di David Graizbord e Natalia Muchnik, le declinazioni tipologiche erano in realtà parte di una stessa complessità individuale *conversa* (GRAIZBORD 2004; MUCHNIK 2005). Il metodo tipologico risulta comunque utile, almeno da un punto di vista pedagogico, in quanto distoglie l'attenzione dal nesso storiografico che tanto ha privilegiato il rapporto tra marranesimo ed ebraismo. Valgano come esempio gli studi di Marcel Bataillon (1895-1977) e di Stefania Pastore che hanno mostrato come la condizione marginale, fragile o forestiera dell'essere *converso* abbiano portato all'adesione di molti a movimenti di rinnovamento cattolico, di stampo erasmiano o interni alla Compagnia di Gesù (BATAILLON 1996; BATAILLON 2009; PASTORE 2004). Lo stesso potrebbe dirsi rispetto alla massiccia partecipazione di *conversos* in campo letterario e artistico nella Penisola iberica (NEPAULSINGH 1995; ALCALÁ 1999). A sua volta l'enfasi posta dall'approccio tipologico sui casi di scetticismo e di sincretismo hanno contribuito a trasformare il marranesimo – abbracciando anche chi nell'esilio 'ritornò' all'ebraismo (non a caso, si propone la formula «ebrei nuovi» in KAPLAN 1996) – in un fenomeno precursore della condizione moderna e contemporanea. Basandosi sul caso del *converso* portoghese Uriel da Costa (1585-1640), 'ritornato' all'ebraismo ad Amsterdam e Amburgo e due volte scomunicato dalla sinagoga a causa delle sue argomentazioni eterodosse (bolate come 'sadducee' e in seguito 'epicuree'), il noto studioso di Baruch Spinoza, Carl Gebhardt (1881-1934), ridusse l'essenza della condizione marrana al potenziale scettico di «un cattolico senza fede, un ebreo senza conoscenza, ma un ebreo per volontà» (GEBHARDT 1922). Altrettanto si può dire della natura sincretica di alcuni nuovi cristiani, attraente per intellettuali che nel mondo globale di oggi si caratterizzano per un'identità manifestamente ibrida (si pensi a Edgar Morin – MARKS 1996).

Quanti concepiscono invece il marranesimo come un fenomeno di prevalente filiazione ebraica, come Révah che si appropriò della definizione dell'umanista portoghese João de Barros (1496-1570) per definirlo un «ebraismo in potenza» (*judisme potentiel*), hanno tentato di affrontarlo in maniere diverse: una ridotta alla mera analisi della religiosità cripto-ebraica, identificata come «religione marrana» (ROTH 1932); un'altra che insiste su un'imma-

gine totale e meta-religiosa dell'identità *conversa* come «fede del ricordo» (WACHTEL 2001).

2.1. Una 'religione marrana'?

Contro una visione secondo la quale il cripto-ebraismo sarebbe un mero ebraismo occulto e clandestino, Cecil Roth identificò la progressiva costituzione di una «religione dei marrani» a partire dal momento in cui, dopo l'espulsione degli ebrei dalla Spagna nel 1492 e con il passare delle generazioni, i *conversos* si distanziarono progressivamente dalla cultura ebraica normativa. È stato poi sicuramente Révah a contribuire in modo determinante a una miglior comprensione della 'religione dei marrani' attraverso la nozione di 'ebraismo in potenza'. Tale semi-religione, o religiosità, avrebbe le seguenti caratteristiche:

1) il fatto di essere una 'contro-cultura' (BURKE 1987) nel senso di doversi modellare a partire da un iniziale rifiuto del cattolicesimo in cui i *conversos* si trovavano immersi. Il *Leit-motiv* dei giudaizzanti quale si riflette nei processi dell'Inquisizione (problematici sul piano epistemologico, come si è visto), secondo cui solo la 'legge di Mosè' conduce alla salvezza dell'anima e non la 'legge di Cristo', rivela di per sé l'ambivalenza di ciò che Révah chiamava «eresia cattolica». Da un lato, il cripto-ebraismo doveva distinguersi dal cristianesimo per affermare la propria validità. Dall'altro, per affermare identità contro-culturali occorre appropriarsi del motivo paolino – e non ebraico – della salvezza individuale, dato che nei contesti specifici della 'condizione marrana' si poteva accedere al mosaismo solo attraverso il cattolicesimo. I giudaizzanti alla ricerca di una certa 'autenticità religiosa' la costruivano a partire da elementi della religione nemica (concetti, sensibilità e persino elementi del rituale e della liturgia). Miriam Bodian ha mostrato fino a che punto i condannati alla pena capitale dall'Inquisizione che sceglievano di morire arsi vivi (e non dopo essere stati impiccati) per la loro fedeltà assoluta alla legge di Mosè, costruirono ideologie del martirio a partire da sensibilità di un sostrato cristiano, protestante o cattolico posttridentino (BODIAN 2007). Dato il carattere necessariamente ibrido di un marranesimo giudaizzante 'contro-culturale', era richiesto un notevole sforzo teologico per non cadere in una posizione sincretistica e dissolvente. Jacquelin Genot-Bismuth ha mostrato come, sin dagli inizi del fenomeno marrano, i giudaizzanti che recitavano i Salmi a partire da devozionari cristiani conferirono una 'internazionalità ebraica' al rifiuto di formule di carattere cristologico e trinitario, come il *Gloria Patri* (GENOT-BISMUTH 1987). In fin dei conti, essere *converso* giudaizzante non significava essere un mero ebreo in potenza. Significava anche scontrarsi con un «cristianesimo in potenza» che faceva anch'esso parte dell'universo culturale e mentale dei *conversos* (GRAIZBORD 2004);

2) Révah concepiva il marranesimo giudaizzante come una combinazione di tradizione e creatività. In quanto insieme di credenze e costumi impoveriti rispetto all'ebraismo normativo per il fatto di essersi adattato alle condizioni proprie dell'acculturazione e della clandestinità marrana, si continuò a identificare con la tradizione storica della religione d'Israele. Così, riti centrali dell'ebraismo, come la circoncisione, tendevano a scomparire per il fatto di rappresentare un segno indelebile, mentre costumi nettamente marginali, come i digiuni del lunedì e del giovedì, acquisivano un posto di grande importanza per la loro adattabilità, per il loro sostrato popolare (SWETSCHINSKI 2000) o per il fatto di manifestare un sentimento di colpevolezza tipico della tormentata identità *conversa*. Allo stesso modo l'allegria festività del *Purim* tese a scomparire, mentre il severo digiuno della regina Ester che lo precede sopravvisse, acquisendo importanza. Considerata l'assenza di strutture ufficiali di produzione e di trasmissione religiosa (sinagoghe, scuole, rabbini, ecc.), risulta sorprendente che il cripto-ebraismo si sia perpetuato con una relativa uniformità nello spazio e nel tempo, senza giungere a una completa dissoluzione dovuta alla sua facile interpretazione individuale e autonoma. È per tale ragione che Révah identificò una tradizione giudaizzante, da lui

chiamata «marranesimo classico» o «normale», per distinguerla da altre manifestazioni atipiche.

Secondo Charles Amiel, gli editti di fede dell'Inquisizione portoghese (chiamati *monitórios*) furono un barometro abbastanza rappresentativo della evoluzione stessa di questa tradizione marrana (AMIEL 1993). Si prenda ad esempio l'interrogatorio in genere di Brites Henriques, realizzato dall'Inquisizione di Lisbona il 26 aprile del 1674 e basato probabilmente su una di quelle liste di identificazione di eresie che erano gli editti di fede. Alla giovane nuova cristiana fu chiesto se credeva nella sola salvezza dell'anima attraverso la legge di Mosè e non attraverso quella di Cristo, aspettando il Messia come gli ebrei; se recitava i Salmi senza il *Gloria Patri*; se rispettava il riposo del sabato, cominciando i venerdì a pulire le stanze della propria casa, collocando stoppini nuovi e olio pulito nei candelabri, lasciandoli accesi fino a che non si fossero spenti da soli; se rispettava la Pasqua ebraica e la festa dei tabernacoli; se rispettava i digiuni ebraici dei lunedì e dei giovedì, così come il 'Giorno Grande' (*Kipur*) e il digiuno della regina Ester; se quando qualcuno moriva vuotava l'acqua degli orci avvolgendo il defunto con lenzuoli nuovi per seppellirlo in terra vergine; se si asteneva dal mangiare carne di maiale, coniglio, lepore, sangue, grasso, pollame asfissiato, pesci senza squame, dal salare la carne e dal cucinarla con olio di oliva e cipolle; se nella notte di Natale o di san Giovanni era solita spargere nell'acqua da bere dei carboni ardenti, briciole di pane, gocce di vino e sale, secondo il costume degli ebrei; se quando preparava la pasta del pane ne gettava nel fuoco tre pezzi; se benediceva i membri della sua famiglia nel nome di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, passandogli la mano aperta dal capo verso il petto. Senza poter esaminare qui i costumi appena elencati, risulta evidente la preponderanza di riti relativi ai compiti domestici. Salvo casi atipici, come i complessi processi inquisitoriali celebrati contro i membri della confraternita del martire giudaizzante Diogo de Assunção (arso sul rogo nel 1603), guidata dal canonista António Homem (1564-1624), docente all'Università di Coimbra (ANDRADE 1999), il marranesimo classico o normale si era agglutinato intorno alla famiglia;

3) il marranesimo come tradizione religiosa veicolava strutture sociali proprie. Quando Révah insisteva sul carattere familiare del marranesimo classico o normale segnalava che le strutture sociali ed economiche comuni ai *conversos* resero possibile anche la sua conservazione e diffusione. I dettagliati studi di Pilar Hueriga Criado e di Bernardo López Belinchón confermano questo e anche il suo contrario: che il marranesimo classico o normale fu un sottoprodotto dei legami di parentela e della partecipazione a reti economiche locali, regionali o internazionali (HUERIGA CRIADO 1994; LÓPEZ BELINCHÓN 2002; LÓPEZ BELINCHÓN 2004; cfr. anche GRANT-SMITH 1975; BOYAJIAN 1983; BOYAJIAN 1993; BROENS 1989; ISRAEL 2002; ESCOBAR QUEVEDO 2008) sebbene queste reti non siano sempre state costruite in base a un'omogeneità etnica *conversa* (STUDNICKI-GIZBERT 2007, KAGAN-MORGAN 2008, TRIVELLATO 2009).

Si è molto sottolineato l'importanza di una delle caratteristiche che più differenziarono il cripto-ebraismo dall'ebraismo normativo: il protagonismo delle donne come elementi di perpetuazione e di trasmissione dell'identità *conversa* nelle case e come *leaders* in materia religiosa in un contesto storico in cui non c'erano né sinagoghe, né rabbini. Dalle prime generazioni del fenomeno marrano (MELAMMED 1999) fino a quelli che oggi pretendono di essere loro discendenti diretti, sia a Belmonte (GARCÍA 1999), sia nel Sud-Ovest degli Stati Uniti (JACOBS 2002). La femminilizzazione del marranesimo andò di pari passo con un'altra evoluzione complementare: il carattere eminentemente orale e non testuale del cripto-ebraismo normale o classico. È necessario tuttavia chiarire un paio di punti onde evitare una visione irrealistica. Il primo chiarimento serve a segnalare che gli uomini seppero avere un ruolo a tutti i livelli della religiosità *conversa* femminile (come è stato messo in luce per i processati dall'Inquisizione di Coimbra nel XVI se-

colo da MEA 1997). John Edwards ha insistito sulla tendenza a una differenziazione dei ruoli fra uomini e donne giudaizzanti alla fine del XVI secolo, con una preponderanza maschile circa le espressioni identitarie di carattere ideologico e con un protagonismo femminile nella sfera rituale e dei costumi (EDWARDS 1996). Il secondo chiarimento mira a ricordare la coesistenza di una cultura marrana orale accanto a una scritta. La seconda si concretizzò in manoscritti trasmessi da una generazione all'altra, libri e fascicoli che penetravano per via clandestina nella Penisola iberica dai centri della diaspora sefardita, al pari di testi cristiani, compresi scritti antirabbinici che, letti contro-culturalmente, potevano arricchire le informazioni dei lettori anche in relazione all'ebraismo rabbinico coevo (YERUSHALMI 1971; LEONI 1992; AMIEL 1993; STUCZYNSKI 2006).

Quanto esposto sopra porta a riconoscere tre aspetti fondanti della religione dei marrani:

a) il carattere misto per la compresenza di elementi propri di una cultura popolare accanto a quelli di una erudita, elevandone la dimensione etnica, pluri-classista;

b) l'impossibilità di tracciare un'evoluzione cronologicamente organica del marranesimo, dato che irrompono costantemente in esso testi, informazioni e tradizioni esterne, come mostra la ricezione di informazioni sul falso Messia Sabbatai Zevi (1626-1676) tra i *conversos* iberici (LÓPEZ BELINCHÓN 2004; TAVIM 2007; WILKE 2007) o le visite clandestine di maestri di ebraismo nelle 'terre dell'idolatria' iberiche (MUCHNIK 2005a);

c) i paralleli nessi di dipendenza e di autonomia rispetto all'ebraismo normativo che fanno del cripto-ebraismo iberico al tempo stesso una religione marrana ed un ebraismo in potenza;

4) al momento di comparare il marranesimo classico o normale con l'ebraismo normativo (per esempio, quello della diaspora sefardita), risulta utile la definizione del primo come religiosità fortemente massimalista (KAPLAN 2000). A partire dai processi dell'Inquisizione, come sulla base della letteratura rabbinica prodotta nella diaspora (per esempio, i *Responso*), per il giudaizzante non sembra aver contato tanto la quantità di precetti della legge mosaica messi in pratica, bensì la volontà di metterli in pratica. Tale slittamento dall'atto all'intenzione portò alcuni giudaizzanti ad assumere posizioni antinomiche. Nella maggior parte dei casi, però, il minimalismo sfociò in due posizioni molto diverse per ciò che attiene la religiosità marrana: come identità autosufficiente, o come religiosità lacunosa e imperfetta dal punto di vista dell'ebraismo; due caratteri concepibili solo nel momento in cui un *converso* si trovava di fronte all'ebraismo normativo, dando così ragione delle difficoltà di molti dei nuovi cristiani ad accettare l'«ebraismo nuovo». Gli incontri tra l'esperienza iberica e la diaspora sefardita entro i confini degli imperi iberici (TAVIM 1997; TAVIM 2003a; SCHAUB 1999), in Italia (TOAFF 1990; LEONI 1992), Francia (NAHON 1993; WILKE 1997), Olanda (KAPLAN 1996; BODIAN 1997; SWETSCHINSKI 2000), Germania (STUEMUND-HALÉVY 2000), Inghilterra (SAMUEL 2004), o nel Nuovo Mondo (FEITLER 2003; SCHORSCH 2009), furono molto diversi quanto alla loro formazione e al loro sviluppo. Portano tuttavia un'impronta di natura triplice: un etnicismo di origine *conversa* (BODIAN 1997); l'«ibericità» (MÉCHOULAN 1987; BOER 1996) e un ebraismo normativo massimalista e «nuovo» (KAPLAN 1996). Le congiunzioni non sempre armoniche tra etnia, cultura e religione trasformerebbero il marranesimo e la diaspora sefardita di origine *conversa* in portavoce di identità moderne (KAPLAN 2000) prodotto di due processi paralleli di confessionalità: la cattolica nella Penisola iberica e l'ebrea nella diaspora sefardita.

2.2. Una 'fedele del ricordo'?

Tra gli studiosi che hanno cercato di spiegare le identità marrane positive per sottrarle a una mera negatività, senza per questo ridurle a manifestazione teologica o rituale soltanto, Nathan Wachtel ha proposto una soluzione di tipo disgiuntivo (WACHTEL 2001). Analizzando otto casi paradigmatici di *conversos* con caratteristiche sociologiche e culturali molto diverse tra loro, ma tutti

processati dalle Inquisizioni ibero-americane come giudaizzanti dal martire bruciato dall'Inquisizione di Lima, Francisco Maldonado da Silva (1592-1639), al drammaturgo nato a Rio de Janeiro, José da Silva 'o Judeu' (1705-1739), con molta probabilità un razionalista, e concludendo con il racconto di Odmir Pinheiro Braga, un discendente dei nuovi cristiani nel Brasile contemporaneo, Wachtel si è chiesto quale sia stato il denominatore comune di tali divergenti posizioni rispetto alle rispettive identità. La sua risposta è la «fedele del ricordo». Revel ha così riassunto ciò che questo comune denominatore dell'identità *conversa* comportava: «La 'fedele del ricordo' esige meno che si trasmettano, di generazione in generazione, credenze o prescrizioni conformi alla tradizione, che non di imporre di ricordare che la memoria di questa tradizione è imperativa. Molti di quei marrani lontani e molti dei loro discendenti attuali sanno poche cose dell'ebraismo e le sanno spesso in modo più che approssimativo. Ma non importa. Tutti vogliono invece testimoniare l'esigenza di memoria nella quale essi si riconoscono. Poco importa che i saperi che esso trasmette siano incerti, perché non è lì l'essenziale. La fedele del ricordo in fondo non rinvia a nient'altro che ad essa stessa, in quanto il suo compito è di assicurare, attraverso le generazioni, tra i membri dispersi di una comunità dissimulata, una continuità imprescrittibile proprio quando essa è più precaria» (REVEL 2002: 344-345). Un simile ventaglio di identità fluide ha permesso a Wachtel di trascendere la catalogazione rigida descritta nella presente voce. Resta da sapere se la fedele del ricordo inglobi la condizione marrana nella sua complessità (fatta di un rapporto di totale interdipendenza tra negatività e positività), una religiosità che per essere manifestamente mnemonica non esitava ad appropriarsi di elementi provenienti dall'ambiente cattolico e un gruppo di uomini e donne che annoverava tra i suoi membri numerosi cattolici per costume o convinzione, proprio come il resto degli spagnoli e dei portoghesi.

(C.B. STUCZYNSKI)

Vedi anche

Africa; *Alborayque*; Antigiudaismo, antisemitismo; Apologetica; Aragona, età medievale; Aragona, età moderna; Barcellona, età moderna; Barros, João de; Battesimo forzato, Portogallo; Battesimo forzato, Spagna; Brasile; Cartagena de Indias; Castiglia; Coimbra; *Conversos*, Spagna; Ebrei in Spagna; Emanuele I, re di Portogallo; Erasmismo, Spagna; Espina, Alonso de; Espulsione degli ebrei, Portogallo; Espulsione degli ebrei, Spagna; Évora; Familiari, Portogallo; Familiari, Spagna; Ferdinando il Cattolico, re di Aragona; Gesuiti, Spagna; Giudaizzanti; Goa; Homem, António; Inquisizione portoghese; Inquisizione spagnola; Isabella la Cattolica, regina di Castiglia; Lima; *Limpeza de sangue*, Portogallo; *Limpeza de sangue*, Spagna; Lisbona; Livorno; Mallorca; Messianismo *converso*, Portogallo; Messianismo *converso*, Spagna; Messico; *Moriscos*, Spagna; *Mouriscos*, Portogallo; Nazione portoghese in Europa: secoli XVI-XVII; Nazione portoghese in Italia: secoli XVI-XVII; Nuovi Cristiani, Portogallo; Olivares, conte-duca di; Perdoni generali; *Relaciones de causas*; Sanches, António Nunes Ribeiro; Silva, António José da; Siviglia; Sodomía; Toledo; Valencia; Venezia; Vicente Ferrer, santo; Vieira, António

Bibliografia

ALCALÁ 1999, ALPERT 2001, AMIEL 1993, AMIEL 2001, AMIEL-LIMA 1997, ANDRADE 1999, ASSIS 1997, AZEVEDO 1975, BAER 1929-1936, BATAILLON 1996, BATAILLON 2009, BEINART 1981, BEINART 2002, BENITO RUANO 1976, BEN-SHALOM 2001, BETHENCOURT 1994, BODIAN 1997, BODIAN 2007, BOER 1996, BOYAJIAN 1983, BOYAJIAN 1993, BROENS 1989, BURKE 1987, CARNEIRO 2005, CARO BAROJA 1978, CARRASCO 1987, CARRETE PARRONDO 1992, COELHO 1987, COHEN 1982, COHEN 1991, CONTRERAS 1992, CONTRERAS 1997, CONTRERAS-HENNINGSSEN 1986, COROMINAS 1954, D'ABRERA 2008, DEDIEU 1989, DEDIEU-MILLAR CARVACHO 2002, DEL COL 2006, DOMÍNGUEZ ORTIZ 1955, EDWARDS 1996,

ESCOBAR QUEVEDO 2008, FABRE-VASSAS 1994, FARINELLI 1925, FAUR 1992, FEITLER 2003, FONTES 1993, GAMPEL 1989, GARCÍA 1999, GARCÍA CARCEL 1976, GEBHARDT 1922, GENOT-BISMUTH 1987, GIL 2000-2003, GINZBURG 1966, GINZBURG 1976, GITLITZ 2002, GRAIZBORD 2004, GRANT SMITH 1975, GUTWIRTH 1993, HERCULANO 1975-1976, HUERGA CRIADO 1994, IOLY ZORATTINI 1980-1999, ISRAEL 2002, JACOBS 2002, JANIN-THIVOS TAILLAN 2001, JIMÉNEZ MONTESERÍN 1981, KAGAN-MORGAN 2008, KAMEN 1997, KAPLAN 1996, KAPLAN 2000, LAZARUS-YAFEH 1987-1988, LEONI 1992, LIPINER 1998, LIPINER 1999, LÓPEZ BELINCHÓN 2001, LÓPEZ BELINCHÓN 2004, MACKEY 1987, MARCOCCI 2004, MARKS 1996, MÁRQUEZ VILLANUEVA 2006, MARTZ 2003, MEA 1997, MÉCHOULAN 1987, MELAMMED 1999, MELAMMED 2004, MELLO 2000, MONTER 1990, MORENO 1985, MUCHNIK 2005, MUCHNIK 2005(a), NAHON 1993, NEPAULSINGH 1995, NETANYAHU 1966, NETANYAHU 1995, NOVINSKY 1972, OLIVAL 2001, ORFALI LEVI 1982, PACIOS LÓPEZ 1957, PASTORE 2004, PEREIRA 1984, PÉREZ VILLANUEVA-ESCANDELL BONET 1984-2000, PORQUERES I GENÉ 1995, PULIDO SERRANO 2002, PULIDO SERRANO 2003, PULIDO SERRANO 2007, PULLAN 1983, REDONDO 1997, REMÉDIOS 2005, RENDA 1993, RÉVAH 1995, REVEL 2002, ROTH 1932, SALOMON 1982, SAMUEL 2004, SARAIVA 1994, SCHAUB 1999, SCHORSCH 2009, SCHWARTZ 2008, SCHWARZ 1993, SELKE 1971, SICROFF 1960, SOYER 2007, STARR-LEBEAU 2002, STUCZYNSKI 2000, STUCZYNSKI 2006, STUDEMUND-HALÉVY 2000, STUDNICKI-GIZBERT 2007, SWETSCHINSKI 1987, SWETCHINSKI 2000, TAVARES 1987, TAVIM 1997, TAVIM 2003(a), TAVIM 2007, TOAFF 1990, TORRES 1978, TORRES 1994, TRIVELLATO 2009, WACHTEL 2001, WACHTEL 2009, WILKE 1997, WILKE 2007, YERUSHALMI 1971, YERUSHALMI 1998, ZELDES 2003

Marsilio da Padova - Uno dei più famosi teorici politici del basso medioevo, Marsilio de' Mainardini da Padova, è nato, secondo le più recenti ricostruzioni, nella seconda metà degli anni Ottanta del Duecento da una cospicua, anche se non nobiliare famiglia padovana. Quando, nel 1324, portò a termine il suo capolavoro, il *Defensor pacis*, aveva già alle sue spalle intensi rapporti con l'ambiente culturale padovano (Pietro d'Abano, Albertino Mussato), una carriera presso la facoltà delle Arti di Parigi, che lo aveva portato fino al rettorato, ma anche esperienze politiche, in collegamento con esponenti del 'ghibellinismo' in Italia settentrionale. Il *Defensor pacis* intende smascherare l'opinione sofistica che rende impossibile il raggiungimento della pace nelle terre dell'Impero: la tesi secondo la quale ai pontefici romani spetterebbe la pienezza dei poteri in campo spirituale e temporale. Per raggiungere questo scopo, l'opera è suddivisa in tre *dictiones*, di cui le prime due sono le più estese e rilevanti. La prima è dedicata alla dimostrazione delle tesi di Marsilio sulla base di un metodo razionale, fondato sull'evidenza. È in questa *dictio* che Marsilio, rivisitando in modo originale la *Politica* di Aristotele, sviluppa la tesi fondamentale di tutto il suo pensiero politico, cioè il ruolo preminente (rispetto ad altre norme, di origine religiosa o razionale) della legge positiva, valida in quanto approvata dalla totalità dei cittadini o dalla loro 'parte prevalente'. Alla totalità dei cittadini spetta, oltre alla promulgazione delle leggi, la nomina di colui (o di coloro) cui è affidato il potere esecutivo. Da questo snodo teorico deriva il resto dell'argomentazione, che esclude la rilevanza immediatamente politica della legge di natura o di precetti religiosi, nel senso che alcuni loro contenuti possono divenire vincolanti soltanto secondariamente, in quanto inseriti in una legislazione positiva debitamente approvata. I trenta capitoli della seconda *dictio* vogliono dimostrare che una corretta interpretazione dei testi fondanti della rivelazione cristiana non contraddice i risultati dell'indagine filosofica, anzi concorda con essa nel dimostrare infondate le pretese di pienezza dei poteri avanzate dal papato. Costruita secondo il modello logico della *quaestio* medievale, in cui dopo avere esposto

il significato dei termini in discussione si procede all'illustrazione delle tesi avverse ed alla loro puntuale confutazione, la più lunga sezione del *Defensor pacis* contiene le affermazioni che più colpirono i lettori medievali e suscitavano la recisa condanna da parte dell'autorità ecclesiastica. In particolare, Marsilio nega che il clero possa esercitare una giurisdizione coattiva nei confronti di alcuno, se non per delega del potere temporale. Marsilio e Giovanni di Jandun (considerati da papa Giovanni XXII e dalle autorità ecclesiastiche corresponsabili del *Defensor pacis*, anche se la storiografia non ha potuto finora identificare l'apporto di quest'ultimo) furono condannati nel 1324 e nel 1327, scomunicati e impossibilitati ad insegnare. Possediamo un frammento di verbale dell'Inquisizione di Parigi, datato 20 maggio 1328, in cui è sottoposto ad interrogatorio Francesco della Giovanna di Venezia, domestico di Marsilio, accusato di averlo aiutato nella stesura dell'opera condannata. Nel frattempo, Marsilio si era sottratto con Jandun all'arresto trovando rifugio presso Ludovico IV di Baviera, già da tempo in grave contrasto con il pontefice, che non aveva voluto riconoscerne e quindi approvarne l'elezione imperiale. Al seguito di Ludovico, durante la spedizione italiana di quest'ultimo, svolse un ruolo di consigliere politico di prim'ordine, rilevante per l'incoronazione ad opera del popolo romano (e non del papa), per la stesura della sentenza di deposizione del pontefice e per la nomina di un nuovo pontefice (Niccolò V). In questo contesto Marsilio ricoprì la carica di vicario spirituale a Roma (a questo proposito esistono accuse di aver represso duramente il clero non favorevole), come del resto risulta che fosse stato nominato amministratore e *iudex clericorum* dell'arcidiocesi milanese.

Dopo l'esito fallimentare della spedizione in Italia, l'influsso di Marsilio alla corte imperiale (che segue a Monaco) si attenuò, senza annullarsi. Ai suoi ultimi anni risale la redazione del *Defensor minor*, non una sintesi, ma uno sviluppo delle tesi sostenute nell'opera maggiore. Importante è la negazione, da parte di Marsilio, della legittimità della costrizione alla fede, della scomunica, e della giurisdizione antiereticale in genere. Come già aveva enunciato nel *Defensor pacis*, Marsilio limita la giurisdizione ecclesiastica ad una funzione di guida spirituale che può tradursi in coercizione; a suo modo di vedere, il potere di costringere con pene reali spetta unicamente al potere temporale in forza delle leggi che deve far rispettare. Quindi anche la scomunica con l'esclusione effettiva dalla vita civile che comporta, non può essere di competenza che del potere temporale sulla base di un reato contro una legge positiva; Marsilio comunque critica anche il principio che l'esclusione dai suffragi spirituali possa contribuire alla salvezza di chi è in errore.

Il *Defensor pacis* fu inserito negli Indici dei libri proibiti emanati in età moderna.

(R. LAMBERTINI)

Vedi anche

Conciliarismo; Giovanni XXII, papa; Pietro d'Abano

Bibliografia

CADILI 2005-2006, DOLCINI 1995, ILI, MARSILIO DA PADOVA 1975, MARSILIO DA PADOVA 2001, MORENO-RIANO 2006, PINCIN 1967, SYROS 2007

Martinengo, Massimiliano Celso - Nato a Brescia il 5 ottobre 1515, era uno dei venti figli del conte Cesare il Magnifico, del ramo dei Martinengo da Barco. In un ambiente colto e sensibile alle novità culturali – anzitutto gli scritti di Erasmo – avvenne la formazione del giovane, che entrò assai presto nel convento dei canonici lateranensi della città. Compì studi approfonditi, in particolare di greco, a Ferrara e a Padova e nel 1536 strinse amicizia con Girolamo Zanchi, allora presso il convento di Santo Spirito in Bergamo. Insieme con lui fu destinato nel 1541 al convento di

San Frediano a Lucca, di cui era priore Pietro Martire Vermigli. Nel programma di studi organizzato da Vermigli nel cenacolo di San Frediano – divenuto un vero e proprio Studio teologico – era previsto l'insegnamento del Latino, affidato a don Paolo Lazise, dell'Ebraico assegnato a Emanuele Tremellio, e del Greco, di cui era incaricato lo stesso Celso. Il patriziato cittadino lucchese si era aperto con entusiasmo alle novità religiose e lo Studio di San Frediano promuoveva, in tal senso, un profondo rinnovamento educativo. Zanchi ricorderà molti anni dopo che l'insegnamento di Vermigli lo convinse, giovane canonico assieme a Martinengo, a darsi allo studio delle Sacre Scritture, dei Padri della Chiesa, soprattutto Agostino, e dei più dotti commentatori del tempo, tra i quali ricordava Martin Bucer. Nel 1542, con l'istituzione del Sant'Uffizio e la prima stretta repressiva, molti lasciarono Lucca per fuggire, come Vermigli e Tremellio, o per rimettersi sotto la protezione della famiglia, come don Celso. La diffusione delle idee riformate gli permise di muoversi, pur con alcune cautele, tra i monasteri bresciani e bergamaschi, mentre i fratelli Girolamo e Fortunato intrattenevano stretti rapporti con il vescovo Pier Paolo Vergerio, fuggito nel 1549. In quello stesso anno Celso ritornò a San Frediano in qualità di priore, dove restò fino al 1551, dispiaciuto, come depose nel 1550 un legnaiolo del contado lucchese, di non poter «dir male della Chiesa» apertamente. Il convento, in cui era rientrato anche lo Zanchi, era ormai sorvegliatissimo e i due religiosi tornarono a Bergamo, da dove Celso fu espulso per la sua predicazione. Nel 1551, invitato inopinatamente a Milano, predicò apertamente contro la confessione e l'autorità del papa, suscitando grande interesse tra il pubblico. Non ci volle molto perché lo scandalo scoppiasse e anche Carlo V dovette intervenire. Denunciato da Girolamo Muzio, segretario del governatore Ferrante Gonzaga, Celso fu costretto alla fuga. Alla vigilia scrisse al confratello Ippolito Chizzola una lettera drammatica in cui confessava i turbamenti profondi della propria coscienza e chiedeva un parere dei cardinali Reginald Pole e Giovanni Morone, offrendo un ulteriore capo d'accusa per il processo al cardinale modenese. Sul nicodemismo e la liceità della fuga iniziò, proprio in questo periodo, un acceso dibattito tra gli italiani, a cui Martinengo diede un appassionato contributo («col core si crede e con la bocca si confessa») in una lettera al frate carmelitano Angelo Castiglioni. Rifugiatisi a Coira (Chur), visse per qualche tempo nelle litigiose comunità dei Grigioni con altri esuli come Zanchi, Francesco Negri, Pier Paolo Vergerio, tra difficoltà economiche e accuse di antitrinitarismo e anabattismo. Nel 1552 raggiunse Ginevra, dove divenne pastore dell'irrequieta comunità italiana appena costituita, appoggiando le scelte teologiche di Calvino, ormai convinto della necessità di una severa disciplina ecclesiastica. Morì a Ginevra nel 1557, non ancora quarantaduenne.

(S. PEYRONEL RAMBALDI)

Vedi anche

Lucca; Muzio, Girolamo; Nicodemismo; Vergerio, Pier Paolo; Vermigli, Pietro Martire

Bibliografia

ADORNI BRACCESI 1994, FIRPO-MARCATTO 1981-1995, PASTORE 1975

Martínez de Cantalapiedra, Martín - Il biblista di Salamanca Martín Martínez nacque a Cantalapiedra nel 1519. Figlio del farmacista Sebastián Martín e di Leonor Martín, visse con i genitori e fratelli fino ai diciotto anni di età. Nonostante il nonno paterno, Juan Martín, fosse stato accusato di provenire da *conversos* di Valladolid, la sua possibile ascendenza giudeo-conversa, a differenza di quella di altri biblisti come *fray* Luis de León, Gaspar de Grajal o Alonso de Gudiel, ancora non ha trovato conferme certe. A Valladolid iniziò i suoi studi universitari, ottenendo il titolo di

bachiller in Teologia. Nel 1544 entrò nell'Università di Salamanca, presso la quale conseguì il titolo di *bachiller* in Arti. Il 3 ottobre del 1561 gli venne conferito il titolo di *licenciado* in Teologia, a cui si aggiunse pochi giorni dopo quello di maestro. Sebbene ancora prima del 1547 Cantalapiedra si proclamò «professor trium linguarum Salmanticae», prendendo il posto, come lettore della cattedra di Ebraico, del trinitario Juan Beltrán, la cosa certa è che fino al 1560-1563 non si conosce nei dettagli la sua attività accademica a Salamanca come lettore nella cattedra di Ebraico, Caldeo (aramaico) e Arabo; fino al luglio del 1562 non riuscì ad essere titolare della cattedra delle tre lingue.

Nel 1548 pubblicò una grammatica ebraica, le *Institutiones in linguam sanctam Martino Martínez Cantapetrensi authore* (Jacobus Bogardus, Paris), la quale, senza che il suo rigore accademico ne risentisse – risultava chiaro l'influsso del grammatico ebreo David Qimhi – voleva essere un manuale pratico per i suoi studenti di ebraico. Alla sua seconda edizione, pubblicata nel 1571 (Mathias Gastius, Salamanca), si aggiungeva come appendice una grammatica aramaica, *In linguam Chaldaicam institutiones*, stampata un anno prima e sulla quale, stando alle sue stesse parole, aveva lavorato negli ultimi dieci anni. Tuttavia il testo che maggiormente lo contraddistinse e che gli procurò i maggiori problemi in vita furono i *Libri decem hypotyposeon theologicarum* (I ed. Salamanca, 1565; II ed. Salamanca, 1582); un'opera di introduzione allo studio della Bibbia che si inserisce nel solco della migliore esegesi umanistica dell'epoca.

Al pari del resto degli ebraisti della scuola di Salamanca Martín Martínez de Cantalapiedra interpretò le Scritture difendendo il senso letterale delle lingue originali, opponendosi in tal modo alla tradizione scolastica medievale, che accettava solo la versione latina della Vulgata; l'autenticità esclusiva di quest'ultima venne ratificata nella sessione dell'8 aprile 1546 del Concilio di Trento, fatto che rese ancora più difficile il compito di questi umanisti che, a partire da quel momento, entrarono nel mirino dell'Inquisizione. Cantalapiedra venne processato dall'Inquisizione nel marzo 1572 insieme con i suoi compagni Luis de León e Gaspar de Grajal. Il punto di partenza dei processi furono le rivalità accademiche e personali tra gli accusati e i domenicani Bartolomé de Medina, León de Castro e altri religiosi dell'ambiente universitario di Salamanca della metà del XVI secolo. In diciassette proposizioni vennero accusati di screditare la Vulgata e di criticare la teologia scolastica, preferendo nelle loro interpretazioni le autorità rabbiniche e versioni bibliche latine di dubbia ortodossia (François Vatable, Sante Pagnini). Nel corso del suo processo Cantalapiedra difese ardentemente la rettitudine teologica dell'*Hypotyposeon* così come l'onestà scientifica del suo lavoro di esegeta: «Quanto al fatto che la lingua ebraica sia equivoca, io non ne ho colpa; ne chiedono conto a Dio che la fece» (PINTA LLORENTE 1946). Ma le terribili condizioni di vita nel carcere inquisitoriale di Valladolid finirono per minare la sua salute, malferma già dal 1575. In modo incomprensibile il suo processo si prolungò fino al 31 maggio 1577, data in cui fu assolto per mancanza di prove. A partire da quel momento si ritirò con il nipote a Cantalapiedra, dove morì il 18 novembre 1578. Pochi anni dopo la versione non censurata del *Hypotyposeon* fu proibita dall'Indice del 1583 dell'inquisitore generale Gaspar de Quiroga.

(R. MUÑOZ SOLLA)

Vedi anche

Bibbia; Biblisti, processi ai, Spagna; León, Luis de

Bibliografia

ALCALÁ 2000, CARRETE PARRONDO 1983, DOMÍNGUEZ REBOIRAS 1998, ILI, PINTA LLORENTE 1946

Martínez Silíceo, Juan - Nato a Villagarcía de la Torre (Bada-

joz) nel 1486, morto a Toledo nel 1557, Juan Martínez Silíceo fu vescovo di Cartagena (1543-1546), arcivescovo di Toledo (1546-1557) e uno dei matematici spagnoli più importanti del Cinquecento. Nacque in un'umile famiglia di contadini dell'Extremadura. Il suo cognome paterno sembra fosse Guijarro; Juan Martínez preferì tuttavia latinizzarlo in Silíceo per dissimulare la sua origine popolare. Le testimonianze che si conservano lo descrivono come un uomo irascibile e intransigente. Albert Sicroff e vari altri studiosi concordano nell'affermare che il complesso che derivò dalla sua origine contadina lo portò a esasperare il merito di essere un *cristiano viejo* e a promuovere l'adozione di misure discriminatorie contro i *cristianos nuevos* e i loro discendenti. Silíceo abbandonò la casa paterna a sedici anni per recarsi a Valencia con l'intenzione di trasferirsi a Roma e dedicare la vita allo studio e alla religione. Non riuscì tuttavia a raggiungere la Città Eterna. Alla prima occasione andò a Parigi, dove continuò gli studi nonostante le sue difficili condizioni economiche. Visse da indigente fino a che entrò al servizio del valenciano Juan de Celaya. Silíceo, di costumi austeri, abbandonava la sua abitazione solo per seguire i corsi e per ascoltare la messa. Frequentò le lezioni di Filosofia di Joannes Dullaert, quelle di Dialettica di Robertus Canbraith e quelle di Grammatica di Ludovicus Romanus per sei anni. Ottenne la cattedra di Filosofia dell'Università di Parigi alla giovane età di ventiquattro anni; insegnò Arti per tre anni consecutivi. Non risulta che studiasse matematica, il che fa supporre che le sue ampie conoscenze in questa disciplina derivino da ricerche autodidatte. Nel 1513 diede alle stampe a Parigi il suo *Liber arithmetice practice*, che conobbe una nuova edizione, corretta e aumentata, l'anno successivo, con il titolo di *Ars arithmetica in theoricem et praxim scissa* (Parigi, 1514; con riedizioni nel 1518, 1519 e 1526).

Silíceo fece ritorno in Spagna, dopo aver trascorso nove anni all'Università di Parigi, per riorganizzare la facoltà di Arti dell'Università di Salamanca e per occupare l'appena fondata cattedra di Logica nominalista. Il 6 agosto 1517 fece ingresso nel Collegio di San Bartolomé, che poteva vantare il dubbio merito di essere stata la prima istituzione pubblica spagnola ad adottare, nel 1414, gli statuti di *limpieza de sangre*. Gli alunni del Collegio di San Bartolomé, molti di loro contadini che con il tempo sarebbero divenuti viceré, inquisitori, vescovi e *oidores*, sembrano essere stati grandi promotori degli statuti, come si evince, ad esempio, dal fatto che Diego Ramírez de Villaescusa de Haro, un altro dei «bartolomicos», stabilì nel 1537 il rigorosissimo statuto di *limpieza de sangre* del Colegio Mayor di Cuenca. Il discorso *In eius primam Alfonseam sectionem in qua primaria dyalectices elementa compenduntur argutissime disputata* di Silíceo vide la luce a Salamanca nel corso dell'anno 1517. Silíceo si fece carico della cattedra di Filosofia naturale nel 1522. In quel ruolo formò Fernán Pérez de Oliva e molti altri umanisti spagnoli in erba. Pérez de Oliva frequentò i suoi corsi per tre anni e finì per sostituirlo in modo sporadico; scrisse, inoltre, un testo vicino alla sua *Ars arithmetica*. Silíceo ricevette la nomina di canonico magistrale nel 1525, cinque anni dopo aver pubblicato, per i torchi salmantini di Porras, il *Calulatoris suiset anglici sublimis & prope divinum opus*. Il suo crescente prestigio spinse Carlo V ad affidargli l'educazione del principe ereditario Filippo, che allora aveva sei anni, compito al quale Silíceo si dedicò anima e corpo per dieci anni, dal 1534 fino al suo trasferimento, come vescovo, alla diocesi di Cartagena nel 1544.

Abbandonò Cartagena il 6 gennaio del 1546 e divenne, nonostante la ferma opposizione di Francisco de los Cobos, segretario di Carlo V, arcivescovo di Toledo, dignità che conservò fino alla morte. Ostacolò, fin dal suo arrivo alla sede arcivescovile, la concessione di benefici ecclesiastici a *conversos* e discendenti di *conversos*, e riuscì ad introdurre, a seguito di violente polemiche, gli statuti di *limpieza de sangre* nella diocesi di Toledo, sede del primate di Spagna. Si ispirò, a quanto pare, a quelle della cappella dei Reyes Nuevos della cattedrale di Toledo, del 16 ottobre 1530.

Silíceo convocò i membri del *Cabildo* il 23 luglio 1547 al fine di esaminare il 'problema' dei *cristianos nuevos*. Ci furono ventiquattro voti a favore dell'adozione degli statuti di *limpieza de sangre* e dieci contro. Il testo degli statuti può essere letto nel ms. 6170 della BNM; il ms. 354 della BNP (f. 3v) riporta il risultato della votazione. Professori dell'Università di Alcalá, religiosi discendenti di *conversos* e membri della nobiltà come Pero González de Mendoza, arcidiacono di Guadalajara e Alvaro de Mendoza, arcidiacono di Talavera, entrambi rampolli del duca dell'Infantado, si pronunciarono immediatamente contro gli statuti di Silíceo. Gli avversari dell'arcivescovo ricorsero a Paolo III e al principe Filippo, che in quel momento faceva le veci di Carlo V, che si trovava in Germania. L'eredità decise, nel 1548, di sospendere l'applicazione degli statuti finché il Consiglio Reale, contrario in linea di principio alle novità legislative di Silíceo, non si fosse pronunciato sulla questione. Carlo V, poco dopo, ratificò la sospensione degli statuti, mentre Paolo III manifestava il suo accordo con Silíceo attraverso un breve semisegreto del 18 maggio 1548. L'arcivescovo non rispettò, a quanto pare, la sospensione del principe Filippo e continuò a discriminare i *cristianos nuevos* che intendevano accedere ai benefici ecclesiastici nella diocesi di Toledo. Diresse, inoltre, a Carlo V un lungo memoriale di acceso carattere antisemita (BNP, ms. 354, ff. 1-56; BNM, ms. 13038, ff. 113r-151r) in difesa dei suoi statuti di *limpieza*. Ottenne, infine, il beneplacito delle autorità religiose e civili. Paolo IV confermò i contestati statuti nel 1555; Filippo II, il nuovo re, li ratificò, da Bruxelles, il 6 agosto del 1556. La controversia sugli statuti di *limpieza de sangre* nella diocesi di Toledo ebbe un'appendice, tuttavia, nella polemica suscitata dagli scritti di diversi avversari ed apologeti di Silíceo. Tra i primi appariva il francescano francese Henri Mauroy; tra i secondi Balthasar Porreño e il cordobense Diego de Simancas, che si nascose dietro lo pseudonimo di Diego Velázquez. La ratifica degli statuti suppose, visto il prestigio della diocesi di Toledo, la definitiva proscrizione dei *cristianos nuevos* e dei loro discendenti in Spagna. Un buon numero di istituzioni religiose e civili adottarono, ad imitazione del primate, statuti di *limpieza* e iniziarono a esigere dai loro membri prove che certificassero la loro condizione di *cristianos viejos*.

Silíceo si mostrò inoltre contrario all'ingresso della Compagnia di Gesù nella diocesi di Toledo, a causa della tolleranza di Ignazio di Loyola e della maggior parte dei suoi discepoli nei confronti dei *cristianos nuevos*. Il 29 ottobre 1551, alcuni mesi dopo l'apertura del Collegio di Alcalá, Silíceo proibì, sotto pena di scomunica, che i discepoli di Ignazio praticassero il sacerdozio nell'ambito della sua giurisdizione. Juan de Villanueva, rettore del Collegio di Alcalá, dovette dunque vedersela con l'arcivescovo. Silíceo pretendeva che la Compagnia, o almeno i discepoli di Ignazio insediati nella diocesi di Toledo, adottassero statuti di *limpieza de sangre* per escludere i *cristianos nuevos*. I 'teatini' opposero un netto rifiuto e inviarono immediatamente emissari a Roma per chiedere la mediazione del nunzio Giovanni Poggi. Poggi promise a Silíceo che i centri della Compagnia a Toledo avrebbero esaminato scrupolosamente la *limpieza de sangre* di tutti i loro membri e che non avrebbero ammesso nessun *cristiano nuevo*. Silíceo, inoltre, avrebbe potuto porre il veto a qualsiasi discepolo di Ignazio. L'arcivescovo, soddisfatto, nel marzo 1552 revocò le misure contro la Compagnia. I seguaci di Ignazio tuttavia non rispettarono i patti; e ciò provocò negli anni successivi molti conflitti tra la Compagnia e l'arcidiocesi di Toledo.

Silíceo, membro del Collegio cardinalizio fin dal 1556, morì il 31 maggio 1557, alcuni mesi dopo l'ascesa al trono del discepolo Filippo II. Le sue spoglie riposano nel collegio delle *Doncellas Nobles* di Toledo, che lui stesso aveva fatto erigere. Tra i suoi scritti della maturità spiccano il *De divino nomine Jesus per nomen tetragrammaton significatio liber unus* (Toledo, 1550) e la *Declaración del «Pater Noster»* y «Ave María» (Toledo, 1551).

(F.J. ÁLVAREZ AMO)

Vedi anche

Antigiudaismo, antisemitismo; *Conversos*, Spagna; Filippo II, re di Spagna; Gesuiti, Spagna; *Limpieza de sangre*, Spagna; Toledo

Fonti

BNM, ms. 6170; ms. 13038, ff. 113r-151r; ms. 13043, ff. 1-110 (Balthasar Porreño, *Defensa del estatuto de limpieza de sangre que estableció en la iglesia de Toledo el cardenal don Juan Martínez Silíceo*) BNP, ms. 354, ff. 1-56

Bibliografia

MARTÍNEZ SILÍCEO 1996, MAUROY 1553, SICROFF 1960, SIMAN-CAS 1575, VENTURA DE LOS REYES 1911

Mártires, Bartolomeu dos - Di modeste origini familiari, Bartolomeu dos Mártires, al secolo Bartolomeu do Vale (Lisbona, 1514-Viana do Castelo, 1590), entrò nell'Ordine domenicano nel 1528 e compì i suoi studi nel Collegio di São Tomás a Lisbona. Intrapresa la carriera di docente, nel 1538 seguì il trasferimento del Collegio nel convento di Batalha, dove insegnò Arti e dal 1542 Teologia.

Nelle sue lezioni (di cui restano le trascrizioni in quaderni autografi) si misurò con i principali maestri del tempo. Fra 1548 e 1551 commentò la *Secunda secundae*, esprimendosi sull'eresia e sui metodi per sconfiggerla. Alla ferma condanna degli eretici pubblici (contro cui «non est agendum disputationibus, sed igne») accompagnò l'insistenza sui rimedi dolci per garantire agli eretici occulti un rientro sicuro nella Chiesa (definendo pubblico non il peccato «quod potest iuridice probari, sed solum illud de quo praecessit infamia»). La preoccupazione per la dimensione sociale dell'eresia spinse dos Mártires a concedere ampio spazio alla tutela della coscienza di fedeli attraversati da inquietudini religiose, schierandosi a favore della correzione fraterna degli eretici occulti. Giunse anche ad applicare la nozione di *error invincibilis* ai convertiti che subivano tentativi di proselitismo da parte di eretici, un caso quanto mai frequente nel Portogallo dei nuovi cristiani (indicativa anche la sua condanna dei battesimi forzati). La guida della società cristiana era individuata nel vescovo, tratteggiato come un pastore che risiede stabilmente nella diocesi, amministrando con giustizia e misericordia il gregge dei suoi fedeli. Netto era il rifiuto dei «multi praelati» che sceglievano di agire come «iudices occultorum». Di Inquisizione dos Mártires non parlava mai, ma le sue parole, rivolte ai giovani membri di un Ordine allora impegnato in prima linea in Portogallo contro l'eresia (fu precoce il reclutamento di domenicani nelle fila del Sant'Uffizio), suonavano come un monito verso un tribunale che negli anni precedenti si era attirato continue proteste per le procedure violente e arbitrarie.

Nel 1552 dos Mártires lasciò l'insegnamento dopo avere ricevuto il prestigioso incarico di precettore del figlio dell'infante Luigi, António, futuro priore di Crato. Si trasferì così a Évora, dove entrò in contatto con il vivace clima spirituale che regnava nel capoluogo alentejano dopo il recente arrivo dalla Spagna del domenicano Luis de Granada e di altri sacerdoti discepoli di Juan de Ávila e la successiva apertura di un Collegio della Compagnia di Gesù. Furono anni decisivi nella formazione di dos Mártires, che strinse un duraturo sodalizio con Granada, destinato a divenire suo protettore all'interno dell'Ordine. Nel 1555 fece ritorno a Lisbona, sempre al seguito di António, che avrebbe lasciato Évora a causa di dissapori con il cardinale infante Enrico, arcivescovo della città e inquisitore generale di Portogallo, con il quale pure dos Mártires in quegli anni ebbe rapporti ravvicinati. Nel 1557, grazie all'appoggio di Granada divenuto provinciale dell'Ordine, il teologo domenicano fu eletto priore del convento di Benfica. A Lisbona si avvicinò definitivamente anche alla pratica dell'ascesi mistica, frequentando circoli spirituali che si riunivano attorno a Granada,

con la partecipazione di figure in seguito oggetto dell'attenzione del Sant'Uffizio.

Nel 1558 le prospettive di dos Mártires mutarono radicalmente. Si rese allora vacante l'ambita carica di arcivescovo di Braga. La regina Caterina, vedova del re Giovanni III e reggente, scelse il frate domenicano su consiglio del suo confessore Granada (che secondo le cronache coeve aveva rifiutato l'incarico per sé). Dos Mártires si ritrovò così alla guida della più grande arcidiocesi del Portogallo, che copriva quasi l'intera area settentrionale. Secondo Paiva, la sua promozione, non priva di contrasti, si spiegherebbe come una soluzione di compromesso tesa a evitare le ricadute che la tradizionale nomina di un esponente dell'alta nobiltà avrebbe avuto sugli instabili equilibri politici del regno. Resta il fatto che lo speciale legame tra la regina e il nuovo arcivescovo trovò conferma nel pieno sostegno che quest'ultimo le offrì alla fine del 1560, quando Caterina rese nota per la prima volta la sua intenzione di abbandonare la reggenza. L'opposizione al successore designato, il cardinale infante, fu espressa chiaramente da dos Mártires in una lettera del gennaio 1561, nella quale metteva in guardia la reggente dai rischi di un eccessivo accentramento dei poteri nella mani dell'inquisitore generale («non avremmo né un cardinale, né un governatore»).

L'elezione di un semplice regolare alla dignità episcopale era un fatto raro, eccezionale, tuttavia non era un'assoluta novità nel Portogallo del Cinquecento. L'arcivescovo di Braga era anche signore temporale della città e di parte dell'arcidiocesi. Oltre alla primazia sulle chiese della Penisola iberica, egli rivendicava anche una forte autonomia giurisdizionale e seguiva la speciale liturgia del rito bracarense. Non appena giunto in città (1559), dos Mártires si dovette misurare con la difficile eredità del predecessore, il carmelitano Baltasar Limpo. L'anno prima, con il sollecito contributo di quest'ultimo, l'Inquisizione aveva colpito duramente la locale comunità dei nuovi cristiani, fra i quali oltre una ventina erano sotto processo per cripto-ebraismo a Lisbona. L'episodio aveva lasciato una scia di tensioni a Braga. Il nuovo arcivescovo si limitò ad accogliere la richiesta degli inquisitori di Lisbona, trasmettendo loro il diritto di voto in qualità di ordinario nei processi contro i suoi sudditi (delega del 19 settembre 1559, edita in PEREIRA 1987: 81). Ricevuti in quegli stessi giorni nuovi poteri di visita dalla regina Caterina, cominciò quindi a percorrere di persona parte dell'arcidiocesi, lasciando la città di Braga già all'inizio del 1560. Dette avvio, nel frattempo, a una prima riorganizzazione dell'amministrazione ecclesiastica. Scelse come vicario generale e governatore dell'arcidiocesi il domenicano João de Leiria e consolidò i suoi rapporti di fiducia e collaborazione con domenicani e gesuiti grazie all'apertura di nuove sedi (il convento di Santa Cruz a Viana do Castelo per i primi e il Collegio di São Paulo a Braga per i secondi). Fondò cattedre di casi di coscienza e dette mandato al domenicano Henrique de Távora di comporre un agile manuale per confessori (1560).

L'opera di riforma fu interrotta dalla convocazione della terza fase del Concilio di Trento, dove dos Mártires giunse già nel maggio 1561. Combatté le sue principali battaglie per il riconoscimento dell'istituzione divina dell'episcopato e per l'obbligo di residenza dei prelati. Vi esportò inoltre lo scontro in atto in Portogallo intorno alle competenze dei vescovi in materia di fede. Con un breve del 1561 il cardinale infante aveva ottenuto il potere di avocare a sé e agli altri inquisitori (attraverso la delega) qualsiasi causa di eresia, anche se già pendente in un altro tribunale ecclesiastico. Alle Cortes che ratificarono la successione del principe inquisitore a reggente (1562-1563), i vescovi fecero sentire invano la loro protesta contro il provvedimento. A Trento, a fianco dell'arcivescovo di Granada, Pedro Guerrero (ma con l'opposizione del vescovo di Coimbra, João Soares), dos Mártires guidò invece con successo la resistenza alla pretesa delle Corone di Portogallo e Spagna di escludere i vescovi dall'esercizio della facoltà di assolvere gli eretici occulti nel foro della coscienza (sess. XXIV, *De reform.*, can. 6).

Sebbene aspirasse a poteri ancora più ampi, il risultato raggiunto da dos Mártires nel novembre 1563 fu avvertito come un'aperta sfida all'Inquisizione lusitana. La condotta indipendente di dos Mártires era già emersa, del resto, durante la sua partecipazione alla commissione tridentina incaricata di rivedere l'Indice dei libri proibiti. L'impegno in favore della riabilitazione del catechismo del confratello Bartolomé de Carranza, arcivescovo di Toledo, allora sotto processo inquisitoriale in Spagna, aveva irritato a tal punto Filippo II, che il sovrano si era spinto a chiedere al papa un castigo esemplare per il prelato lusitano (estate 1563). Questi, tuttavia, godeva ormai di una profonda stima a Roma, grazie anche a una stretta amicizia con il giovane cardinale Carlo Borromeo, al quale nell'ottobre 1563 fece dono del manoscritto del suo *Stimulus Pastorum*, opera destinata a occupare un posto di rilievo nella coeva letteratura sul vescovo ideale.

Ritornato in patria, dos Mártires si sforzò di imporre l'applicazione nella sua arcidiocesi delle norme conciliari, accolte con vigore di legge in Portogallo (1564). In particolare, dovette ingaggiare un duro scontro sui benefici ecclesiastici con il capitolo della cattedrale, che lo indusse a chiedere l'intervento del Sant'Uffizio per colpire i suoi oppositori. Gli effetti della visita inquisitoriale che ne scaturì (1564-1565) furono di conseguenza relativamente scarsi per la popolazione laica, compresi i nuovi cristiani (segnando tuttavia l'inizio della lunga vicenda processuale del 'luterano' Jean de Lyon, bruciato sul rogo a Lisbona nel 1574). Il conflitto con i canonici, guidati dal nuovo cristiano João Afonso (contro cui l'Inquisizione raccolse un fascicolo di accuse), si protrasse ancora fino al 1571. Altro terreno di contrasti fu quello dei rapporti con l'autorità regia. Al termine del quarto Concilio provinciale Bracarense (1567), dos Mártires impedì al rappresentante del re, Francisco de Lima, di esaminare e approvare i decreti. Tre anni dopo, il tentativo di visitare alcune località dell'arcidiocesi da parte di una commissione regia con poteri giudiziari, guidata da Pedro da Cunha, innescò una nuova disputa risoltasi a favore di dos Mártires, che si vide così riconosciuto il diritto signorile di vietare l'ingresso nelle sue terre a qualsiasi ministro del re (1570).

La chiave del giurisdizionalismo consente forse di spiegare anche le ragioni della debole incidenza del Sant'Uffizio nell'arcidiocesi di Braga al tempo di dos Mártires (esistono comunque alcuni processi contro suoi sudditi celebrati all'inizio del suo episcopato dall'Inquisizione di Lisbona). Dalla metà degli anni Sessanta, l'arcivescovo mise a punto un vasto progetto di rilancio della giustizia ecclesiastica, imperniato su un'intensa realizzazione di visite pastorali (di fatto, ispezioni di polizia) e su un deciso rafforzamento delle strutture giudiziarie (tribunali, magistrati, ufficiali locali). Se i visitatori furono dotati di ampie facoltà (assoluzione nel foro della coscienza, raccolta segreta delle testimonianze, ecc.), fu prevista anche la creazione di una capillare rete di controllo del territorio. Una burocrazia diffusa, composta da un corpo di funzionari selezionati e regolarmente stipendiati, doveva affiancare il clero diocesano (alla cui formazione fu consacrato il seminario fondato nel 1571-1572), secondo una disposizione gerarchica che andava dal centro (vicario generale, penitenziere maggiore, tribunale di Braga) alla periferia (i nomi dei soggetti incaricati erano quelli di *inquisidores*, *syndici*, ecc.).

A causa delle ingenti lacune documentarie, non è possibile valutare l'esatto funzionamento di un sistema che varie tracce (tra cui alcune pagine di Luis de Granada, primo biografo di dos Mártires) indicano come estremamente efficace. Accanto ai peccati pubblici, la giustizia dell'arcivescovo si occupò anche di eresia, stregoneria (argomento al quale dos Mártires dedicò un trattato manoscritto, oggi perduto) e superstizioni popolari, vigilando inoltre sulla moralità dei costumi del clero, sulla produzione artistica, sui giochi e sugli spettacoli (senza però aumentare il numero dei casi riservati). Si conoscono per via indiretta casi di arresti e processi, alcuni conclusi con penitenze pubbliche, ma non dovette essere infrequente neppure il ricorso alla correzione fraterna e

l'impiego dei poteri di assoluzione nel foro della coscienza (di cui godettero, fra gli altri, il sospetto 'luterano' Bartolomeu dos Banhos e il predicatore arcivescovile Manuel Fernandes).

In seguito alla riapertura dell'Inquisizione a Coimbra (1565), dos Mártires nominò come proprio sostituto il teologo domenicano Martín de Ledesma. Se l'autorità del Sant'Uffizio fu sempre formalmente accettata (in un memoriale scritto nel 1566, in vista di un Concilio provinciale, dos Mártires raccomandò di rispettare la giurisdizione del nuovo tribunale di Coimbra), resta vero però che, a confronto con altre aree del regno nello stesso periodo, i casi trasmessi dalle autorità ecclesiastiche di Braga agli inquisitori fino ai primi anni Ottanta furono molto pochi (ad esempio, il giudaizzante castigliano Pedro de Villa Rubia, il 'luterano' fiammingo Jan Rust, il medico poligamo Gaspar de Faria). Anche le condanne per eresia inflitte dall'Inquisizione di Coimbra ai sudditi di dos Mártires furono circa una cinquantina, senza neppure un imputato proveniente dalla città di Braga (dati elaborati a partire da MEA 1982). Si tratta di un quadro certamente anomalo. L'ipotesi che al tempo di dos Mártires abbia operato nella sua arcidiocesi una sorta di Inquisizione pastorale alternativa al Sant'Uffizio (ma non meno capace, tanto che nel 1574 un isolato cardinale infante giunse a fare il nome dell'arcivescovo di Braga come suo possibile successore alla guida del tribunale della fede) sembrerebbe confermata dalla protesta dei nuovi cristiani di Torre de Moncorvo nel 1583. Oggetto di una significativa visita inquisitoriale, che abbracciò buona parte dell'arcidiocesi all'indomani del ritiro di dos Mártires (solo una porzione ridotta era stata toccata da una visita inquisitoriale nel 1570), i suoi abitanti si appellarono alla garanzia offerta dalle sistematiche visite pastorali ricevute negli anni precedenti per dimostrare la loro innocenza dalla colpa di cripto-ebraismo e denunciare l'ondata di false accuse provocata dall'arrivo del visitatore Jerónimo de Sousa. Quest'ultimo, già inquisitore di Évora all'inizio degli anni Settanta, era stato poi nominato abate di São Bartolomeu di Vila Flor. Operando come agente occulto dell'Inquisizione di Coimbra, aveva provocato nel 1577 l'arresto di alcuni nuovi cristiani, con la riluttante collaborazione dell'arcivescovo, che quando aveva visitato la località si era trovato di fronte al fatto compiuto delle denunce e testimonianze raccolte da Sousa. Quei pochi processi, tuttavia, non avevano prodotto i risultati attesi dal Sant'Uffizio. Perciò, una volta che dos Mártires ebbe abbandonato la carica (fra 1581 e 1582), i giudici di Coimbra incaricarono Sousa di riprendere in veste di visitatore la sua campagna contro i nuovi cristiani della parte nord-orientale dell'arcidiocesi.

Austero prelato della Controriforma, geloso delle prerogative dell'autorità episcopale e attento custode dell'ortodossia, a una costante opera di predicazione e catechizzazione dos Mártires associò un modello di repressione meno indiscriminato rispetto al Sant'Uffizio, di cui peraltro rifiutò, in linea generale, la sistematica avversione contro i nuovi cristiani (nel 1575 nominò addirittura il domenicano Francisco do Espírito Santo, di origini ebraiche, ispettore delle navi per conto dell'Inquisizione a Viana do Castelo).

Pur avendo appoggiato per senso di responsabilità Filippo II durante la crisi di successione del 1580, dos Mártires rinunciò alla carica di arcivescovo dopo la turbolenta ascesa al trono di Portogallo del suo antico detrattore (con il quale si era forse chiarito durante un incontro avuto nel 1564). Pochi mesi dopo aver ricevuto nelle proprie mani il giuramento del nuovo monarca alle *Cortes* di Tomar (1581), mentre si ridefinivano le antiche alleanze politiche in seno alla gerarchia ecclesiastica, dos Mártires si rifugiò in cerca di quiete nel convento di Santa Cruz, a Viano do Castelo, dove morì qualche anno più tardi.

(G. MARCOCCHI)

Vedi anche

Battesimo forzato, Portogallo; Carlo Borromeo, santo; Coimbra; Concilio di Trento; Domenicani, Portogallo; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Gesuiti, Portogallo; Guerrero, Pedro; In-

quisizione portoghese; Ledesma, Martín de; Limpo, Baltasar; Nuovi Cristiani, Portogallo; Sousa, Jerónimo de; Vescovi, Portogallo

Bibliografia

BARTOLOMEU DOS MÁRTIRES 1990, BARTOLOMEU DOS MÁRTIRES 1994, MARCOCCI 2003, MARCOCCI 2009, MEA 1982, MEA 1990, MEA 1997, PAIVA 2006, PEREIRA 1987, ROLO 1964

Martiri di San Francisco Cajonos - Don Juan Bautista e Jacinto de los Ángeles, *indios* del gruppo etnico zapoteco di Oaxaca (Messico), sono stati dichiarati beati da Giovanni Paolo II il 2 agosto del 2002, durante l'ultimo viaggio americano del defunto pontefice. La tradizione li dice *fiscales* (le autorità locali più vicine al potere ecclesiastico che, in assenza del parroco, dovevano rappresentare) del loro *pueblo*, San Francisco Cajonos, dell'*Alcaldía Mayor* di Villa Alta, nella diocesi di Oaxaca. I documenti storici smentiscono questa informazione, ma confermano le circostanze del martirio a cui i due *indios* furono sottoposti. La notte del 14 settembre del 1700 i due *fiscales* denunciarono che nella casa di uno dei principali *maestros de idolatría* della comunità si stava compiendo una cerimonia idolatrifica. Il curato e il vicario (frati domenicani), con l'aiuto di alcuni spagnoli, interruppero la cerimonia, dispersero i numerosi partecipanti (uomini, donne e bambini) e raccolsero gli oggetti idolatrici (una cerva appena sgozzata, *tortillas* di mais di forma inconsueta, immagini di santi capovolte, ecc.), che deposero nella dispensa del convento. Temendo la reazione del villaggio, i religiosi e gli spagnoli si disposero ad aspettare l'alba per avvisare dell'accaduto le autorità civili e religiose. La notte successiva (prima che da Villa Alta potesse giungere l'aiuto richiesto), ebbe luogo il temuto attacco al convento, dove nel frattempo si erano rifugiati anche i due delatori: con *machetes*, falci e pali una grande moltitudine in tumulto chiese e – quando già gli spagnoli avevano esaurito le munizioni delle armi da fuoco con cui avevano risposto alla minaccia – ottenne la consegna di don Juan Bautista e di Jacinto de los Ángeles, che furono subito posti alla gogna, crudelmente frustati e infine condotti nel carcere del vicino villaggio di San Pedro Cajonos. Il giorno dopo, secondo quanto affermarono le autorità della comunità, ai due *fiscales* fu concessa la libertà: avrebbero lasciato il villaggio, in volontario esilio.

Seguirono mesi inquieti, tra il timore di un sollevamento di tutti i diciotto *pueblos* Cajonos (da alcuni decenni implicati in accuse di idolatria, delitto che gli spagnoli associavano alla ribellione), i tentennamenti delle autorità, civili e religiose, su come affrontare la situazione, e infine il sospetto che Don Juan Bautista e Jacinto de los Ángeles fossero stati eliminati. Nell'agosto del 1701, confermata l'esecuzione dei due *fiscales* per decisione della comunità l'*alcalde mayor* di Villa Alta istituì il processo e all'inizio del 1702 quindici degli imputati furono condannati a morte senza l'appello che invece fu concesso agli altri diciassette accusati, anch'essi condannati a morte. La pena, eccezionalmente severa, fu eseguita immediatamente, e le teste e le membra dei quindici giustiziati furono esposte nella piazza di San Francisco e nel cammino che conduceva agli altri *pueblos* implicati. Se Don Juan Bautista e Jacinto de los Ángeles divennero presto, come afferma la tradizione, oggetto di una devozione locale, fu anche per disposizione dell'*alcalde mayor*, che nella sentenza ordinò la distruzione della casa dove si era tenuta la giunta che aveva deliberato l'esecuzione dei due delatori, e la costruzione, sopra le sue macerie, di una cappella con due croci, in memoria del loro martirio. Si trattava però di una posizione isolata, perché alla diffusione del culto non parteciparono né le autorità civili né quelle religiose. Sulla sentenza, severa oltre ogni precedente, si proiettò presto una luce negativa: come risulta da un documento venuto alla luce recentemente, la *Real Cámara del Crimen* (alla quale si appellarono gli altri diciassette prigionieri) la stigmatizzò, giudicandola frutto di un'indebita confusione giuridica che non aveva saputo distinguere i tre delitti – idolatria,

tumulto e omicidio – che nel caso si erano intrecciati. Quanto alle autorità religiose, *fray Ángel Maldonado* (1702-1728), che giunse, pochi mesi dopo la sentenza, a occupare la sede vescovile rimasta vacante per alcuni anni, non si mostrò interessato a incoraggiare la devozione popolare nei confronti dei due martiri; preferì, come è noto, investire le sue energie nell'opera di ridimensionamento dell'Ordine domenicano (potentissimo in tutta la diocesi) a favore del clero secolare. Maldonado utilizzò per la sua campagna anche il tema dell'idolatria, che attribuì in parte all'imperfetta opera evangelizzatrice dei religiosi, e perdonò il delitto a tutti i centododici *pueblos* della giurisdizione di Villa Alta, che si autodenunciarono e denunciarono pubblicamente i loro *maestros* d'idolatria, in occasione di solenni cerimonie in cui culminarono le visite che il prelado realizzò nei primi anni del suo governo pastorale. Nonostante la contiguità temporale e geografica, i drammatici eventi di San Francisco non furono riesaminati, mentre anche il tema dell'idolatria, dopo un'intensa ma breve stagione di persecuzioni o comunque di investigazioni, finì sullo sfondo.

La tradizione relativa ai due martiri ha dunque un'altra data d'inizio. Sul finire del XIX secolo un altro vescovo (futuro arcivescovo) di Oaxaca, Eulogio Gillow (1888-1922), in una prospettiva più agiografica che storica riportò alla luce, insieme al persistere nell'area della devozione ai due venerabili, morti in difesa della fede, anche i loro resti mortali e il materiale storico che il complesso caso aveva prodotto. Deciso a promuovere la canonizzazione dei due *indios*, appena un anno dopo la sua prima visita pastorale nell'area Cajonos il vescovo pubblicò gli *Apuntes Históricos*. Nel libro, pensato come una sorta di *Positio* per la prospettata causa di canonizzazione, Gillow si servì del materiale d'archivio in suo possesso per ricostruire i fatti che avrebbero dovuto giustificare la postulazione del processo: il martirio per la fede dei due *fiscales*, con le circostanze storiche che lo avevano preceduto e lo avevano concluso. Pastore molto mondano (era un ricco e influente proprietario di *hacienda*), con potenti connessioni nella Curia romana, amico personale del generale Porfirio Díaz, Gillow fece confluire nel suo libro molte interessanti dichiarazioni di professione dottrinale e politico-sociale e, pur riportando, spesso quasi testualmente, buona parte del materiale documentale, non mancò di commettere significativi arbitri e negligenze. La carica di *fiscales*, accettata dalla tradizione ma chiaramente esclusa dalle fonti, è una significativa invenzione del vescovo, che con questo dettaglio iniziò a costruire una storia sua propria: la storia di un villaggio diviso sulla linea che separa idolatria e ribellione da ortodossia e fedeltà all'autorità della Chiesa, preparando in questo modo il tema del martirio in difesa della fede e, quindi, la canonizzazione. Più in generale, nei complessi avvenimenti di San Francisco Gillow vide solo il delitto d'idolatria (sovrapponendolo a un caso giudiziario in cui non era certo l'elemento predominante), che con abilità collocò sullo sfondo di un tema – la difficile ma edificante evangelizzazione della 'razza' indigena – importante per la sua missione pastorale e politica. La visione degli indigeni come razza inferiore che solo grazie al messaggio cristiano (messaggio civilizzatore in senso ampio) può essere redenta, ben si accordava con la tradizione di due *indios* che, in difesa della fede, accettarono il martirio per mano dei loro stessi compagni idolatri. Gillow chiuse il libro sottolineando l'importanza che la canonizzazione avrebbe rappresentato per gli indigeni e per tutto il percorso di cristianizzazione dell'America spagnola, che – in contrasto, non mancò di sottolinearlo, con lo sterminio operato dagli anglosassoni – era stato un processo realmente evangelico. Negli stessi anni il vescovo incaricò un pittore *mestizo* di Oaxaca, Urbano Olivera, di decorare con otto grandi quadri le pareti di San Juan de Dios, una piccola chiesa, tra le molte di Oaxaca, frequentata soprattutto da fedeli indigeni. Secondo uno studio recente (McINTYRE 1997) i dipinti della chiesa sono la rappresentazione visiva delle parti narrative degli *Apuntes Históricos*, e la corrispondenza tra lo scritto di Gillow e le pitture di San Juan de Dios, incontro-

tibile, dà ragione all'ipotesi che il vescovo con i quadri cercasse di informare e di coinvolgere nel progetto di istituire un processo di canonizzazione anche quel pubblico popolare che gli *Apuntes Históricas*, scritti per una ristretta cerchia di persone colte, non potevano raggiungere. Dopo i primi anni di impegno, però, Gillow smise d'occuparsi di questo progetto e il caso fu, ancora una volta, dimenticato.

Un secolo dopo, negli anni Ottanta del XX secolo, il martirio dei due indigeni trovò una potente cassa di risonanza in un comitato promotore della causa di canonizzazione, creatosi nella città messicana. All'inizio del nuovo millennio i tempi per una santità indigena diventano maturi, e i due *zapotecos* vengono solennemente beatificati dal papa, nello stesso contesto che ha visto la canonizzazione di Juan Diego, l'indio a cui apparve la Vergine di Guadalupe. Nella città e in tutto lo Stato di Oaxaca – uno Stato con forte presenza indigena – il percorso che ha condotto alla beatificazione di Don Juan Bautista e Jacinto de los Ángeles non è passato sotto silenzio. Se da un lato ha rafforzato e favorito il sorgere o risorgere della devozione, non sono però mancate voci di dissenso che, sullo sfondo di temi incandescenti (le culture indigene, le religioni autoctone, l'evangelizzazione di ieri e di oggi), hanno sottolineato i molteplici, e tutti ambigui, messaggi impliciti nella beatificazione di due *indios*, martiri della fede in virtù della vendetta della loro stessa comunità idolatra. Quanto alla ricerca storica, resta il compito di continuare a sondare nelle molte pieghe che il complesso caso nasconde (la relazione tra la giustizia civile e quella ecclesiastica; le dinamiche interne alle comunità indigene; i rapporti che le autorità locali stabilivano con il potere rappresentato dall'*alcalde mayor*, per citarne alcune), analizzando, ben oltre la lettura che ne propose Gillow, i documenti originali disponibili e cercando quelli non ancora venuti alla luce.

(R. PIAZZA)

Vedi anche

Idolatria; *Indios*; Messico; Santità indigena

Bibliografia

CANTERLA-TOVAR 1982, GAY 1881, GILLOW Y ZAVALZA 1889, MARROQUÍN 1997, MCINTYRE 1997, PIAZZA 2008

Martirologi - Alle origini della tradizione cristiana, i martirologi sono gli elenchi dei martiri (*scil.* testimoni) della Chiesa, perseguitati e uccisi per avere professato pubblicamente la propria fede. Gli elenchi, redatti secondo l'ordine cronologico, erano concepiti per una lettura comunitaria e all'interno di una liturgia. Nel corso del medioevo, comparvero le prime raccolte di martirologi (*acta martyrum*), la più nota delle quali è quella di Usuardo (IX secolo). Tra XV e XVI secolo, i martirologi circolarono sotto forma di raccolte locali di vite di martiri e santi; il grande martirologio romano (1584), che per volontà del papa Gregorio XIII divenne il testo di riferimento ufficiale della Chiesa cattolica per il culto di martiri e santi, venne pubblicato sotto la direzione di Cesare Baronio, nell'ambito delle riforme culturali promosse dal Concilio di Trento. Destinato ad un uso liturgico e per questo periodicamente aggiornato, il martirologio presenta la memoria (*elogium*) dei martiri e dei santi canonizzati dalla Chiesa cattolica, disposti secondo l'ordine del calendario gregoriano; la menzione, che comprende la data della morte, il luogo del culto e altri brevi dati narrativi, è funzionale alla celebrazione della festività del giorno. Ma a partire dagli anni Venti del Cinquecento, in Europa iniziarono a circolare racconti di nuovi martiri, sotto diverse forme: relazioni manoscritte o a stampa, corrispondenze epistolari, *Flugschriften*. Questi scritti intendevano perpetuare il ricordo della professione pubblica e della morte degli aderenti alla Riforma. Tra le prime e più note testimonianze di tale genere, vi sono il racconto dell'esecuzione degli agostiniani Johannes Van Esschen

e Hendrik Vos (1523) ricordati anche da Lutero con un inno, la relazione della morte dell'umanista inglese Robert Barnes (1540), lo scritto su Anne Askew di John Bale (1546), il *pamphlet* di Calvino sullo spagnolo Juan Díaz (1546) e la vicenda dell'evangelico italiano Fanino Fanini (1550) narrata in uno scritto di Francesco Negri e nell'*Esortazione al martirio* di Giulio Della Rovere (1550). Nel 1554 vennero stampate, quasi simultaneamente, tre ampie raccolte di martiri protestanti, a cura rispettivamente del pastore luterano Ludwig Rabus, di Jean Crespin, editore rifugiato a Ginevra, e dell'umanista inglese John Fox. Nel giro di alcuni anni, a questi martirologi si aggiunsero altre raccolte, tra le quali la più nota è quella dell'olandese Adriaan van Haemstede; la maggior parte di queste opere, in latino o nelle versioni vernacolari, vennero censurate, così come i loro autori (Indici di Parigi, 1556; Roma, 1559-1564; 1596). I martirologi protestanti ebbero un grande successo di pubblico e crearono un nuovo genere letterario. Concepiti inizialmente come memoriali della repressione del movimento riformatore dell'epoca, nel corso delle varie riedizioni vennero ampliati fino a comprendere personaggi considerati dei precursori della Riforma, come Valdo e i Poveri di Lione, John Wyclif, Jan Hus e Girolamo da Praga, e delle sintesi di storia ecclesiastica antica. I libri dei martiri divennero cioè delle opere a carattere storiografico, in cui il nesso tra martiri del presente e del passato era funzionale a una visione 'protestante' della storia ecclesiastica. La persecuzione del movimento riformatore infatti vi era interpretata come un segno del legame ideale delle comunità nate dalla Riforma con la Chiesa delle origini e, in ultima analisi, come un marchio dell'appartenenza delle Chiese protestanti alla 'vera' chiesa, secondo la definizione comune alla teologia protestante: la Chiesa invisibile o comunione degli eletti da Dio. Di fronte alla costanza dei nuovi martiri esaltata da queste raccolte emerge, per opposizione, un'immagine della Chiesa cattolica come di un'istituzione che nel corso della sua storia ha pervertito il messaggio evangelico e usa l'Inquisizione come uno strumento per affermare il potere del papato e dissuadere gli oppositori dal denunciare gli abusi e le incongruenze dottrinali di Roma. Descrivendo nel dettaglio le pratiche repressive inquisitoriali, così come la crudeltà delle pene e le effusioni di sangue che accompagnavano le esecuzioni, i martirologi sottolineano inoltre i meriti spirituali di una resistenza alla conversione dove la fermezza del martire è segno della sua giustificazione. Nello stesso tempo, il lettore viene implicitamente richiamato sul rischio rappresentato dalla dissimulazione o dall'apostasia come espediente per avere salva la vita. I martirologi entrano in tal modo a far parte della spiritualità protestante fino a promuovere una vera 'cultura del martirio' e una visione dell'esistenza terrena incentrata sull'idea della prova. Promuovendo una forma peculiare di agiografia, tali raccolte esercitarono un'influenza notevole sulla costruzione dell'identità religiosa delle Chiese nate dalla Riforma durante tutta l'età moderna. Un esempio significativo a tale proposito è l'evoluzione stessa del formato delle opere, come mostra il caso di una delle raccolte più note, *Le livre des martyres* (1554) di Jean Crespin. Nel corso dei dieci anni che seguono la prima edizione, l'opera venne continuamente aggiornata e modificata nel testo e variò anche nel formato di stampa: da quello piccolo e maneggevole delle prime edizioni (in-ottavo e in-sedicesimo), adatto ad essere coperto e utile per una lettura clandestina, si giunge a un'ampia raccolta (1564) dove le notizie dei martiri sono organizzate per libri e il formato in-folio suggerisce l'idea di una pratica di lettura non più individuale ma comunitaria.

Nella seconda metà del Cinquecento, l'inasprimento del conflitto confessionale e della repressione della dissidenza religiosa, anche all'interno delle Chiese protestanti, segnarono l'apparire di nuove opere, improntate alla medesima esigenza spirituale e identitaria dei primi martirologi della Riforma, ma in una prospettiva differente: si tratta degli scritti che ricordano i martiri anabattisti. Una prima raccolta fu pubblicata in Olanda nel 1562

da Hendricks van Schoonrewoerd; nel corso del secolo successivo, la tradizione anabattista dei martirologi raggiunse il culmine con il popolare *Specchio dei martiri* (1631-1632; 1685). Le guerre di religione e le imprese missionarie promosse dalla Controriforma suscitavano infine nuove versioni locali dei martirologi cattolici, che giocarono un ruolo soprattutto negli Stati a coabitazione confessionale, come la Francia, dove contribuirono a mantenere viva la sensibilità religiosa antiprotestante, o in quei paesi, come l'Inghilterra e l'Olanda, dove alimentarono una cultura della resistenza nelle minoranze cattoliche. Tra le opere più note, si ricorda il *Theatrum crudelitatum haereticorum nostri temporis* di Richard Verstegen (1587).

Nel secolo XIX, la storiografia protestante, e in particolare quella d'ispirazione calvinista, trovò nelle raccolte di martiri della Riforma una fonte privilegiata per ricerche storiche in cui l'esigenza documentaria e l'erudizione si univano ad un percorso interpretativo a carattere identitario. Le narrazioni dei martirologi protestanti sono infine all'origine della duratura 'leggenda nera' sull'Inquisizione spagnola e romana, che ha ispirato, fino a tempi recenti, opere letterarie e ricerche storiche.

(D. SOLFAROLI CAMILLOCCI)

Vedi anche

Baronio, Cesare; Bollandisti; Canonizzazione dei santi; Concilio di Trento; Della Rovere, Giulio; Fanini, Fanino; Hus, Jan; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Lentolo, Scipione; Letteratura: la rappresentazione; Valdo e valdismo medievale; Wyclif, John

Bibliografia

DUBOIS 1978, EL KENZ 1997, GILMONT 1992, GREGORY 1999, ILI, KOLB 1987, LESTRINGANT 2004, MARTYRS AND MARTYROLOGIES 2004, RORDORF-SALIGNAC 1977, VANDEN BERGHE 1890

Marxismo v. Comunismo

Mascarenhas, Fernão Martins - Ottavo inquisitore generale del Sant'Uffizio portoghese, Fernão Martins Mascarenhas (Montemor-o-Novo, ca. 1548-Lisbona, 20 gennaio 1628) era figlio di Vasco Mascarenhas, magazziniere maggiore del principe Giovanni, figlio del re Giovanni III e della regina Caterina d'Austria. La madre, Maria de Mendonça, era dama di compagnia della stessa regina Caterina. La discendenza familiare di Mascarenhas contribuì a spiegare il raggiungimento di cariche elevate a partire dal 1580. Sono infatti dimostrate le buone relazioni che, di norma, i membri della casa della regina mantennero con la Corona dopo l'integrazione del Portogallo nella monarchia iberica. Inoltre, suo fratello maggiore, João Mascarenhas, membro del Consiglio di Stato già prima del 1580, fu così in grado di fornire informazioni a Cristóvão de Moura, il più importante agente di Filippo II in Portogallo prima della crisi dinastica, rivelando i legami della famiglia lusitana con gli interessi asburgici.

Mascarenhas si formò a Évora all'Università dei gesuiti fondata nel 1559, ottenendo il titolo di maestro in Arti, poi riconosciuto dall'Università di Coimbra, quando vi si trasferì nel marzo 1576 per dedicarsi allo studio della teologia. Nell'agosto dell'anno precedente era stato ammesso come pensionante nel Collegio di São Paulo. Secondo alcuni biografi, si sarebbe poi addottorato in Scienze sacre, tuttavia non esiste alcun registro originale che lo attesti. A testimonianza della sua alta formazione teologica restano comunque le opere, tra cui il *Tractatus de auxiliis divinae gratiae ad actus supernaturales in tres partes divisus* (1604) e l'*Officium S. Antonii Ulyssiponensis qui vulgo dicitur de Padua, quod edendum curavit Illustrissimus Dominus D. Ferdinandus Martins Mascarenhas D. Antonio addictissimus ad usum privatum devotum ipsius* (1623). Deve aver fatto ritorno a Évora verso il 1580, durante la temporanea

chiusura degli Studi generali di Coimbra. Nella città alentejana ricevette gli Ordini sacri tra marzo e aprile 1582. Già baccelliere in Teologia, dopo la promozione a canonico della cattedrale di Évora nell'ottobre del 1582, fu poi nominato rettore dell'Università di Coimbra (15 maggio 1586) grazie all'appoggio dell'arcivescovo di Évora Teotónio de Bragança (si ritiene, dunque, che avesse buoni rapporti con la casa di Bragança). Il 22 agosto 1594 fu nominato vescovo dell'Algarve e restò alla guida della diocesi per 22 anni. Trascorse la maggior parte del tempo a Faro, dove nel luglio 1596 assistette all'attacco di un'armata inglese che saccheggiò la città e lo derubò della sua ricca biblioteca.

Il 4 giugno 1616 un breve papale confermò l'investitura di Mascarenhas alla carica di inquisitore generale. Il neoletto prese poi servizio nel dicembre dello stesso anno, entrando così a far parte del corpo dei ministri del Sant'Uffizio per la prima volta. Secondo la consuetudine, era stato reclutato dall'episcopato, tuttavia già da tempo collaborava con l'Inquisizione nell'ambito della censura libraria. Sotto la sua guida la repressione inquisitoriale si accentuò sensibilmente. L'analisi offerta dallo studio di José Veiga Torres è inequivocabile: fu allora, soprattutto a partire dal 1618, che ebbe inizio la fase di massima violenza repressiva della storia del tribunale della fede. Alla morte dell'inquisitore generale (1628) il numero degli imputati processati aveva raggiunto valori tra i più elevati di sempre. In alcuni *autos da fé* dello stesso periodo furono pubblicate oltre cento condanne alla volta. L'attitudine dell'inquisitore emerge in modo evidente dalla lettura di alcune proposte avanzate nel *Tratado sobre os varios meos que se offerecerão a Sua Magestade Catholica para remedio do judaismo neste Reyno de Portugal* (1626), in cui si reclamava, tra l'altro, un'applicazione più frequente della pena di morte come strumento di sradicamento del cripto-ebraismo.

Parte delle offensive inquisitoriali dell'epoca ebbero un grande impatto sociale. Un esempio è rappresentato dal processo aperto contro il canonico della cattedrale di Coimbra e professore di Prima di Diritto canonico Homem, arrestato nel novembre 1619 e giustiziato al termine di un *auto da fé* cinque anni più tardi. Insieme ad António Homem rimasero coinvolti altri trenta imputati (tra gli altri, il matematico André Avelar, il professore di Diritto canonico Francisco Vaz Gouveia, il canonico di Coimbra Crispim da Costa, protetto dell'ex vescovo di Coimbra, Afonso de Castelo Branco), tutti accusati di appartenere alla Confraternita di São Diogo e incolpati, quindi, di praticare segretamente l'ebraismo. Di non minor rilievo appaiono i circa cinquanta processi aperti a partire dal 1621 contro le monache dei conventi di Celas, Santa Ana, Semide e Nossa Senhora de Campos, situati a Coimbra e dintorni, come ha dimostrato in un suo studio Mea. Le religiose, tutte di origine *conversa*, furono anch'esse accusate di cripto-ebraismo. In sostanza, si assistette a un attacco sistematico dell'Inquisizione contro l'università, il capitolo e gli istituti religiosi al fine di escluderne i nuovi cristiani che perseguivano, attraverso di essi, l'integrazione sociale e l'occultamento delle proprie radici: un fenomeno che pone in evidenza una lotta spietata e profonda all'interno delle istituzioni e dei poteri più rappresentativi nelle principali città del regno, di cui non sono ancora stati del tutto chiariti dalla ricerca le dinamiche, le intenzioni e gli interessi. Alla fine del 1626, quando gli effetti di tale politica erano ormai evidenti, Filippo IV pretese dall'inquisitore una lista dei carcerati che provenivano dall'università, di chi godeva di benefici, occupava cariche ecclesiastiche o apparteneva a istituti religiosi. In quel clima di severo controllo, aggravato dall'intensificazione delle visite inquisitoriali (dal 1618 al 1620), neppure la censura letteraria passò in secondo piano. Nel 1624, ad esempio, fu dato alle stampe un nuovo e voluminoso Indice dei libri proibiti di 1.047 pagine. Coordinato dal gesuita Baltasar Álvares, l'*Index auctorum damnatae memoriae* si impose come una delle liste più restrittive in fatto di letture consentite e per il numero di opere espurgate.

Altro obiettivo della politica di Mascarenhas fu quello di di-

fendere il Sant'Uffizio e i poteri dell'inquisitore generale dall'offensiva condotta dalla monarchia castigliana per ottenere il controllo sull'Inquisizione portoghese. Come mostra Juan Ignacio Pulido Serrano, nel 1623 Mascarenhas si oppose alla proposta di una giunta, di cui faceva parte il domenicano e confessore del re Antonio de Sotomayor, la quale suggeriva di modificare il procedimento di reclutamento dei membri del Consiglio Generale. Di norma, l'inquisitore generale selezionava e presentava i candidati al re e questi si limitava a confermarne le preferenze. Sotomayor proponeva invece di riservare al monarca la facoltà di scelta fra tre nomi presentati dall'inquisitore generale. In ogni caso, il progetto di riforma non si concretizzò. Nel 1624, assicurandosi il potere di designare il tesoriere del Fisco dell'Inquisizione di Lisbona, il re stabilì che non si «pubblicasse l'elezione» senza la sua previa autorizzazione. Dall'analisi della corrispondenza epistolare fra Mascarenhas e i sovrani Filippo III e Filippo IV traspaiono costanti tentativi di interferenza della Corona nei confronti dell'Inquisizione portoghese. Oltre ad intervenire per manovrare le figure più importanti del tribunale, la Corona esercitava il controllo delle finanze del tribunale e del Fisco. Lo Stato all'epoca non disponeva di mezzi economici sufficienti, ad esempio per sostenere i vari fronti di guerra, soprattutto a partire dal 1618, una condizione che mise spesso a repentaglio i possedimenti dell'impero portoghese. Non a caso molte delle decine di lettere scambiate fra Mascarenhas e i due re ebbero per oggetto questioni economiche. Fu poi redatto un nuovo Regolamento del Fisco, voluto dal re e consegnato all'inquisitore generale nel 1620, segno inequivocabile di tali preoccupazioni. Sia i problemi di ordine economico, sia la strategia di destinare i beni confiscati al sostentamento degli ufficiali dell'Inquisizione per liberare il tesoro regio da tali funzioni sono stati puntualmente analizzati. Il sovrano, che esigeva inventari dettagliati dei beni sequestrati ai prigionieri e relazioni sulle spese sostenute per i salari dei ministri del tribunale, impose inoltre la vendita delle proprietà confiscate ai condannati e nel 1627 inviò due visitatori del Fisco presso i tribunali di Lisbona, Évora e Coimbra, probabilmente anche con il secondo fine di valutare le accuse di corruzione e avidità che circondavano l'inquisitore generale. Fortemente irritato dal provvedimento dal re, Mascarenhas scrisse a Madrid rivendicando la competenza degli inquisitori generali su quel tipo di visite. L'Inquisizione comunque non cessò di finanziare la Corona e con notevoli risorse, come nel marzo 1622, quando consegnò ai governatori del regno 80.000 *cruzados* per soccorrere l'India, un'offerta che il re ringraziò con calore il mese seguente.

Aldilà del tentativo di esercitare un maggiore dominio sulle finanze e gli agenti del Sant'Uffizio, i sovrani si adoperarono per difendere la giurisdizione regia, in un'epoca in cui esplosero conflitti analoghi anche con i vescovi e con i rappresentanti papali. Si comprende alla luce di ciò l'ordine di scarcerazione emesso dall'inquisitore generale in favore degli ufficiali del tribunale civile (*Relação*) di Porto, arrestati nel 1618 su mandato di Sebastião de Matos de Noronha, durante una visita inquisitoriale che aveva guidato nella città. Ma anche la decisione di non accettare che i beni confiscati agli ecclesiastici colpevoli fossero trasmessi alla Sede Apostolica, come esigeva il collettore apostolico residente a Lisbona nel 1621; e quella di riprendere gli inquisitori di Évora nel dicembre 1624 per aver fatto arrestare il tesoriere delle accise della città che aveva preteso un'imposta per l'alloggio da parte dei ministri e familiari del Sant'Uffizio.

Il progetto di creazione di un tribunale dell'Inquisizione in Brasile e l'intensificazione dello scambio di informazioni fra l'Inquisizione di Castiglia e quella del Portogallo, allo scopo di rendere più efficace la persecuzione dei nuovi cristiani latitanti che transitavano fra i due regni, furono altri due punti affrontati in quegli anni. La prima questione, sollevata nel 1621, non si risolse con l'installazione di un tribunale, ma con la scelta di inviare in Brasile vescovi provenienti dalle fila dell'Inquisizione in modo che potessero garantire un solido appoggio al tribunale della fede. Quanto

alla seconda, che motivò la formazione di una giunta nel 1624, si conoscono i pareri favorevoli dei tribunali di distretto sulla proposta di incentivare lo scambio di liste di prigionieri e altre forme di cooperazione, pur mettendo in evidenza il rischio che simili misure avrebbero potuto significare un'uniformazione dei procedimenti tra le due Inquisizioni, danneggiando così l'autonomia del Sant'Uffizio portoghese. In un parere inviato all'inquisitore generale dal tribunale di Évora, ad esempio, si insisteva sul fatto che gli stili processuali dell'Inquisizione portoghese non fossero mai modificati. La richiesta fu accolta.

Mascarenhas si trovò anche al centro delle trattative per un nuovo perdono generale, che i nuovi cristiani cercavano di contrattare in Castiglia, un punto strategico della politica avviata dalla Corona per risolvere i drammatici problemi finanziari della corte. Nel 1621 frate Antonio de Sotomayor, con cui, come segnala Pulido Serrano, Mascarenhas mantenne una lunga corrispondenza, scrisse all'inquisitore generale incoraggiandolo ad accettare. Questi temeva però le conseguenze disastrose che un nuovo perdono generale avrebbe arrecato al prestigio dell'istituzione. Nel gennaio 1626, consapevole delle crescenti pressioni, Mascarenhas chiese al re di poterlo incontrare di persona a Madrid perché convinto che i nuovi cristiani godessero della complicità di ministri corrotti. La richiesta fu però respinta. Nel marzo 1627 tentò nuovamente di convincere il monarca dei pericoli e del probabile fallimento nell'applicazione di un'altra misura tesa a sospendere la confisca dei beni ai condannati dal tribunale, che andavano ad aumentare le entrate della Corona. Riuscì così a evitare un nuovo perdono generale, ma non l'editto di grazia, da egli stesso finalmente promulgato il 10 settembre 1627. Si trattava di un perdono totale, senza punizioni, penitenze pubbliche o confisca dei beni, rivolto a tutti i nuovi cristiani che si fossero presentati volontariamente all'Inquisizione confessando le proprie colpe entro un termine di tre mesi. Nel novembre dello stesso anno il re ne prorogò la scadenza di altri tre mesi.

Allo stato attuale della ricerca proporre una valutazione definitiva sulla figura di Mascarenhas appare prematuro. Tuttavia, gli indizi esistenti dimostrano che, in linea generale, malgrado alcuni cedimenti e patteggiamenti, l'inquisitore generale riuscì con successo a preservare il proprio potere, l'autonomia e l'autorità del Sant'Uffizio. A tale risultato contribuì in larga misura un'estesa rete di relazioni clientelari, grazie alla quale Mascarenhas poté dominare l'istituzione dall'interno, collocando suoi alleati in tutti i tribunali e nel Fisco, e assicurarsi l'aiuto di varie esponenti della classe politica, sia a Madrid, sia a Lisbona. A Madrid era sostenuto, fra gli altri, da Carlos de Borja, duca di Villa Hermosa (presidente del Consiglio di Portogallo dal 1621) e dal confessore di Filippo IV, figura molto autorevole nelle questioni inquisitoriali. A Lisbona Mascarenhas fece parte del *Consejo de Estado*, esercitando la sua influenza nel governo politico e nell'assegnazione dei posti, soprattutto in ambito ecclesiastico. Diogo de Areda, un suo panegirista, giunse a elogiarne il grande ascendente su Filippo IV.

Probabilmente allo scopo di mettere a freno la sua determinazione, qualcuno avanzò la proposta di sostituire Mascarenhas con un inquisitore più obbediente agli ordini e alla politica di Madrid. Il nome di Mascarenhas fu così suggerito per la diocesi di Coimbra in un momento di vacanza della carica (1623), a condizione che egli lasciasse l'Inquisizione, come pure è stato dimostrato da Pulido Serrano. Nello stesso periodo Filippo IV venne a conoscenza di denunce di varia provenienza che gettavano sospetti sulla corruzione generalizzata che avrebbe minato l'Inquisizione. Le delazioni segnalavano la vendita di cariche a nuovi cristiani, che avevano rapporti di complicità con l'inquisitore generale; l'estorsione a danni di altri; il sovvertimento dei procedimenti inquisitoriali per favorire o pregiudicare gli imputati con la connivenza del tribunale della fede. Joaquim Romero Magalhães aveva già rivelato che quando Mascarenhas era stato vescovo dell'Algarve aveva protetto nuovi cristiani, evitandone la fuga e lo spopolamento della regione,

beneficiando dei loro patrimoni, cosa che giustificerebbe il fatto che la repressione inquisitoriale in quella zona si sia verificata solo dopo la morte dell'inquisitore generale. Nonostante tutto, Mascarenhas fu in grado di preservare l'incarico fino ai suoi ultimi giorni e con la sua politica contribuì alla conservazione dell'autonomia dell'Inquisizione e al rafforzamento del potere inquisitoriale nella società portoghese.

(J.P. PAIVA)

Vedi anche

Brasile; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Homem, António; Inquisitori generali, Portogallo; Monache giudaizzanti di Coimbra; Nuovi Cristiani, Portogallo; Struttura economica: Inquisizione portoghese; Vescovi, Portogallo

Bibliografia

AREDA 1628, LÓPEZ-SALAZAR CODES 2008, MAGALHÃES 1981, MEA 1987, PAIVA 2006, PEREIRA 1993, PULIDO SERRANO 2006, TORRES 1978

Masini, Eliseo - Nato a Bologna, vi professò come frate domenicano, per poi insegnare a Venezia, Faenza e nella stessa Bologna. Ricoprì più tardi l'incarico di inquisitore ad Ancona e a Mantova (1607-1609). Fu inquisitore a Genova dal giugno del 1609 al settembre 1627. L'aspetto più importante della sua opera è la redazione di un manuale di procedura, il *Sacro Arsenale*, che si caratterizza per l'uso della lingua italiana, l'inserimento tra le sue pagine di un'ampia parte della *Instructio pro formandis processibus in causis strigum* e la notevole e prolungata diffusione. Sull'attività genovese di Masini possediamo poche notizie di archivio: ricevette comunque, stando alle carte conservate, almeno 28 abiure pubbliche (tre di donne). Dalle notizie in nostro possesso emerge inoltre un approccio tattico e misurato al problema della stregoneria. Per esempio in data imprecisata presentò una memoria al Senato in cui affermò di avere emesso una sentenza per «delitto gravissimo di magia e necromanzia» contro un soldato tedesco della guardia dogale, ma di avere deciso di condonargli l'abiura pubblica «in riguardo della Repubblica Serenissima e decoro della nazione», dichiarandosi favorevole alla sua condanna ai remi su qualche galera (ASG, *Pandetta sopra pratiche giurisdizionali per S. Ufficio*, ms. 178, p. 1).

La storia redazionale del manuale è complessa. Una prima versione è stata la pubblicazione a Genova, sotto il nome di Masini, di un testo già diffuso, la *Breve informazione del modo di trattare le cause del S. Ufficio per li reverendi Vicarii*. Sembrerebbe che la prima redazione del prontuario sia stata quella del 1604, a Bologna, per i tipi di Vittorio Benacci, e il redattore l'inquisitore bolognese Pietro Martire Festa. Il testo ebbe poi numerose ristampe oltre a quella genovese di Masini. L'*Informazione* non ha di per sé un nesso genetico con il *Sacro Arsenale* in quanto si tratta di un manuale che si rivolge ai vicari, che avevano ruoli limitati nel processo inquisitoriale. Nella redazione di Masini si legge infatti che affinché «i processi di questo Santissimo Tribunale, incominciati, siano formati con regolata autentichezza ci è parso utile, anzi necessario, il dar fuori una istruttione della quale s'abbiano a servire le Reverende Signorie Vostre» (MASINI 1612: 4). Vi si trova comunque una parte dedicata ai sortilegi, con un elenco dei casi di magia intitolato «De i maghi streghe incantatori e simili» (MASINI 1612: 10-11).

La prima edizione del *Sacro Arsenale ovvero pratica dell'Ufficio della Santa Inquisizione* (in tutto ne sono state contate dieci sino al 1730) risale al 1621. Il tipografo Giuseppe Pavoni (1551-1641) con una lettera del 5 luglio 1621 la dedicò al giurista Alessandro Sauli, nominato consultore del Sant'Ufficio genovese per volere di Masini e morto nel 1648. La successiva edizione genovese del 1625 ebbe una dedica firmata da Masini in persona. Il lavoro costituisce il primo testo di diritto processuale inquisitoriale in italiano. Inol-

tre dalla seconda edizione esso si arricchì di una parte, la settima, dedicata alla stregoneria, che riprendeva, traducendola liberamente in italiano senza però citarla esplicitamente, l'*Instructio pro formandis processibus in causis strigum*. Sebbene il manuale fosse stato pensato per i tribunali del Sant'Ufficio, lo si trova menzionato anche in un processo friulano contro streghe condotto da magistrati laici (Cormons, 1647): il vicario dell'inquisitore di Aquileia, a cui dobbiamo la notizia, lamentò tuttavia che i giudici secolari non ne avevano fatto buon uso. Se Masini riprese dal noto documento redatto dalla Congregazione lo scetticismo nei riguardi delle cause di streghe, va però notato che già nella prima edizione, dove non si riportavano passi dell'*Instructio*, il giudice di Genova affermò che non si doveva credere alla denuncia di streghe che accusavano altre donne di essere state al sabba perché potevano essere illuse dal demonio. Al contrario si poteva credere a testimonianze delle stesse riferentesi a fatti avvenuti al di fuori del sabba (MASINI 1621: 302).

Il *Sacro Arsenale* non intendeva essere un manuale completo o sostituirsi a quelli esistenti, quanto piuttosto fornire all'inquisitore un riassunto delle norme di facile uso e con finalità eminentemente pratiche (già nell'edizione del 1621 si nota l'esclusione di intricate questioni teologiche e canonistiche). Preso a modello da Tommaso Menghini, la sua durata e diffusione risultano di difficile valutazione: se da un lato infatti vi si può vedere il segno del successo e della fortuna del testo, dall'altro il suo massiccio impiego fu dovuto anche al fatto che nel Seicento vennero redatti pochi nuovi manuali. Anzi, la fine delle ristampe dell'*Arsenale* nel Settecento segnò anche la fine dei manuali di procedura per i giudici inquisitori.

(P. FONTANA)

Vedi anche

Breve informazione [...]; Genova; *Instructio pro formandis processibus* [...]; Manuali per inquisitori; Menghini, Tomaso

Bibliografia

ERRERA 2000, LAVENIA 2008(b), MASINI 1612, MASINI 1621, MASINI 1625, MASINI 1990, TEDESCHI 1991, VEKENE 1982-1992

Massacro di Lisbona - Il massacro di Lisbona si consumò il 19 aprile del 1506 in un clima di terrore che si preannunciava da molto tempo. Nella seconda metà del Quattrocento, infatti, si assistette a una convivenza non priva di difficoltà tra cristiani ed ebrei. Il primo episodio di scontro, di cui si abbia notizia, risale al 1449 ed ebbe luogo nella Ribeira di Lisbona, la zona del centro della città lambita dal fiume Tago: alcuni giovani cristiani umiliarono gravemente degli ebrei e a causa di ciò subirono la fustigazione nella pubblica piazza; l'episodio provocò un assalto al quartiere ebraico della città, nel corso del quale alcuni suoi abitanti furono sgozzati. Il re Alfonso V (1438-1477; assunse tuttavia il governo diretto solo nel 1448) decise di intervenire immediatamente allo scopo di punire i responsabili della strage, ma la popolazione insorse sbarando il passo al monarca.

Lo squilibrio provocato nella società portoghese dalla presenza di due diverse confessioni religiose emerse chiaramente durante la riunione delle varie *Cortes*, come quelle di Santarém (1460-1461) e di Évora (1481). Nelle delazioni sporte contro gli ebrei, le *Cortes* denunciavano in primo luogo il loro incessante incremento dovuto al costante flusso migratorio proveniente dagli altri regni della Penisola iberica, dove gli ebrei subivano una violenta persecuzione. I cristiani accusavano gli ebrei di essersi arricchiti rapidamente e troppo rispetto a loro, di condurre una vita serena, fastosa e illecita disprezzando le leggi (dal lusso nel vestire all'abitudine di conversare con i cristiani), di unirsi alle cristiane, di circolare senza i segni di riconoscimento, ingenerando un clima d'odio che causò un nuovo assalto al quartiere ebraico di Lisbona ancora una volta saccheggiato (1482).

L'arrivo in Portogallo di migliaia di ebrei a seguito dell'espulsione dalla Spagna nel 1492 provocò una tensione crescente. Fra i chierici regolari e i vescovi emersero posizioni contrarie non agli ebrei, bensì a tutti i *conversos* che, in quanto immigrati sconosciuti, potevano tornare all'ebraismo commettendo un'apostasia che avrebbe generato un severo castigo di Dio, che tutti avrebbero rischiato di pagare. Uno dei motivi di destabilizzazione fu causato dal mancato pagamento della tassa fissata per entrare in Portogallo da parte di un gran numero di clandestini, che provocò disordini in varie località e la nascita di veri e propri campi di rifugiati, come accadde a Vila Flor. Chi era scoperto a non aver pagato la tassa di ingresso nel regno era soggetto alla rappresaglia regia, finendo ridotto in stato di servitù. Una conseguenza fu la condanna alla deportazione nell'isola di São Tomé di molte decine di bambini ebrei, consegnati al responsabile del nuovo movimento insediato, Álvaro de Caminha, alcuni dei quali si distinsero nella colonizzazione dell'arcipelago.

Il provvedimento di espulsione e la conversione forzata del 1496-1497 scaturirono dal consenso della maggioranza verso un'ambigua politica regia, che alternava promesse a misure repressive e intimidatorie: ad esempio, la parità legale tra vecchi e nuovi cristiani da un lato e la proibizione di portare con sé i figli di età minore di quattordici anni per chi lasciava il regno dall'altro. Gli anni seguenti furono difficili: la conversione alla nuova religione doveva essere immediata, senza alcuna preparazione da parte della Chiesa e senza che l'ebreo avesse avuto il tempo necessario per trasformarsi in un vero convertito. Le difficoltà economiche non mancavano, come si riferiva anche nelle *Cortes* di Lisbona del 1502, «con il Regno povero e bisognoso». I nuovi cristiani erano accusati di trarre profitto dalla carestia diffusa in quegli anni, creando una concorrenza sleale mediante la costituzione di gruppi di interesse e arricchendosi illecitamente. L'accusa riportava l'esempio del monopolio dei *conversos* sul commercio di prodotti di prima necessità per poterne aumentare il prezzo, come accadde nel 1503, quando la mancanza di generi primari suscitò una notevole tensione fra gli abitanti di Lisbona. Nel 1504 si verificò un moto violento contro i nuovi cristiani della Rua Nova, allora centro del commercio per eccellenza. I responsabili furono condannati alla fustigazione e alla deportazione a São Tomé. Tuttavia la sentenza non fu eseguita, grazie all'intervento della regina Maria che riuscì così a placare l'ira popolare. Nel 1505 scoppiarono disordini a Évora, dove fu distrutto l'edificio dell'antica sinagoga. Nel novembre dello stesso anno alla carestia e alla fame imperanti a Lisbona si aggiunse una violenta epidemia di peste che provocò una media di cento morti al giorno. La corte e parte delle autorità decisero pertanto di lasciare la città.

Nel 1506, a seguito di varie denunce, le autorità sorpresero varie persone a Lisbona nell'atto di celebrare la Pasqua ebraica. Arrestati, i responsabili ottennero la libertà pochi giorni dopo, ma la clemenza risultò frutto di corruzione. L'episodio colpì in profondità la città, dove molti non solo non credevano alla conversione degli ebrei, ma iniziavano a considerare l'imminente castigo di Dio, annunciato da alcuni chierici, un fatto vero e addirittura ormai manifesto. La tragedia si consumò alcuni giorni dopo l'arresto dei giudaizzanti colti in flagranza di reato. La domenica *in albis* si svolsero varie cerimonie per implorare il perdono e la grazia divina. Il 19 aprile fu celebrata una processione dalla chiesa di Santo Estêvão fino al monastero di São Domingos, dove nella cappella del Gesù alcuni fedeli dissero di aver visto un fascio di luce che si proiettava su un crocifisso, che irradiava un brillio singolare. Il fatto fu subito interpretato come un miracolo. Un nuovo cristiano avrebbe allora commentato che «gli sembrava una candela accesa posta a lato dell'immagine di Gesù». Fu quanto bastò perché «alcuni uomini di umile condizione» lo trascinassero fino al Rossio, dove l'uomo e suo fratello, che era corso in aiuto, subirono una morte orribile. Di fronte a quel «sacrilégio», come subito fu chiamato, su istigazione di due frati domenicani, João Mocho e l'aragonese Bernardo, la

popolazione insorse e invase le strade della capitale; furono accesi roghi per farla finita con gli «ebrei», senza risparmiare neppure chi si trovava in chiesa. I cittadini irruperono nelle case dei nuovi cristiani saccheggiandole e uccidendo senza pietà e senza ragione, in una furia omicida che ormai non distingueva più chi fosse o meno nuovo cristiano. Alla prima orda si aggregarono gli equipaggi delle navi attraccate al porto (tedeschi, olandesi e francesi), ma anche persone del circondario, attratte dalle razzie, dagli stupri e dalla violenza generale. Molti approfittarono della situazione per saldare vecchi rancori personali. La morte travolse inevitabilmente anche molti vecchi cristiani, sia perché nell'eccitazione generale non era possibile distinguere le persone, sia per motivi di vendetta e di regolamento di conti. Secondo la cronaca di un anonimo tedesco, presumibilmente un marinaio testimone dell'accaduto, alla mattanza avrebbero partecipato oltre 10.000 persone (compresi bambini), che si organizzarono in grossi gruppi formati da 60 a 100 individui, per evitare di essere neutralizzati dagli oppositori.

I corpi si andarono ammassando nelle strade, soprattutto nelle vicinanze del monastero di São Domingos. I roghi non bastavano a bruciare i corpi, tanto che si fece ricorso al contributo dei marinai tedeschi per comprare la legna necessaria, considerato il pericolo di un'epidemia di peste. Una delle vittime della violenta persecuzione fu il nuovo cristiano João Rodrigues Mascarenhas, scudiero regio, affittuario delle dogane di Lisbona, Porto, Setúbal e Viana, commerciante in Guinea, nonché mercante di zucchero. Ricchissimo quanto disprezzato, Mascarenhas viveva nella Rua Nova. La sua casa fu circondata. Le cronache raccontano che il nuovo cristiano affrontò la folla riuscendo a darsi alla fuga fino al giorno seguente, quando fu trovato e ucciso. Secondo Ibn Verga, sarebbe stato questo il fattore scatenante del massacro, che sarebbe quindi terminato con l'arrivo della salma di Mascarenhas a São Domingos. In realtà, le violenze dei vecchi cristiani si protrassero ancora. Seguirono nuove irruzioni nelle abitazioni, uccisioni e saccheggi. La mattanza durò fino al pomeriggio del terzo giorno. Gli agenti rimasti in città non erano stati sufficienti a fermare l'orrore. L'ordine fu ristabilito grazie all'intervento della forza armata. Il giudice supremo del regno (*regedor da Justiça*) Aires da Silva, accompagnato dal governatore di Lisbona Álvaro de Castro, entrò in città con le truppe, richiamando i cittadini all'obbedienza, sotto la minaccia di punizioni severe. Circa cinquanta persone furono giustiziate subito, compresi i due frati domenicani Mocho e Bernardo, prima espulsi dall'Ordine, poi impiccati e bruciati.

Sul numero totale delle vittime del massacro di Lisbona i dati divergono: l'anonimo tedesco riporta dai 1.000 ai 1.200 morti; Ibn Verga 1.400; Damião de Góis 1.900; Garcia de Resende e Samuel Usque circa 4.000. All'inchiesta seguirono molte condanne, fra cui spiccano i casi di trenta donne che subirono la pena di morte. Il re Emanuele I procedette con estremo rigore contro i cittadini e le autorità. Affinché servisse d'esempio, destituì Lisbona dei suoi titoli di «nobile e sempre leale». Il sovrano revocò inoltre alcuni privilegi, come la nomina dei Ventiquattro (ossia i rappresentanti dei mestieri presso il municipio), e multò tutti gli abitanti di un quinto dei beni in loro possesso. A sua volta, il convento di São Domingos fu chiuso e i suoi frati trasferiti in altre residenze dell'Ordine. Tutti quei provvedimenti riuscirono a ristabilire un clima pacifico, tanto che i nuovi cristiani non abbandonarono la città. Proprio in quel periodo il re riconobbe loro parità di diritti con i vecchi cristiani (1507) e reiterò la sospensione delle indagini per crimini contro la fede, poi prorogata per altri sedici anni nel 1512. Infine, il monarca autorizzò i nuovi cristiani a poter uscire liberamente dal regno, annullando la proibizione in vigore dal 1499.

Di fatto, non si ha notizia di ulteriori esecuzioni. Già nel 1508 il re si riconciliò con la città, promulgando un decreto con cui ripristinava i privilegi revocati dopo il massacro. Nel 1512 un altro decreto annullò tutte le cause giudiziarie scaturite dall'episodio, comprese quelle in fase di giudizio, anche se ciò non impedì che, nello stesso anno, a Lisbona apparissero manifesti ostili ai nuovi

cristiani, che vi venivano indicati ancora come «ebrei»; fra 1526 e 1530 gli «ebrei» furono vittime di nuove sollevazioni in varie località del paese, in alcuni casi istigate da frati, come a Gouveia e a Évora nel 1530, dove i responsabili furono, a quanto pare, domenicani. Un'evidente instabilità sociale rendeva sempre più difficile l'auspicata integrazione fra i due gruppi religiosi. L'instabilità causata dal massacro di Lisbona fu uno dei motivi che, anni più tardi (1515), spinse Emanuele I a chiedere al papa l'introduzione del Sant'ufficio in Portogallo. I problemi legati alla creazione del tribunale prolungarono quella che potremmo definire 'l'epoca dell'inganno', un lungo periodo, iniziato con l'espulsione e la conversione forzata, durante il quale l'ambigua politica della Corona e le possibilità aperte dell'espansione extraeuropea furono decisive per la permanenza dei nuovi cristiani in Portogallo. Allo stesso modo, il massacro non bastò a mettere in stato di allerta la maggioranza dei nuovi cristiani. Essi subirono un altro inganno con l'ondata di messianismo diffusasi nelle loro comunità negli anni Venti. Alla fine di quella decade, si riaccese con forza la questione dell'introduzione dell'Inquisizione, che grazie alla diplomazia nuovo-cristiana, capace di neutralizzare la Corona, fu comunque ritardata per anni. Molti nuovi cristiani, del resto, erano convinti che l'eventualità di una dura persecuzione inquisitoriale non si sarebbe mai verificata; e continuarono a crederlo anche dopo la fondazione del tribunale, quando esso appariva precario e gravato da evidenti contraddizioni interne.

Il massacro di Lisbona è stato dimenticato per secoli dalla storiografia portoghese, almeno fino alla seconda metà dell'Ottocento, quando la letteratura divenne uno strumento anticlericale e antimonarchico. Ne conseguì la ricomparsa degli ebrei nella letteratura e nella storia dell'Ottocento, evidente nell'opera di Alexandre Herculano e di Manuel Joaquim Pinheiro Chagas, che però inclinava verso posizioni antisemite quando si interrogava sull'enorme potere nascosto degli ebrei, qualcosa che sarebbe cresciuto costantemente attraverso obiettivi indecifrabili, causa delle persecuzioni subite nei secoli. La prospettiva ottocentesca concentrò, ovviamente, l'attenzione sulla condotta negativa della Chiesa e sulla passiva complicità mostrata sia dalle pubbliche autorità, sia dal monarca. Nel Novecento sotto l'*Estado Novo* la questione degli ebrei venne di nuovo abbandonata dalla storiografia; alcuni storici arrivarono persino a minimizzare certi avvenimenti per difendere la religiosità portoghese. Solo nella seconda metà del secolo ha avuto inizio una ricerca sistematica, supportata anche dal contributo di fonti ebraiche, che offrono spesso visioni inattese – così è nel caso del massacro di Lisbona, riguardo al quale sia Samuel Usque, sia Ibn Verga dipingono Emanuele I come un re pio e caritatevole. Secondo Verga, il monarca avrebbe pianto alla notizia dell'accaduto e avrebbe fatto il possibile per ripristinare l'ordine, decretando la demolizione del convento di São Domingos e la punizione immediata dei frati implicati con un duro castigo (perciò alcuni cronisti gli avrebbero dato il nome di «re ebreo» e di «re santo»). Solo cinquecento anni dopo, nell'aprile 2006, a Lisbona è stato commemorato per la prima volta il tragico episodio con l'allestimento notturno di candele in memoria delle vittime e con una serie di conferenze. Le iniziative hanno suscitato lo stupore di molti, ancora all'oscuro della tragedia. A tal punto il massacro di Lisbona era stato cancellato dalla memoria collettiva portoghese.

(C. CUNHA DE AZEVEDO MEA)

Vedi anche

Battesimo forzato, Portogallo; Emanuele I, re di Portogallo; Espulsione degli ebrei, Portogallo; Nuovi Cristiani, Portogallo

Bibliografia

KAYSERLING 1867, MARCOCCI 2006, PINTO-MATEUS 2007, SOYER 2007, SOYER 2007(a), YERUSHALMI 1976

Massari, Girolamo - Nato ad Arzignano, vicino Vicenza, e morto a Strasburgo nel 1564, era nipote del medico Domenico. Entrò nel monastero di S. Pietro di Cremona con il nome di Giovanni Antonio Vicentino e da lì fuggì con Claudio Peverano e Giulio Martinengo. «Profugus ex Italia» nell'agosto del 1550, si rifugiò in Svizzera. Nel 1551 si trovava a Vicosoprano, come attesta Pier Paolo Vergerio, e nel 1551-1552 si immatricolò all'Università di Basilea. Restano tracce della sua presenza a Zurigo come portalettere di Celio Secondo Curione a Heinrich Bullinger; ma svolse anche un importante ruolo nella diffusione delle opere di Miguel Servet a Basilea e, come denunciò il medico Guglielmo Grataroli, fu proprio Massari a farle pervenire a Matteo Gribaldi Mofa. Il rapporto con Curione e con il circolo basileese proseguì dopo la partenza, tanto che Massari compare in un atto a favore di Violante, figlia dell'umanista e sposa di Girolamo Zanchi. A Strasburgo esercitò come medico e insegnò presso l'Università. Fu in contatto con Conrad Gesner, che nell'appendice alla sua *Bibliotheca Universalis* (1555) lo menzionò come medico eccellente e più tardi lo avrebbe ricordato con affetto come esule nel *liber amicorum*. Sempre a Strasburgo, in compagnia di Zanchi, incontrò il nunzio papale Delfino, che lo invitò a presentarsi a Trento e a rientrare nella Chiesa cattolica dopo avere chiesto perdono ai padri del Concilio.

Massari scrisse due grammatiche, una di ebraico e una di tedesco, ma solo l'ultima fu pubblicata a Basilea. Tradusse anche il *De natura hominis* di Ippocrate con importanti annotazioni e commenti, e pubblicò il testo nel 1564 a Strasburgo. Soprattutto fu autore di due opere fortemente polemiche con l'Inquisizione. Il primo era un libello satirico, pubblicato con falsa indicazione di luogo (Roma) e attribuito falsamente al defunto maestro del Sacro Palazzo Silvestro Mazzolini, il *Modus solennis et authenticus, ad inquirendum & inveniendum & convincendum Luteranos*. Massari vi analizza sarcasticamente la procedura inquisitoriale e le ragioni del tribunale, nato per difendere il papa piuttosto che la fede. Sempre nel 1553, ma con il nome di Hieronymus Marius, e per i tipi di Pietro Perna, apparve invece l'*Eusebius captivus*, che, secondo Pierre Bayle, fu scritto dall'autore anche per riscattarsi dall'accusa di pusillanimità, rivoltagli da parte cattolica, per non avere voluto abiurare il protestantesimo. Nella finzione letteraria il processo inquisitoriale a Eusebio Uranio si svolge in tre giorni, di fronte all'*Antichristi tribunal* e la narrazione è intessuta di prove argomentate contro la coercizione delle coscienze, sostenute dall'insegnamento evangelico sull'esigenza di impiegare contro l'eresia esclusivamente la spada spirituale. Nel 1597 ne uscì una nuova edizione a *mendis repurgata* per Christoph Pezel, a Zurigo. Gli *Opera omnia* di Massari furono condannati e proibiti nell'Indice romano del 1559 e in quello del 1564, così come in quello spagnolo del 1583; mentre l'*Eusebius captivus* fu vietato dall'Indice parigino del 1556. Anche il *Modus solennis* venne proibito dagli Indici romani del 1559 e del 1564, così come da quello spagnolo del 1583, sebbene talvolta sia stato attribuito a Vergerio.

(M. VALENTE)

Vedi anche

Curione, Celio Secondo; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Mazzolini, Silvestro; Perna, Pietro; Servet, Miguel; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

GERDES 1765, SERRAI 1991, VALENTE 2003(a)

Massoneria - Le origini delle attenzioni del Sant'Uffizio e dei tribunali inquisitoriali locali nei confronti del fenomeno massonico vanno ricercate non già nella condanna della muratoria avvenuta con la costituzione *In eminenti* del 1738, bensì negli avvenimenti politici legati alla Guerra di Successione polacca (1733-1735) e alle profonde trasformazioni degli equilibri internazionali

che avrebbero portato sul trono di Napoli don Carlos di Borbone, sul trono di Lorena l'ex re di Polonia Stanislaw Leszczyński e su quello di Toscana l'ex duca di Lorena Francesco Stefano (iniziato in loggia nel 1731). Fino a quel momento le indagini del Sant'Uffizio erano state sollecitate soprattutto dagli interventi contro le logge promossi in altri paesi e i tribunali locali solo occasionalmente erano intervenuti contro i singoli, come a Firenze, dove l'inquisitore ecclesiastico sorvegliava dal 1731 come sospetti di eresia lo stampatore Giovanni Battista Zannoni, il nobile Ottaviano Buonaccorsi nonché, dal 1732, il medico e naturalista Antonio Cocchi. Si trattava tuttavia ancora di casi isolati e la mancanza di un quadro generale da parte del Sant'Uffizio appare documentata dai carteggi con cui ancora nel febbraio 1736 l'Inquisizione di Bologna informava Roma di aver fatto indagini per capire se nell'Italia settentrionale si stesse diffondendo la presenza delle logge, senza però riscontrare il minimo indizio.

Il clima determinatosi agli inizi degli anni Trenta e la ripresa delle politiche giurisdizionaliste, specialmente nell'Italia centro-meridionale, aprirono nuove occasioni di scontro con la Curia romana, soprattutto nel momento in cui i singoli governi iniziarono a respingere il controllo pontificio sulla giurisdizione civile, come avvenne nell'estate 1734 in Toscana. Nel maggio 1737 fu proprio un conflitto fra l'Auditor della Giurisdizione e il nunzio a far scattare una denuncia contro l'esistenza e l'attività di una loggia ritenuta fonte di pericolo in quanto covo di un partito anticuriale e antiromano. La denuncia, che sollecitava così un'indagine sulla muratoria, sulla sua natura e sui suoi scopi, fu raccolta da padre Ambrogio Ambrogio, inquisitore locale, che informò immediatamente Roma, ricevendo in risposta le istruzioni su come organizzare, assieme all'arcivescovo, i controlli e l'eventuale repressione.

Tutti i casi documentati d'iniziativa inquisitoriali contro singole figure di massoni e contro l'attività delle logge mostrano come, per tutto il corso degli anni Trenta, i procedimenti inquisitoriali vennero attivati in base a denunce di eresia o di sodomia, anche se dalla documentazione conservata nella *Nunziatura di Firenze* dell'ASV risulta evidente che il motivo principale per cui la massoneria diveniva sospetta agli occhi degli inquisitori erano la possibilità che divenisse causa di turbamento per l'autorità civile ed ecclesiastica qualora svolgesse attività segrete e promuovesse l'associazione fra uomini di Nazioni e di religioni diverse. Il 9 luglio 1737 morì l'ultimo dei Medici, il granduca Gastone e, trascorso il breve periodo della reggenza, divenne granduca il massone Francesco Stefano di Lorena. Il 28 aprile 1738 papa Clemente XII emanava la lettera *In eminenti*, pubblicata il 4 maggio successivo, che sanciva per la prima volta la condanna della muratoria, introducendo la pena della scomunica per chiunque svolgesse attività massoniche. È fuori di dubbio anche, considerata la tarda età del pontefice (87 anni) peraltro cieco e infermo, che il contenuto e il testo del provvedimento vennero preparati direttamente dal prefetto della Congregazione del Sant'Uffizio assieme al cardinale Andrea Neri Corsini, al segretario di Stato cardinale Giuseppe Firrao e al cardinale fiorentino Giuseppe Maria Feroni.

La condanna pontificia del 1738 fu più una reazione della Chiesa di Roma, occasionata dagli eventi toscani, verso una ripresa delle politiche giurisdizionaliste che una presa di posizione derivata dalla comprensione del fenomeno massonico nel suo complesso. E in effetti, anche nell'interpretazione che ne diedero i contemporanei, la condanna non fu diretta contro la massoneria in generale, bensì verso la sua degenerazione anticuriale e la propensione verso il deismo e il libertinismo. Anche le risultanze dei primi processi inquisitoriali confermano che la condanna pontificia venne dettata non tanto dalla necessità di reprimere casi di eresia o cattivi costumi, quanto dalla volontà di riaffermare l'autorità della Chiesa e la sua funzione di controllo sociale e che il Sant'Uffizio non appariva tanto interessato a cerimonie, rituali, simboli e segreti, quanto a riaffermare il ruolo della Chiesa e del cattolicesimo nel momento in cui la morale massonica rivendicava spazi autonomi

rispetto a quella cristiana. Ribaditi questi limiti e questi divieti, rimane il fatto che, nonostante la condanna pontificia e l'occhio sempre vigile dell'Inquisizione, molti esponenti del mondo cattolico e delle stesse gerarchie ecclesiastiche entrarono massicciamente negli anni successivi nelle logge francesi, tedesche, austriache ed italiane. Si tratta di un fenomeno giustificato sul piano teorico da un esponente di spicco del clero austriaco come il rettore dell'Università di Innsbruck Karl Michaeler, massone ed ex-gesuita, e reso possibile dal fatto che l'iniziazione massonica era ritenuta del tutto compatibile con la qualità di buon cristiano e di fervente cattolico, almeno sino al momento in cui l'attività e le pratiche all'interno delle logge non mettevano direttamente in discussione i fondamenti del cristianesimo e il rispetto dell'autorità civile e religiosa.

La lettera *In eminenti* di papa Clemente XII fornì lo strumento attraverso il quale l'Inquisizione poté da allora intervenire, senza dover fare ricorso ad altri strumenti accusatori. In un breve arco di tempo il documento venne trasmesso alle corti cattoliche europee e vennero attivate e sollecitate indagini da parte di tutti gli uffici di Inquisizione locali (Portogallo 1738, Spagna e Sicilia 1738, Polonia 1739). In Spagna l'inquisitore maggiore pubblicò il 14 ottobre 1738 un editto, subito comunicato a tutte le autorità ecclesiastiche anche oltreoceano, in cui specificava che, fatta salva la pena della scomunica derivante *ipso facto* dall'appartenenza alla massoneria, la carcerazione e altre pene potevano essere attenuate nel caso fossero i massoni stessi ad autodennunciarsi. Il 14 gennaio 1739 il segretario di Stato cardinale Firrao pubblicò un editto che stabiliva definitivamente, nei confronti di chi fosse stato riconosciuto colpevole di appartenenza alla massoneria, la confisca dei beni e la pena di morte, nonché la demolizione della casa in cui avessero avuto luogo riunioni massoniche. Fu così che venne avviata la prima, sistematica campagna di repressione delle attività delle logge: a Firenze l'inquisitore locale fece arrestare e imprigionare il poeta Tommaso Crudeli, segretario della loggia, giudicato come eretico e deceduto dopo la liberazione dal carcere a causa di emottisi. A Lisbona l'Inquisizione perseguitò Jean Coustos, svizzero di origine ugonotta, già fondatore a Parigi della loggia 'Coustos-Villeroi'; accusato di eresia e di sodomia venne torturato, processato, condannato a quattro anni di carcere e liberato nel 1744 per intervento del rappresentante diplomatico inglese a Lisbona. Altri processi furono istruiti nel corso del 1743, sempre a Lisbona, nei confronti di Alexandre Jacques Motton, di Joao Thomas Bruslé, di Joao Baptista Richart e di Lamberto Bolanger.

I processi a carico di massoni nel corso degli anni Trenta e Quaranta evidenziano i limiti dei tribunali inquisitoriali nel condurre un'efficace azione repressiva. Il processo a Tommaso Crudeli ebbe l'effetto di destare una grande sensazione nell'opinione pubblica europea, ripresa dalla maggior parte delle gazzette, ma evidenziò anche un ampio ricorso a prove e testimoni falsi. I processi avviati in altre parti dell'Europa cattolica (a Lisbona, Madrid, Gran Canaria, Messico, Lima, Siviglia, Venezia e Foligno) non portarono a risultati particolarmente significativi e non riuscirono a rivelare la natura cospiratoria delle attività massoniche. In molti casi ci si limitò a reprimere la diffusione di testi e libri di argomento massonico, come avvenne a seguito di una perquisizione effettuata nel dicembre 1738 a Firenze nella bottega del libraio Giuseppe Rigacci dove, peraltro, la confisca riguardò la versione francese del *De iure naturae et gentium* di Samuel Pufendorf curata da Jean Barbeyrac, proibita dalla Congregazione dell'Indice e da quella del Sant'Uffizio. Del resto proprio a Firenze si cominciò ad assistere ad una progressiva esautorazione dei compiti dell'inquisitore ecclesiastico, sancita nel 1743 dalla nuova legge sulle stampe, dal ritiro del nunzio e infine, nel 1754 dal ridimensionamento dei poteri del tribunale inquisitoriale costretto ad adottare procedure in tutto simili a quelle già imposte a Venezia.

Una forte ripresa del controllo sulla vita e l'attività delle logge si ebbe dopo la fine della Guerra di Successione austriaca. Sia in Spagna sia nel Regno di Napoli si erano andate diffondendo logge

di rito inglese e logge di tipo militare che guardavano con particolare simpatia alla figura di Federico II di Prussia e attraevano molti ufficiali di origine francese e svizzera legati culturalmente e politicamente alla Francia. Nello spazio napoletano, dove pure andavano profilandosi con maggiore nettezza le diverse anime della cultura massonica, che coalizzavano gli interessi di nobili, togati e militari rispetto alle ingerenze della Chiesa di Roma, fu eletto gran maestro delle logge di rito inglese Raimondo di Sangro principe di Sansevero, che si impegnò da subito non solo per riportare armonia nell'agitato quadro massonico dell'Italia meridionale ma anche rilanciare un disegno politico che coinvolgeva esponenti del clero cattolico sfruttando lo spazio massonico come luogo di sperimentazione di una nuova forma di sociabilità culturale, per delineare una forza ideologica comune a nobili e togati in difesa della libertà di pensiero e della lezione giurisdizionalista, motivi espressi con particolare chiarezza in una *Lettera apologetica* da lui pubblicata nel 1751. Cinque anni prima alcuni tentativi dell'arcivescovo di Napoli di far intervenire il tribunale inquisitoriale avevano provocato la ferma opposizione dei tribunali civili, questa volta però una denuncia di attività massoniche, proposta dal gesuita Francesco Maria Pepe, riuscì ad attivare l'Inquisizione napoletana, Sansevero venne accusato di tradimento e la *Lettera apologetica* venne messa di lì a poco all'Indice. È interessante, però, osservare che ancora una volta le ragioni in base alle quali la massoneria veniva denunciata non dipendevano dall'attività che si svolgevano nelle logge, ma essenzialmente da questioni giuridiche e formali, in particolare dal fatto che si trattava di un'associazione priva di approvazione da parte sovrana e quindi dalla pretesa inosservanza di obblighi imposti dall'autorità civile. In realtà, la vicenda del principe di Sansevero diventava l'occasione per ribadire il contenuto della condanna pontificia del 1738 e per avviare i lavori che avrebbero portato, il 17 maggio 1751, alla emanazione della costituzione *Providas* con cui papa Benedetto XIV elevò una nuova condanna verso la massoneria.

Fu questo documento a esplicitare definitivamente i motivi di condanna della muratoria, legati essenzialmente alla natura segreta di quell'associazione e ai pericoli che ne potevano derivare per l'ordine pubblico, riprendendo in buona parte le argomentazioni contenute nella lettera del 1738 ordinate in sei punti. L'appartenenza alla massoneria diveniva motivo di scomunica: 1) per il pericolo derivante dal fatto che nelle logge si riunivano persone di ogni religione a pregiudizio della purezza della fede cattolica; 2) per il vincolo del segreto posto a protezione della attività svolte in loggia; 3) per l'uso del giuramento a preservazione del segreto; 4) per la mancanza di autorizzazione e di sanzione da parte dell'autorità civile; 5) per il fatto che era stata già proibita in paesi non cattolici; 6) per il fatto che godeva di «cattiva fama tra le persone prudenti e onorate». Tutti questi elementi diventavano motivi di denuncia innanzi ai tribunali inquisitoriali.

Nei paesi cattolici nei quali l'Inquisizione poteva ancora operare la costituzione *Providas* fu posta in esecuzione quasi immediatamente. In Spagna fu pubblicata con un decreto di Ferdinando VI, seguito da una circolare valida anche per il territorio della diocesi di Lima. L'Inquisizione spagnola si attivò a Córdoba (1753) e alcune autodenunce vennero proposte davanti all'inquisitore di Siviglia (1756), mentre l'Inquisizione di Lima venne chiamata a decidere su una denuncia contro il governatore di Valdivia (1755-1756). Denunce e avvii di processi inquisitoriali si ebbero a Capua (1752), a Genova (1752-1762), a Venezia (1754) e a Pisa, dove furono alcuni massoni ad autodenunciarsi (1762). I tentativi dell'Inquisizione romana di estendere il proprio raggio d'azione andò sistematicamente a scontrarsi con le pretese giurisdizionaliste degli Stati italiani e la tendenza a trasferire le competenze in materia agli inquisitori di Stato. Esempio è il caso veneziano: dopo la denuncia all'inquisitore contro il medico massone Nicolas Bresson (1754), il governo intervenne per bloccare il processo avviato dal vescovo di Lesina e si rifiutò di dare seguito alla scomunica papale,

ribadendo l'esclusività della propria giurisdizione. Anche a Genova la pubblicazione della lettera del 1751 si scontrò con la cautela adottata dagli inquisitori di Stato e con il rifiuto di consegnare i membri delle logge al Sant'Uffizio: la repubblica autorizzò invece la sola abiura davanti all'inquisitore ecclesiastico. Dopo il 1742, anzi, forse anche del parere del gesuita Giuseppe Maria Farina e dell'agostiniano Innocenzo Pedevilla, il governo genovese avrebbe addirittura proibito espressamente all'Inquisizione ecclesiastica di occuparsi di massoneria. Alcuni processi inquisitoriali ebbero luogo a Città del Messico (1760-1768), a Livorno nel 1771, a Napoli e a Venezia tra il 1780 e il 1785, e a Manila nel 1780. Fino agli anni della Rivoluzione francese l'eco di questi avvenimenti rimase piuttosto circoscritta e l'attenzione dell'Inquisizione nei confronti delle logge si esprime soprattutto attraverso l'esercizio della censura sui libri pubblicati da massoni. È il caso ad esempio di Gaetano Filangieri, maestro in una loggia napoletana di rito inglese, la cui *Scienza della legislazione* (1780), benché autorizzata dalla censura napoletana, venne denunciata nel febbraio 1784 alla Congregazione dell'Indice, la quale a sua volta deferì l'autore al Sant'Uffizio che fece mettere subito all'Indice l'opera, seguita in ciò nel 1790 dall'Inquisizione spagnola che avrebbe condannato tanto l'edizione italiana quanto la traduzione spagnola.

Furono soprattutto la Rivoluzione e la nascita del mito del complotto massonico contro i troni e l'altare poi efficacemente propagandato dall'abate Barruel a dare l'avvio ad una nuova campagna contro la muratoria. Ne fece le spese prima di tutti l'avventuriero siciliano Giuseppe Balsamo (Cagliostro), inventore del cosiddetto 'rito egiziano', celebre per le sue arti di guaritore e pseudomagiche. Arrestato il 27 dicembre 1789 a Roma, venne processato e condannato a morte nel 1791 dal Sant'Uffizio, pena che poi in seguito all'abiura venne commutata nel carcere a vita presso la fortezza di San Leo (Pesaro) dove sarebbe morto quattro anni dopo. Altri processi vennero avviati a Foligno (1792), in Messico (1793-1794), a Siviglia e in Aragona (1794).

Nel decennio che separa questi eventi dalla soppressione dell'Inquisizione in Spagna ad opera di Giuseppe Bonaparte (4 dicembre 1808) non si ebbero altri episodi di rilievo. Ad ogni modo il processo contro Cagliostro, l'ultimo grande confronto fra l'Inquisizione e la massoneria, divenne agli occhi dei contemporanei soprattutto una prova di forza della Chiesa dinanzi al dilagare del fenomeno massonico che, peraltro, stava già vivendo in quegli anni una profonda crisi interna che ne avrebbe trasformato profondamente le attività e le finalità. In questa chiave va letto anche l'incarico conferito a Giovanni Barberi, fiscale generale dello Stato della Chiesa, autorizzato a stendere un *Compendio della vita e delle gesta di Giuseppe Balsamo* (1791), destinato a notevole successo editoriale, grazie a una dispensa speciale di Pio VI per poter accedere agli atti del Sant'Uffizio e per poter pubblicare il contenuto dei documenti processuali, derogando all'obbligo del segreto.

Un tentativo di rivitalizzare il ruolo del Sant'Uffizio contro la massoneria si avrà con la Restaurazione e soprattutto nell'area iberica, dove nel 1815 la ricostituita Inquisizione spagnola avrebbe reso pubblico un editto di fede contro il pericolo proveniente dalla diffusione della massoneria a causa della sua natura cospiratoria che minacciava l'ordine politico e religioso. Fu a seguito di questo provvedimento che l'Inquisizione spagnola fu nuovamente attivata nei confronti di alcuni stranieri affiliati alle logge (1823-1824). Ma, al di là del caso spagnolo, nel corso dell'Ottocento l'attività della Congregazione del Sant'Uffizio avrebbe finito per essere indirizzata prevalentemente verso scopi informativi e istruttori, come nel caso delle indagini commissionate da Leone XIII a proposito del cosiddetto scandalo Taxil (1892-1897) all'indomani della lettera enciclica *Humanum genus*.

(A. TRAMPUS)

Vedi anche

Benedetto XIV, papa; Cagliostro (Giuseppe Balsamo, conte di);

Congregazione dell'Indice; Crudeli, Tommaso; Illuminismo; Rivoluzione francese

Bibliografia

CAZZANIGA 2006, FERRER BENIMELI 1976-1986, GIARRIZZO 1984, PORSET-RÉVAUGER 1998

Matrimoni misti - Sino al completamento della riforma del Codice di diritto canonico (1983), l'espressione matrimonio 'misto', sebbene largamente e genericamente utilizzata, indicava in realtà l'unione tra due persone battezzate delle quali una fosse cattolica e l'altra appartenente ad «una setta acattolica, ma cristiana» (*mixta religio*), costituendo il matrimonio tra un battezzato e un cosiddetto 'infedele' (*disparitas cultus*) una differente fattispecie. Il precedente *Codex iuris canonici* (1917), regolamentando in maniera organica, dopo secoli di sovrapposizioni normative, anche le questioni matrimoniali, distingueva tra *mixta religio* (giudicata di carattere impediente al matrimonio, l'unione era cioè da considerarsi valida, seppure illecita) e *disparitas cultus* (il matrimonio era da considerarsi invalido in toto). Già il *Decretum Gratiani* del XII secolo (c. XVIII, q. I) conteneva il riconoscimento della disparità di culto come impedimento dirimente.

Sin dalla sua istituzione nel 1542 fu esclusiva autorità della Congregazione del Sant'Uffizio la concessione delle dispense matrimoniali dagli impedimenti di *mixta religio* e *disparitas cultus*, così come di stretta pertinenza della *Suprema* fu la risoluzione di tutti gli eventuali dubbi che potevano sorgere in materia di unioni 'miste'. Ancora oggi, a norma del nuovo codice di diritto canonico, tali competenze rimangono della Congregazione per la Dottrina della Fede.

Di particolare rilevanza furono i tre decreti emanati dal Sant'Uffizio nel 1912 (AAS 1912, pp. 442-444). La Congregazione riaffermava con essi l'assoluta obbligatorietà della dispensa per le unioni 'miste' – secondo quanto già espresso in un decreto del 16 aprile 1890 –, ribadendo che tale dispensa non poteva essere concessa senza che fossero state espresse da entrambe le parti tutte le garanzie richieste. Se così non fosse stato, l'ordinario locale poteva dichiarare la nullità del matrimonio senza adire, per lo scioglimento del vincolo, ai tribunali romani. La Congregazione stabiliva inoltre che, a prescindere dalle importanti innovazioni normative introdotte in materia di diritto matrimoniale dal decreto di Pio X *Ne temere* del 1907, per le unioni 'miste' occorreva ancora attenersi a precedenti prescrizioni, in particolare a quanto stabilito da Gregorio XVI il 31 marzo del 1841 nella lettera enciclica ai vescovi d'Ungheria *Quas vestro*, il cui contenuto era interamente ribadito con i decreti del Sant'Uffizio del 1912. Era confermata la netta condanna che la Chiesa romana opponeva nei confronti dei matrimoni 'misti': «È perfettamente noto – sosteneva Gregorio XVI nel 1841 – il pensiero della Chiesa circa i matrimoni fra cattolici ed acattolici. Essa considerò sempre illecite e deleterie tali nozze, sia per la degradante comunione nelle cose divine, sia per l'incombente pericolo di perversione del coniuge cattolico e la scorretta educazione della prole». Facendo particolare riferimento alle unioni tra cattolici ed 'eretici', numerose nei territori di Germania, Austria e Ungheria, l'intervento del 1841 muoveva dalla consapevolezza della diffusione dei matrimoni 'misti' celebrati senza «la dovuta dispensa della Chiesa e senza le necessarie precauzioni», ma ugualmente «legittimati con la benedizione e con i riti sacri dai parroci cattolici». Tali nozze, decretava ancora Gregorio XVI, «pur vietate ed illecite, siano celebrate in presenza di un parroco cattolico piuttosto che di un ministro eretico a cui facilmente potrebbero rivolgersi. In questo caso il parroco cattolico, o un altro sacerdote da lui delegato, potrà assistere al matrimonio con una presenza assolutamente passiva, con l'esclusione di qualsivoglia rito religioso, come se assumesse al compito di semplice testimone, per così dire, qualifica-

to o autorizzato che, dopo aver raccolto il consenso di ambedue i coniugi, avrà la possibilità, in forza del suo ufficio, di riportare nel libro dei matrimoni la validità dell'atto compiuto [...]. In queste circostanze [...] i vescovi e i parroci devono, con ancora maggiori cura e preoccupazione, provvedere che sia rimosso il pericolo di perversione per il coniuge cattolico; che si provveda nel migliore dei modi all'educazione dei figli di entrambi i sessi nella Religione cattolica e che il coniuge di fede cattolica, secondo l'obbligo che gli incombe, s'impegni con le proprie forze alla conversione del coniuge acattolico: ciò gli sarà assai utile per ottenere più facilmente da Dio il perdono dei peccati commessi».

A conferma di quanto stabilito dalla *Quas vestro* e dai decreti del Sant'Uffizio del 1912, il *Codex iuris canonici* avrebbe regolamentato l'intera materia nel 1917. La dispensa, obbligatoria sia per le unioni caratterizzate da *mixta religio* che per quelle contraddistinte da *disparitas cultus*, poteva essere concessa solo a determinate condizioni: occorreva verificare l'esistenza di «giuste e gravi ragioni», che fossero date esplicite *cautiones* da parte del coniuge non cattolico «di non porre in pericolo le convinzioni cattoliche dell'altro», occorreva che entrambi i coniugi garantissero che la prole nascitura sarebbe stata battezzata ed educata cattolicamente e che vi fosse, infine, la certezza morale dell'adempimento di tali *cautiones*, da doversi pertanto fissare per iscritto prima del matrimonio. Si aggiungeva inoltre l'esortazione che il coniuge cattolico si adoperasse per la futura conversione di quello acattolico ed, eventualmente, vi era anche l'ammonimento che fosse provveduto al battesimo e alla educazione cristiana della prole nata dai coniugi prima del matrimonio.

Un successivo pronunciamento del Sant'Uffizio (decreto del 16 gennaio 1942) avrebbe poi temperato quest'ultima condizione, stabilendo la non obbligatorietà delle *cautiones* circa l'educazione cattolica della prole nata prima di un matrimonio 'misto'. Qualora in caso di matrimoni caratterizzati da *mixta religio* non fosse stato possibile accertare la validità o il fatto della somministrazione del battesimo a uno degli sposi, il battesimo dubbio doveva ritenersi esistente e validamente conferito, e ciò sia quanto al matrimonio da contrarre che a quello già contratto, sino a prova del mancato battesimo. Così si era già espresso più volte in passato il Sant'Uffizio (decreti del 17 novembre 1830, del 7 luglio 1880, del 18 settembre 1872, del 18 settembre 1890) e il principio era stato ulteriormente ribadito con il pronunciamento del 28 dicembre 1949. Infine – a norma del codice promulgato nel 1917 – in caso di matrimoni 'misti' dovevano essere omessi, salvo in casi particolari e con il permesso del vescovo, i riti. Se l'ordinario, per particolari circostanze riteneva opportuno permettere qualche cerimonia, avrebbe dovuto essere comunque esclusa la celebrazione della messa.

La distinzione tra impedimenti impedienti e impedimenti dirimenti introdotta dal *Codex* del 1917 ha continuato ad essere applicata nel corso dei decenni successivi e ancora nel 1970, sulla base di quanto disposto anche dal Concilio Vaticano II (decreto sull'ecumenismo *Unitatis reintegratio* e costituzione dogmatica *Lumen gentium*), papa Paolo VI ribadiva che: «La Chiesa non mette sullo stesso piano, né in sede dottrinale né in sede canonica, il matrimonio contratto da un coniuge cattolico con persona non cattolica battezzata e il matrimonio nel quale un coniuge cattolico si è unito con persona non battezzata. Difatti [...] coloro che, anche se non cattolici, credono in Cristo ed hanno debitamente ricevuto il battesimo, sono costituiti in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica» (*Matrimonia mixta*, 31 marzo 1970).

La riforma del *Codex iuris canonici* del 1917, promossa nel gennaio del 1959 da Giovanni XXIII e ufficialmente conclusa da Giovanni Paolo II nel gennaio 1983 con la Costituzione apostolica *Sacrae disciplinae leges*, racchiude in un unico capitolo intitolato «Matrimoni Misti» (cann. 1124-1129), le unioni tra un battezzato e una parte «iscritta a una Chiesa o comunità ecclesiale non in

piena comunione con la Chiesa Cattolica» (can. 1124) e le unioni cui «si oppone l'impedimento di disparità di culto» (can. 1129). Si è dunque recentemente posta fine, sul piano esclusivamente canonico, alla distinzione tra impedimenti impedienti e dirimenti, permanendo, di fatto, solo questi ultimi («Gli impedimenti dirimenti in genere», cann. 1073-1082; «Gli impedimenti dirimenti in specie», cann. 1083-1094). Nulla peraltro è mutato, rispetto alle norme contenute nel *Codex* del 1917, circa le procedure relative all'ottenimento della dispensa vescovile – sempre obbligatoria – e alla sostanza delle *cautiones* che i nubendi devono garantire in caso di matrimoni con 'eretici' o 'infedeli'.

Sebbene ufficialmente concesse dal Sant'Uffizio, di fatto le dispense matrimoniali in caso di unioni 'miste' restano delegate ai singoli vescovi. Tale circostanza rende lo studio del fenomeno dei matrimoni 'misti' particolarmente disagiata, legandolo a ricerche locali, circoscritte a ogni singola diocesi. Alla concessione a livello diocesano delle dispense si unisce, per l'epoca otto-novecentesca, anche la difficoltà della compresenza di una legislazione matrimoniale civile. La possibilità di contrarre il solo matrimonio civile in caso di unioni 'miste' rende ulteriormente complesso seguire lo sviluppo del fenomeno, sebbene studi di tal genere si rivelerebbero assai preziosi, specie per seguire l'integrazione della minoranza ebraica europea nei decenni postemancipazione.

Un'ultima peculiarità riguarda la possibilità di scioglimento dei matrimoni 'misti'. La natura in qualche modo 'irregolare', secondo la Chiesa, di questi vincoli fa sì che, in virtù del cosiddetto privilegio paolino e petrino di cui il pontefice è investito, tali unioni possano essere sciolte direttamente dal vescovo di Roma. Come ribadito dal Sant'Uffizio (decreto dell'11 luglio 1886), l'annullamento in relazione all'esercizio del privilegio paolino riguarda il matrimonio tra due 'infedeli', nel caso in cui uno dei due sposi successivamente si converta e l'altro o rifiuti di battezzarsi o ostacoli l'educazione cattolica dei figli; lo scioglimento del vincolo matrimoniale in applicazione del privilegio petrino trova invece applicazione nelle unioni contratte tra una parte infedele ed una battezzata fuori della Chiesa cattolica (in caso di battesimo sia certo che dubbio), qualora uno dei due sposi si converta al cattolicesimo. Lo scioglimento in forza del privilegio petrino, già riconosciuto da varie costituzioni pontificie che consideravano la conversione e il battesimo come presupposti per la dissoluzione del vincolo matrimoniale contratto «nell'infedeltà» (*Altitudo*, 1 luglio 1537; *Romani pontifici*, 2 agosto 1571; *Populis* 25 gennaio 1585), fu ribadito anche nel corso del pontificato di Pio XII, con l'allocuzione papale del 3 ottobre 1941 (AAS, 1941, p. 421).

(I. PAVAN)

Vedi anche

Bigamia e poligamia, Italia; Concilio Vaticano II; Congregazione per la Dottrina della Fede; Pio XII, papa

Bibliografia

CARDOSI 1998, FOÀ 2001, JEMOLO 1993, QUAGLIONI-SEIDEL MENCHI 2001, QUAGLIONI-SEIDEL MENCHI 2007

Mazzolini, Silvestro (Prierias) - Silvestro Mazzolini da Prierio o Prieriate (Prierio, Mondovì, 1456-Roma, 1527) fu un frate domenicano della Congregazione osservante di Lombardia, affiliato al convento di Savona. Completò la formazione nello Studio generale di Bologna; fu a Vicenza, Mantova e Savona, quindi nel 1487 fu aggregato alla facoltà teologica bolognese come studente, segno di particolare apprezzamento delle sue qualità, e negli anni successivi conseguì il titolo di maestro, passando poi all'attività docente come lettore, baccelliere e reggente a Bologna e a Padova. Dal 1503 al 1516 fu priore di diverse comunità dell'Ordine nell'Italia settentrionale (Cremona, Genova) e svolse l'attività di inquisitore a Brescia e Crema (1508-1511) e a Milano, Piacenza

e Lodi (1511-1512). Nel 1515 fu nominato maestro del Sacro Palazzo e si trasferì a Roma, dove assolse alle funzioni proprie della carica, oltre a occupare la cattedra di Teologia della Sapienza fino alla morte.

S'impegnò tanto nella polemica antiluterana, cui è legata la sua fama, quanto nell'elaborazione di una riforma della Chiesa. Per quanto riguarda il primo punto, nell'ambito del procedimento aperto in Curia contro Lutero e affidato al vescovo di Ascoli, Girolamo Ghinucci, nel 1518 Mazzolini fu chiamato a formulare un parere teologico che redasse in soli tre giorni (*Dialogus in praesumptuosas Martini Lutheri conclusiones de potestate papae*, Roma 1518, in tutto 27 pagine). A Lutero contestò la mancata esplicitazione dei *fundamenta*, da cui aveva tratto quelle che aveva voluto considerare non tanto come materie da sottoporre alla discussione quanto come vere e proprie conclusioni, che pertanto Mazzolini reputò eretiche in almeno cinque punti, sicché l'agostiniano fu citato a comparire a Roma con l'accusa di eresia e spregio dell'autorità papale (giacché Mazzolini aveva ritenuto che questo, e non la questione delle indulgenze, fosse l'autentico obiettivo polemico delle tesi del riformatore tedesco). Lutero ribatté a Mazzolini con una *Responsio*, cui il domenicano fece seguire una *Replica* entro lo stesso 1518; lo scontro a distanza – non privo di risvolti di carattere personale, come l'accusa di Lutero a Mazzolini di agire per interesse – proseguì l'anno seguente con un'edizione della *Replica* commentata da Lutero, cui Mazzolini contrappose una *Epithoma responsionis* (Perugia 1519), di nuovo riedita glossata da Lutero, e infine il corposo *Errata et argumenta Martini Lutheris recitata, detecta, repulsa et copiosissime trita* (Roma 1520, ma completato nella seconda metà del 1519). La valutazione del contributo di Mazzolini alla polemica è stata perlopiù negativa, poiché ne è stata sottolineata la debolezza teologica (il domenicano sarebbe stato pedissequamente aderente a un tomismo radicale e a una concezione forte del primato papale di segno anticonciliarista) e la più generale incomprendenza di Lutero, sebbene non siano mancati autori che hanno valorizzato la sensibilità da lui dimostrata nel cogliere le implicazioni ecclesologiche del luteranesimo e gli effetti che la polemica avrebbe avuto sullo sviluppo e la chiarificazione del pensiero dello stesso Lutero. Per quanto riguarda il contributo dato alla riforma della Chiesa, a Mazzolini deve essere attribuita, con ogni probabilità, la redazione del *Consilium [...] super reformatione ecclesiae christianae*, presentato alla fine del 1522 a papa Adriano VI, in cui si auspicava la residenza dei vescovi, il ridimensionamento del numero dei cardinali e delle loro rendite, la formazione del clero e l'istituzione dei seminari, l'elezione del vescovo da parte del clero locale, la riforma degli Ordini religiosi.

Scrisse un *Conflatum ex S. Thoma* (Perugia 1519), silloge del pensiero tomista, il cui primo volume fu concluso nella prima metà del 1516 e pubblicato nel 1519 con una dedica a Leone X. Ma la sua fama è legata soprattutto alla *Summa* per confessori detta *Silvestrina* (1514, riedita più di venti volte solo nel XVI secolo e contenente una voce *Haeresis* dedicata anche al problema dei reati demoniaci) e ai *De strigimagarum demonum que mirandis libri tres* (Roma 1521), in cui attaccò il partito scettico verso i presunti poteri demoniaci e condizionò il dibattito sulle streghe (allora molto vivo tra i teologi e giudici della fede dell'Ordine domenicano). L'opera fu ripubblicata anche più tardi nel corso del Cinquecento; l'edizione del 1575 contiene anche una *Praxis* su come processare le streghe (*INQUISIZIONE E INDICE* 1998: 110). Come appendice ai tre libri è da considerarsi un *Aureus tractatus* sugli esorcismi, che fu ripubblicato dopo la morte dell'autore da Girolamo Menghi.

(S. FECI)

Vedi anche

Esorcismo; Luteranesimo, Italia; Maestro del Sacro Palazzo; Menghi, Girolamo; Stregoneria

Bibliografia

BIBLIOTHECA LAMIIARUM 1994, *INQUISIZIONE E INDICE* 1998, QUÉTIF-ÉCHARD, TAVUZZI 1997(a)

Medaglie - Il maestro del Sacro Palazzo esercitò almeno dall'inizio del Seicento un controllo censorio anche sulla produzione medagliistica romana: pontificia, devozionale, profana, celebrativa. A questo frate domenicano e ai suoi compagni spettava il compito di esaminare sia i modelli plastici e grafici, sia i coni e gli stampi approntati nelle singole botteghe cittadine, e di stilare elenchi di medaglie 'approvate' tanto nell'iconografia quanto nella legenda: prodotto seriale per eccellenza, le medaglie furono sottoposte così a Roma a un sistema di controllo non dissimile da quello allora applicato alla produzione libraria. Per quanto l'*imprimatur* non venisse generalmente espresso sull'oggetto finito (come invece nelle opere a stampa) e restasse confinato in bottega sui disegni preparatori perché il medaglista potesse esibirlo a richiesta, non rara fu l'adozione nelle medaglie devozionali, coniate e fuse nella città papale, di formule quali «ROMA» o di immagini come la lupa, per sottolinearne la provenienza e con un'evidente allusione all'approvazione ecclesiastica che solo nello Stato pontificio questi oggetti erano tenuti a conseguire.

Al controllo diffuso e sistematico esercitato a Roma dal maestro del Sacro Palazzo si affiancò più volte tra Seicento e Settecento l'azione sopranazionale dell'Inquisizione pontificia, che, con interventi mirati, affrontò problemi non solo specificatamente iconografici, ma anche di più ampia portata, ovvero legati alla funzione che le medaglie (specie se recanti immagini cristiane) avevano assunto in epoca postconciliare nella quotidiana pratica religiosa dei fedeli. Spesso indirettamente coinvolte in alcuni degli abusi perseguiti con più tenacia dall'Inquisizione, dopo il 1625 le medaglie finirono per esempio al centro di episodi sospettati di simulata santità, come nel 1644, quando alcuni cagliaritani scelsero di diffondere il culto di 'san' Lucifero (esplicitamente vietato da Urbano VIII), commissionando a un artigiano romano una medaglietta con l'effigie dell'arcivescovo sardo (ACDF, S. O., St. St., B 4-e, fasc. 17); o ancora nel 1691, quando i coronari di Loreto, approfittando del crescente fervore popolare intorno alla figura di Innocenzo XI da poco deceduto, decisero di dotare alcuni *numismata* papali, acquistati nella bottega romana degli Hamerani, di appiccagnolo (gancio), per venderli quali terminazioni di rosari e di corone: una trasformazione da oggetti di rappresentanza a strumenti di culto verso un papa morto in odore di santità (ma non ancora canonizzato), che insospettì l'inquisitore anconetano. Inutilmente gli artigiani della cittadina marchigiana si rivolsero al Sant'Uffizio per protestare contro l'intervento del giudice (*ibid.*, B 4-h, fasc. 9).

Accanto all'ordinaria attività di controllo condotta nelle sedi periferiche, dal XVII secolo si intensificarono gli appelli rivolti all'autorità romana perché decidesse su episodi occorsi anche in altre regioni della Penisola. Le richieste potevano provenire da inquisitori o autorità ecclesiastiche locali, così come da privati, tanto laici quanto religiosi, ed erano spesso accompagnate da esemplari metallici inviati per mostra, in alcuni casi oggi conservati all'ACDF, dove in parte si possono ancora rintracciare tra i documenti (nell'originaria collocazione archivistica) e in parte sono già stati estratti ed inseriti in un apposito nuovo fondo denominato *Numismatica*. Nel 1713 fu inviata a Roma dall'inquisitore di Parma una medaglia bronzea con caratteri ebraici, munita di appiccagnolo (ACDF, *Numismatica*, 1), che il Sant'Uffizio pretese di vedere dopo averne ricevuto un'accurata descrizione che la identificava con la cosiddetta medaglia di *Maghen, David et Abraham*, già sottoposta a condanna da circa un secolo (ACDF, S. O., St. St., CC 2-c). Di fronte ad oggetti di diffusa produzione, agile conservazione, basso costo, facile trasporto, fruizione personale e quindi di difficilissimo controllo, diversi interventi inquisitoriali finirono per essere intrapresi solo quando veniva superata la sfera 'privata' e l'abuso

assurgeva ad una pericolosa rilevanza 'pubblica' grazie, per esempio, a opere a stampa, come era avvenuto per questa medaglietta ebraica, difesa nella sua antica origine dal canonico lateranense Angelo Gabriello Anguissola in una dichiarazione del 1618 intitolata *Della hebraica medaglia della Maghen, David et Abraham*, edita a Milano presso Giacomo Lantoni. Le preoccupazioni espresse da diverse parti d'Italia (Firenze, Piacenza, Novara, Vercelli, Genova) nei confronti dell'ampia fortuna dell'oggetto, al quale venivano attribuite misteriose virtù curative, spinse la Congregazione nel 1620 a ordinare l'immediata raccolta e distruzione di tutte le medaglie che con queste caratteristiche fossero state rintracciate (ACDF, S. O., *Decreta*, 1619-1620, e 1620), e nel marzo del 1621 a mettere all'Indice la pubblicazione milanese. In questi casi, al maestro del Sacro Palazzo veniva richiesto di verificare che nelle botteghe romane non fossero conservati esemplari incriminati e di vietarne la nuova produzione.

Rispetto a questioni di medagliistica la centralità dell'Inquisizione romana tra Sei e Settecento trova piena giustificazione anche alla luce della peculiare valenza che questi oggetti (così come corone, rosari, croci e crocifissi metallici di piccole dimensioni) avevano assunto dalla metà del Cinquecento nella vita religiosa di ampie folle di fedeli, quali veicoli per ottenere indulgenze. Disposta inizialmente in modo episodico, la benedizione pontificia con indulgenza (riservata a pochi, specifici manufatti) venne normalizzata da un decreto di Clemente VIII nel 1597 e godette di vivace fortuna nel XVII secolo, in particolar modo grazie agli interventi di Gregorio XV, Urbano VIII e Innocenzo XI. Prerogativa del papa, che solo di rado ne accordava il privilegio ad altri (Ordini, confraternite, ecc.), la concessione di indulgenze a medaglie, corone, rosari e croci destò la più viva attenzione del Sant'Uffizio che, indagando sul comportamento dei fedeli, guidò l'attività legislativa della Sede Apostolica in materia. Nell'autunno del 1656 i padri teatini di Firenze denunciavano la vicina chiesa dei Santi Apostoli, dove veniva fatta passare tra i fedeli, dopo la comunione generale, una medaglietta raffigurante san Carlo Borromeo e i cinque santi canonizzati nel 1622, pretendendo che questo 'prestito temporaneo' (e non il personale possesso) fosse sufficiente a conseguire l'indulgenza. Ad un'indagine più ampia emerse non solo che questo abuso era abitualmente perpetrato dai missionari gesuiti, ma anche che in diverse chiese italiane era prassi legare singole medaglie benedette agli altari per offrirle a vantaggio di tutti i devoti. Questi episodi furono discussi e condannati nella congregazione del 6 dicembre 1656, e due mesi dopo Alessandro VII, con un decreto del 6 febbraio 1657, ribadì che le indulgenze concesse agli oggetti benedetti non potevano passare ad altre persone oltre quella che per prima ne era entrata in possesso. Il decreto venne inviato a nunzi, vescovi e inquisitori italiani, incaricati di farlo ristampare e applicare (ACDF, S. O., St. St., H 3-p, fasc. 8 e 9).

La risoluzione di papa Chigi non volle semplicemente porre un freno a facili passamani di oggetti 'santi', quanto piuttosto scongiurare che si sviluppasse culti popolari nei confronti di oggetti 'determinati'. In linea con una formula di concessione pontificia di indulgenza che, tranne la materia durevole e l'iconografia appropriata, non imponeva specifiche caratteristiche ai manufatti destinatari di indulgenze, tra Sei e Settecento l'Inquisizione mise al bando sistematicamente tipologie determinate di croci (di Caravaca, di san Turibio, di Gerusalemme) e corone (come la cosiddetta 'corona degli angeli', a nove imposte, che nel tardo Seicento si riteneva san Michele avesse rivelato alla beata Antonia di Astonaco: una 'nobile' genesi inventata echeggiando la leggenda cinquecentesca sulle origini del 'camaldolese' o corona del Signore, il cui impiego era invece consentito dalla Chiesa), oltre che di medaglie, alle quali credenze popolari o predicatori troppo zelanti avevano attribuito particolari virtù e indulgenze apocriefe (ACDF, S. O., St. St., H 3-p, fasc. 4 e 7; H 3-e, fasc. 21): oggetti di per sé non sacrileghi né empi, ma nell'uso dei quali l'accento era ormai stato irrimediabilmente spostato sulle qualità formali e sull'icono-

grafia del manufatto (piuttosto che sulla benedizione pontificia e sulle preghiere richieste ai fedeli), rendendo così labilissimo il confine tra devozione consentita e pratica magica, tra fede e superstizione. Diffusa intorno alla metà del Seicento in Germania, dove una serie di opuscoli a stampa ne aveva esaltato gli «effectus et virtutes», la medaglia di san Benedetto, recante l'immagine del santo su un lato e una serie di lettere puntate di difficile scioglimento, disposte a croce, sull'altro (ACDF, *Numismatica*, 2), fu condannata una prima volta il 23 novembre 1667, e la condanna fu ribadita nel 1759 (*ibid.*, S. O., St. St., H 3-p, fasc. 6; M 7-n, fasc. 4). Nell'arco di un secolo e mezzo la linea di intervento che la Congregazione aveva mantenuto su tali materie non subì cambiamenti, scadendo infine in uno stanco automatismo: la sentenza del 1759 fu proclamata senza che i consultori interpellati si accorgessero che, con un breve del 12 marzo 1742, Benedetto XIV non solo aveva già riabilitato la medaglietta, ma l'aveva anche privilegiata di numerose indulgenze.

(L. SIMONATO)

Vedi anche

Arti figurative: il controllo; Benedetto XIV, papa; Canonizzazione dei santi; Finzione di santità; *Imprimatur*; Indulgenze; Maestro del Sacro Palazzo; Urbano VIII, papa

Bibliografia

BERINGER 1887, GALLAMINI 1989-1991, KÜRZEDER 2005, PROSPERI 1996, SIMONATO 2008

Medicina - Funzione prima delle divinità è quella di guarire. Non sorprende così che il cristianesimo sia sempre stato una religione con finalità terapeutiche per la stretta affinità che corre tra la salvezza del corpo e quella dell'anima. Nell'Antico Testamento la sofferenza e le menomazioni erano viste come opera di Satana. In ultima analisi una malattia proveniva dal Dio offeso per i peccati commessi. In ogni tempo le persone che soffrono hanno cercato di vincere il dolore e la paura della morte ricorrendo all'uso del potere di ciò che è 'sacro' e ogni gerarchia ecclesiastica si è sempre opposta a un suo uso strumentale.

In età moderna, i rapporti che la Chiesa cattolica instaurò con la professione medica, strutturatasi con la nascita delle università, mancano di una ricostruzione complessiva, almeno per l'Italia. Dopo il 1564 la corporazione dei medici prestò giuramento solenne alla *professio fidei* imposta dal Concilio di Trento. L'esercizio della professione era attentamente sorvegliato e le sue finalità morali (la salvezza dell'anima) prima che pratiche (la salvezza del corpo) erano state autorevolmente definite. Come è stato scritto, all'inquisitore Michele Ghisleri (poi Pio V) «va riconosciuta una testarda perseveranza [sull'obbligo della confessione periodica]. Valendosi di norme che risalivano a Innocenzo III (e richiamate nelle discussioni tridentine) fu proprio Pio V a imporre ai medici, con un *motu proprio* del 1566, il giuramento di negare la cura ai malati che non si fossero preliminarmente confessati» (PROSPERI 1996: 469). A Siena, nel 1575, il visitatore apostolico Francesco Bossi avvertiva che la cura dell'anima del malato deve precedere le terapie del medico: «Medici ad aegros decumbentes accersiti, antequam illos curandos suscipiunt eos plane moneant ut medico spirituali, hoc est sacerdoti, animi morbos ac peccata in confessione appareant, quod si id non praestiterint tertio die ulterius eos non visitent. At si medici hanc salutem et Innocentii tertii et Pii V constitutionem neglexerint, poenas se daturos intelligant quae sunt ab eodem Pio Quinto in constitutione praepositae» («I medici che si accingano a curare malati in pericolo di morte, prima di iniziare la terapia li ammoniscano in modo chiaro a prepararsi a rivelare le malattie dell'anima, cioè i loro peccati, al medico spirituale, cioè il sacerdote; e se non dovessero fare ciò entro il terzo giorno, smettano di visitarli. E se i medici trascuras-

sero la salutare costituzione di Innocenzo III e di Pio V, sappiano che saranno puniti secondo le pene stabilite dallo stesso Pio V nel provvedimento» – Archivio Arcivescovile di Siena, *Sante visite*, 21, cc. 404v-405r). Il medico imolese Giovan Battista Codronchi, autore di un trattato di deontologia medica cattolica che fece scuola in tutta Europa, delineò chiaramente e sintetizzò la dottrina e le convenzioni accettate: «Medicum teneri ante curationem in prima visitatione, et omnibus morbis sub peccati mortalis, ac periculis poena hortari infirmum ad confessionem per se, et non per alios, et nolentem confiteri post triduum deserere» (CODRONCHI 1591: 48).

Ma i medici si attenero all'ordine? È impossibile stabilirlo, anche se già agli inizi del XVII secolo siamo indotti a dubitarne dalle riflessioni del gesuita Tomás Sánchez: «[videmus] illum minime usu receptum esse, idque videntibus et dissimulantibus praelatis, iuramentum id non obligat» (cit. in PRODI 1992: 422). Nondimeno va ritenuto probabile che un luogo dove l'obbligo fu osservato erano gli ospedali per la presenza costante di religiosi deputati all'amministrazione della fede. Ma a preoccuparsi della salute della gente non fu soltanto la corporazione dei medici. Non ne sarebbe bastato il numero. Le cose andavano in maniera molto diversa, soprattutto negli enormi spazi rurali dell'Italia e dell'Europa del tempo, caratterizzati da un'ampia e variegata offerta di cure. In generale potremmo cominciare citando come epigrafe del sistema sanitario del tempo l'affermazione di un cancelliere della facoltà di Medicina di Montpellier, nel 1578: «Tutti facevano affari con la medicina [e si] ritagli[vano] una fetta della professione» (cit. in EAMON 1994). Parallelo alla rete del personale medico legalmente riconosciuto era operativo un sistema di curatori illegale: specialisti capaci di identificare le malattie più diffuse e in grado di prescrivere qualche rimedio basato su di una farmacopea comune a entrambi i sistemi e fatta di medicine tratte da erbe o minerali, sempre aiutate da specifiche preghiere. Tra i due sistemi la vera differenza era quella relativa al genere dei praticanti: mentre nella medicina legalmente riconosciuta gli esperti erano soltanto uomini, tra i curatori illegali prevalevano le donne. Contro ogni tipo di attività medica non certificata dalle università la gerarchia ecclesiastica condusse un'ostinata battaglia. Il ruolo di curatori svolto dallo stesso clero fu nel corso del Cinquecento sconfessato, anche se nei paesi cattolici una certa ambiguità persistette circa l'operato degli esorcisti.

La ragione dell'opposizione della Chiesa trova giustificazione nella complessa idea che ci si faceva della malattia. Quando, ad esempio, pazienti e curatori incappavano nelle maglie del controllo inquisitoriale, dai racconti di questi protagonisti dei processi per magia terapeutica o per maleficio risulta chiaro che in generale non pensavano che ogni male fosse insorto in conseguenza di un'azione stregonesca. Ma se i segni della malattia apparivano strani, sospetti, non ascrivibili a sindromi già sperimentate, le conoscenze del tempo confortate dalle Scritture autorizzavano ceti istruiti ed analfabeti, chierici e laici, a ricercarne le cause nell'operato di persone malevole (secondo alcuni aiutate dal demonio). I rimedi contro il male in ogni caso non potevano essere di carattere magico e il potere curativo di qualche 'medicina' doveva/poteva essere attuato attraverso opportune preghiere di cui solo la gerarchia ecclesiastica aveva il potere di stabilire l'ortodossia. Senza dubbio, di fronte al quesito se un cristiano può ricorrere a rimedi magici per recuperare la salute, giungeva una risposta ufficiale negativa: era preferibile la morte («Utrum liceat ad sortilegos vel maleficos pro sanitate recipienda, et eorum remedium uti[.] nulla ratione [potest] implorare auxilium veneficorum pro sanitate adipiscenda, immo debere potius omnia mala, et mortem ipsam subire, quam uti eorum suffragio, quia dicitur non esse facienda mala, idest peccata, ut eveniant bona» [«Se sia lecito fare ricorso a praticanti e malefici e ai loro rimedi per recuperare la salute: per nessuna ragione si può implorare l'aiuto degli stregoni per ottenere la salute, anzi si deve piuttosto patire ogni male,

persino la morte, anziché fare ricorso al loro ausilio, poiché si dice che si deve fare un male, cioè un peccato, per ottenere un bene», CODRONCHI 1591: 146]). I reati di magia terapeutica vanno pertanto inquadrati nel contesto dell'offerta terapeutica del tempo, e in una tale luce l'attenzione alla quantità del personale sanitario giunge più importante della qualità della sua formazione medica. Le ricerche disponibili non consentono di formulare statistiche sul numero di operatori sanitari ufficialmente riconosciuti: medici con formazione universitaria, cerusici, ciarlatani. In Toscana, per esempio, le suppliche rivolte dalle comunità rurali ai granduchi per ottenere l'autorizzazione ad assumere stabilmente un cerusico indicano che nel corso del XVII secolo il problema era acuto. Senza dubbio una ragione valida per cui le popolazioni cercavano rimedio ai problemi di salute rivolgendosi a un servizio sanitario illegale dipese proprio dalla scarsità di operatori sanitari ufficiali, i cui salari erano forse anche più alti.

Con l'adesione di Codronchi alle direttive della gerarchia ecclesiastica, che emblemizza lo schieramento di un (intero?) ceto intellettuale, cronologicamente ci collochiamo nel pieno di una massiccia offensiva antimagica della Chiesa cattolica. Una strategia di politica della salute tesa ad allontanare i fedeli dalle tecniche curative degli indovini, che per eliminare le fatture, mischiando empirismo e cose sacre, si sospettava che entrassero in probabile rapporto con il demonio. Un vasto disegno di disciplinamento religioso tenacemente perseguito ma che non risultò vincente né nel breve né nel lungo periodo. Di fronte all'impotenza della medicina di antico regime appare del tutto ovvio che persone di ogni estrazione sociale cercassero di sfruttare tutte le possibilità del pluralismo terapeutico, di cui i curatori rappresentavano una parte cospicua sebbene statisticamente imprecisabile. Il punto rimane in ogni caso una delle maggiori lacune della ricerca storica: gli studiosi ancora non riescono a pronunciarsi con attendibilità sull'efficienza del controllo esercitato dalle Inquisizioni mediterranee nei riguardi di indovini, *curanderos* spagnoli e *saludadores* portoghesi. Tutto ciò senza trascurare l'invocazione dell'aiuto dei santi defunti e di santi e 'sante vive'. L'esistenza stessa di processi inquisitoriali testimonia di quale potente forma di sollievo supplementare il *sacro* fosse capace. Non avremmo documenti su cui studiare se la Chiesa non avesse attaccato frontalmente l'uso strumentale che, direttamente o con la mediazione delle streghe-curatrici, i pazienti facevano di olio santo, ostie, candele e acqua benedette, reliquie, polizini con orazioni, ecc.

Se si guarda poi alle procedure dei tribunali inquisitoriali, si dovrà tenere conto del fatto che i medici intervenivano a fianco dei giudici della fede nel regolare a chi e quando si potesse applicare la tortura e nell'accertamento del *corpus delicti*: una malattia era di origine diabolica, era naturale, era frutto di un'illusione, era finta, o si trattava davvero di un maleficio demoniaco, di una reale possessione diabolica? E nei casi di presunta santità, estasi, visioni e stimmate erano vere o false? L'accertamento del *corpus delicti* con l'aiuto dei medici e dei chirurghi fu prescritto dall'Inquisizione romana con l'emanazione dell'*Instructio pro formandi processibus in causis strigum*. Ma occorre ricordare che medici come Codronchi condividevano la stessa cultura dei demonologi e furono portati ad attribuire il fallimento delle loro cure a cause demoniache, talvolta in accordo con gli esorcisti che la stessa *Instructio* accusava di montare false accuse. In ogni caso la spinta ad accertare il *corpus delicti* contribuì alla nascita della medicina legale, che in Italia ebbe il suo più illustre esponente nell'archiatra pontificio Paolo Zacchia, che lavorò a lungo a contatto con le Congregazioni romane del Sant'Uffizio e dei Riti.

(O. DI SIMPLICIO)

Vedi anche

Concilio di Trento; Esorcismo; *Instructio pro formandis processibus* [...]; Maleficio; Orazione; Pio V, papa; Possessione demoniaca; Tortura; Zacchia, Paolo

Bibliografia

CLARK KEE 1986, CODRONCHI 1591, EAMON 1994, GENTILCORE 1998, PASTORE 2006, PRODI 1992, PROSPERI 1996

Medrano, Antonio de - Quando il 23 marzo del 1530 gli inquisitori di Toledo Alonso Mexía e Pedro Vaguer lo interrogarono Antonio de Medrano confessò di avere quarantaquattro anni. Era nato a Navarrete (oggi La Rioja) nel 1486, in una famiglia formata dal *bachiller* Pedro Díez, *converso* che aveva comprato il suo titolo nobiliare, e Toda Hurtado de Medrano, *cristiana vieja* che apparteneva alla piccola nobiltà locale – suo fratello Hernando de Medrano era presidente di Fuenmayor e signore di Almarza; la famiglia aveva rapporti (conflittuali) con la casata dei Manrique, duchi di Nájera, i quali avevano imposto nel 1490 Andrés de Cabredo come ufficiale signorile permanente nella località di Navarrete.

A Salamanca studiò Diritto canonico e, successivamente, Patristica, studio che abbandonò nel momento in cui conobbe Francisca Hernández, *beata* di Salamanca che le era stata presentata intorno al 1517 dal francescano Juan Hurtado, suo compagno di università. Il *provisor* Cristóbal Alba iniziò in quel momento un processo per studiare le attività di Francisca Hernández; quest'ultima infatti aveva organizzato una conventicola di sacerdoti e secolari che la ammiravano al limite dell'adorazione, seguivano i suoi consigli, davano credito al suo spirito profetico e per i quali la donna interpretava persino la Bibbia nonostante fosse analfabeta. Il gruppo di Francisca Hernández si iscrive all'interno del fenomeno di cui furono protagoniste alcune donne (la Madre Marta, suor Maria de Toledo, la *beata* del Barco di Ávila, la *beata* di Piedrahita, Isabel de la Cruz, María de Cazalla), indubbiamente stimolate dalle opere che il cardinale Francisco Jiménez de Cisneros cominciò a 'seminare' e che favorivano una spiritualità e una mistica i cui modelli erano, tra gli altri, Angela da Foligno e Caterina da Siena. Per evitare lo scandalo Francisca Hernández fu espulsa da Salamanca nel 1519 e accolta a Valladolid dalla coppia Tejada; tra il 1520 e il 1527 si trasferì a casa della coppia formata da Pedro Cazalla e Leonor de Vivero e, a partire dal 1527, risiedette a Castil Tigririego (Castrillo de Tejeriego) con il *licenciado* Bernardino Velasco, e qui fu catturata il 31 marzo 1529 per essere trasferita nelle carceri dell'Inquisizione di Toledo nella notte di Pasqua. A Medrano, in questo stesso processo del 1519, venne proibito di comunicare con Francisca Hernández; tuttavia, in compagnia di Bernardino de Tovar – fratellastro dell'umanista Juan de Vergara – e Diego de Villareal, si trasferì a Valladolid per stare vicino a lei.

Gli studi di Marcel Bataillon hanno evidenziato come nella prima metà del XVI secolo il movimento dominante dal punto di vista culturale fosse l'erasmismo; accanto però convivevano fenomeni di rinnovamento religioso che affondavano radici nella spiritualità medievale (Ramon Llull, Ramon Sibiuda con la sua *Teologia natural*, il *Comtemptus mundi*) e in dottrine dichiarate eretiche come quelle di Margherite Porète e del suo *Espejo de almas sencillas* o quelle degli eretici di Durango, dei valdesi, dei catari, dei begardi e dei Fratelli del Libero Spirito, nonché in ramificazioni 'affini' e 'periferiche' da Ricardo García Cárcel identificate sotto varie etichette: riformismo cisneriano, scetticismo *converso*, *recogimiento* francescano, *dejamiento* (abbandono), *iluminismo*, *alumbradismo* (*alumbrados* e *dexados* o 'perfetti'), nicodemismo e luteranesimo. L'inquisitore generale Alonso Manrique, preoccupato dalla diffusione di questo fenomeno, pubblicò nel 1525 un *Edicto contra los alumbrados e dexados o perfectos del Reino de Toledo*, che divenne il 'codice' inquisitoriale attraverso il quale perseguire tutti coloro che mostrassero qualche affinità con quel repertorio legale di 48 proposizioni. Esso venne elaborandosi a partire dal 1519 sulla base di diverse indagini condotte a Pastrana e ad Escalona dal vescovo Pedro del Campo e dal *licenciado* Alonso Mexía in ottemperanza a quanto ordinato dal *cabildo* di Toledo e, successivamente, da Ga-

spar de Avalos e Alonso de Mariana, per eseguire il mandato dello stesso inquisitore generale Alonso Manrique.

Medrano, un sacerdote, e María de Cazalla, sposata con Lope de Rueda, sono due personaggi che riuniscono in loro buona parte delle correnti eterodosse esistenti in quel momento. Entrambi discendevano da *conversos*, conoscevano la Bibbia, avevano letto e citavano in loro difesa Erasmo, avevano rapporti dottrinali con la spiritualità medievale di Sibiuda attraverso la predicazione e l'opera *Lumbre del alma* (1528) del vescovo Juan de Cazalla – ausiliare di Cisneros e fratello di Maria –, difendevano un erotismo più libero basato sull'amore di Dio (almeno Medrano), rifiutavano certe cerimonie e sacramenti, criticavano i digiuni e le astinenze. María aveva letto persino il *Diálogo de la doctrina cristiana* di Juan de Valdés (1529). Il processo che l'Inquisizione di Toledo aprì nei confronti di Medrano nel 1530 accumulò, nella sua fase informativa e come strumento di prova, altri processi precedenti, tanto della giurisdizione episcopale (Salamanca, 1524) quanto di quella inquisitoriale (Calahorra, 1526), e aggiunse deposizioni provenienti da altri processi nelle quali appariva implicato direttamente o indirettamente. Il manoscritto che li riunisce tutti non è ordinato cronologicamente ma permette una ricostruzione abbastanza precisa del percorso personale e dottrinale di Medrano.

Nel dicembre del 1519 l'inquisitore Albarado, già a Valladolid, lo aveva interrogato sulla sua opinione nei confronti di Francisca Hernández e dei rapporti da lui intrattenuti con quest'ultima, proibendogli di mettersi in contatto con lei. Medrano non aveva obbedito e nel 1523 gli era stato imposto – sotto pena di scomunica o di carcere perpetuo – di recarsi a non meno di cinque leghe di distanza dalla città di Valladolid, dove risiedeva Francisca Hernández, e di allontanarsi da lei. Ma i veri problemi arrivarono quando, nel 1524, il *provisor* Juan Bernal Díaz de Luco, futuro vescovo di Calahorra, lo fece incarcerare aprendo un processo a suo carico a Salamanca, dove Medrano risiedeva a seguito dell'ordine di Albarado; la sentenza lo espulse dalla diocesi, e vista la presenza di alcune proposizioni «malsonanti ed erronee», le rimise al tribunale dell'Inquisizione di Valladolid. Sebbene Medrano si appellasse al fatto che Juan Bernal non era il suo giudice legittimo, desistette immediatamente e, una volta in libertà, fece ritorno a Navarrete. Qui riprese la sua attività di beneficiario della chiesa locale, ma restò accompagnato dalla fama di essere uno degli *alumbrados*, di avere rapporti di amicizia con i Cazalla, soprattutto con alcuni nipoti del vescovo Juan de Cazalla, che predicò nella chiesa di Navarrete. Nel 1526 il clan dei Cabredo denunciò i rapporti licenziosi di Medrano con le sorelle Juana e Isabel López, accusandolo inoltre di essere scomunicato, visto che non aveva obbedito agli ordini di non mettersi in contatto con Francisca Hernández. Con la segreta intenzione di toglierli il titolo di beneficiario, i Cabredo, attraverso Juan de la Torre, 'familiare' e commissario inquisitoriale, fecero spostare il processo all'Inquisizione di Navarra, all'epoca con sede a Calahorra. Nel giugno del 1527 Medrano fu condannato ad un'abiura *de levi*, gli venne proibito in perpetuo di predicare e gli vennero imposte altre pene complementari.

Nel marzo del 1530 Medrano fu protagonista di un nuovo processo a Toledo. Il *fiscal* Diego Ortiz de Angulo organizzò l'accusa sulla base del materiale accumulato nei processi precedenti. Medrano seguì la strategia di accettare determinate accuse minori e di negare le più gravi, che si riferivano all'impeccabilità o al superamento della sessualità, all'epicureismo, alla negazione o svalutazione dei sacramenti (confessione, eucarestia, sacerdozio e monacato), al disprezzo dei digiuni, delle astinenze e di altri precetti. Medrano fu inoltre accusato di costituire un ostacolo all'attività del Sant'Uffizio e di non collaborare con esso, di avere rivelazioni e di conoscere l'interiorità delle persone, e di avere profuso lodi esagerate nei confronti di Francisca Hernández, tutti elementi che si collocavano all'interno della tradizione retorica del 'superamento' e dell'«iperbole sacra». Medrano cercò in tutti i

modi di prendere le distanze dalle proposizioni che lo mettevano in relazione con gli *alumbrados*, ma il *fiscal* accostò sistematicamente dal punto di vista testuale tutte le prove e dichiarazioni ad alcune delle 48 proposizioni dell'*Edicto* del 1525 mediante alcuni meccanismi retorici (generalizzazione, amplificazione, manipolazione). L'accusa di essere «eretico epicureo» è, ad esempio, una chiara manipolazione del *fiscal* di un insieme di 'foglietti gastronomici' nei quali Medrano chiedeva al fratello Bernardino rimedi per alleviare il suo *tremor cordis*, malattia diagnosticata dal medico dell'Inquisizione; nell'insieme, tuttavia, tutte le altre accuse possono essere messe in relazione dal punto di vista dottrinale con il riformismo cisneriano, l'erasmismo, l'*alumbradismo* e persino con le dottrine dei primi luterani. Medrano fu condannato con una sentenza del 1532 a un'abiura *de vehementi* in un autodafé, alla sospensione della sua condizione di sacerdote per due anni, al carcere perpetuo e ad altre penitenze spirituali e pecuniarie. Fu confinato nel monastero di El Carmen, a Toledo, ma la sua condotta scandalosa fece in modo che il priore chiedesse agli inquisitori che fosse trasferito in un altro luogo. Medrano iniziò così una peregrinazione a Toledo per trovare un nuovo monastero, ma nessuno fu disposto ad accoglierlo. Grazie all'intercessione dei duchi di Nájera gli inquisitori infine gli assegnarono come carcere il convento di Santa María de Jesús, a Navarrete, il suo paese natale. Nel marzo del 1537 gli si concesse di poter uscire dal convento con obbligo di dimora notturna e, nel febbraio 1539, gli inquisitori di Toledo, considerando la sua buona condotta, gli permisero di assentarsi dal lunedì al venerdì con l'obbligo di trascorrere nel monastero i fine settimana. Le tracce di Medrano si perdono allora tra le strade di Navarrete, anche se ancora nel giugno 1544 il suo nome si ritrova in un atto che sancisce uno scambio di terre nel quale, con tratto deciso, firma tra altri sedici capitolari della chiesa di Navarrete.

(J. PÉREZ ESCOHOTADO)

Vedi anche

Alumbradismo; *Beatas*, Spagna; Beghine e begardi; Catari; Cazalla, María de; Cisneros, Francisco Jiménez de; Durango, eretici di; Erasmismo, Spagna; Llull, Ramon; Manrique de Lara, Alonso; Marguerite Porète; Ortiz, Francisco; Sibiuda, Ramon

Fonti

AHN, *Inq*, leg. 104, 3

Bibliografia

ANDRÉS MARTIN 1973(a), ANDRÉS MARTIN 1976, ASENSIO 1952, BATAILLON 1996, GARCÍA CÁRCCEL 1998, HUERGA 1978-1994, MÁRQUEZ 1980, ORTEGA COSTA 1977, PÉREZ ESCOHOTADO 1988, PÉREZ ESCOHOTADO 2003, SÁINZ RODRÍGUEZ 1979, SELKE 1956

Megalio, Marcello - Teologo teatino e dottore in *utroque Iure*, nativo di Squillace (Calabria), per quattordici anni fu consultore dell'Inquisizione modenese e celebre predicatore nella cattedrale cittadina, facendo anche da confessore a Isabella di Savoia, moglie del duca Alfonso d'Este (della quale scrisse una *Vita* rimasta manoscritta). Megalio fu autore di varie opere di teologia morale, tra le quali le *Institutiones peregrinorum* (1615, sgg.), le *Considerationi sopra gli evangelii* (1625), un *Promptuarium Theologicum Morale* (1633), ma anche di una *Praxis criminalis canonica pro foro ecclesiastico regularis ac seculari* (Neapoli, typis Iacobi Gaffari, 1638; copia alla Newberry Library di Chicago). Il lavoro riporta una dedica stilata dalla chiesa dei SS. Apostoli («Neapoli ex domo nostra Sanctorum Apostolorum Kal. Augusti MDCXXXVIII»), al cardinale Guido Bentivoglio (m. 1644), abile diplomatico al servizio della Curia romana e membro eminente della Congregazione cardinalizia dell'Inquisizione. Fu ai SS. Apostoli che da

giovane Megalio aveva vestito l'abito teatino, il 6 gennaio 1592. La *Praxis*, divisa in 21 capitoli, descrive le procedure da seguire e le pene da imporre agli ecclesiastici, sia secolari che regolari, nei processi criminali, ma dove non si trattava di sospetto di eresia. A differenza che nella procedura seguita dall'Inquisizione romana, l'accusato poteva confrontarsi direttamente con i testimoni che deponevano contro di lui (cap. 14: «De reo constituendo, seu examinando, ac de eius tortura, & confrontatione ipsius cum testibus»).

(J. TEDESCHI)

Vedi anche
Processo

Bibliografia

GIUSTINIANI 1787-1788, HALICZER-TEDESCHI 1985, RICCIO 1844, VEZZOSI 1780, ZAVARRONI 1753
(l'autore ringrazia vivamente P. Scaramella per il prezioso aiuto)

Melantone, Filippo (Philipp Schwarzerdt) - Nacque il 16 febbraio 1497 a Bretten, figlio di Georg Schwarzerdt, un addetto agli armamenti del principe Filippo l'Onesto del Palatinato. Ebbe una severa educazione umanistica e fu allievo del grande ebraista e greco Johannes Reuchlin, che tradusse per la prima volta il suo cognome alla maniera umanistica nel greco «Melanchton» (seguendo l'etimologia *schwarz*=nero, *Erde*=terra). Frequentò le Università di Heidelberg e di Tübingen, dove approfondì l'interesse per i classici latini e greci e soprattutto per la storia, ricevendo nel 1516, non ancora ventenne, le congratulazioni di Erasmo che ne riconobbe il «talento veramente regale». Nel 1518 divenne docente di Greco a Wittenberg e il più stretto collaboratore di Lutero, che ne stimò «le doti sovrumane» e la vivida intelligenza. A Wittenberg riformò la scuola primaria e l'Università, secondo il metodo d'insegnamento umanistico soprattutto per l'ambito delle discipline linguistiche, «irrinunciabili» per una riforma religiosa. Fu contrario a qualsiasi radicalismo che suscitasse scandali: i mutamenti dell'ordine religioso dovevano essere preparati gradualmente con la predicazione. Nella Guerra dei contadini del 1525 vide l'opera di Satana, che voleva distruggere la religione e l'ordine pubblico e, associando l'anabattismo alla violenza, considerò giuste le condanne a morte che colpirono in quegli anni le frange radicali della Riforma.

Fu scrittore prolifico, letterato elegante e filologo di estrema competenza linguistica, molto influenzato dall'umanesimo italiano. Nel 1547, della sua opera di dialettica, *Erotemata Dialectices*, furono vendute tremila copie. Fu sottile teologo con propensioni per l'etica e, nonostante le polemiche antiaristoteliche della Riforma, un «aristotelico che ama il giusto mezzo», come egli stesso si definì. La sua opera più importante sono i *Loci communes* (1521), un manuale di teologia riformata, raccolta di «luoghi» tratti dalla letteratura biblica e patristica e commentati, secondo le indicazioni di Erasmo. La sua più grande passione, tuttavia, fu la storia, *magistra vitae*, che lo portò alla stesura del *Chronicon Carionis*, una vera e propria storia universale pubblicata nel 1555. Nonostante i problemi di salute, viaggiò instancabilmente per partecipare ai numerosissimi incontri e colloqui di religione di quegli anni, come teologo evangelico moderato e mediatore. La *Confessione di fede*, sottoscritta dai principi filoluterani nel 1530 alla dieta di Augusta, da lui redatta, fu criticata e considerata troppo mite dallo stesso Lutero. I colloqui tra cattolici e protestanti, per evitare un conflitto armato, ebbero esito negativo. Si costituì la Lega di Smalcalda contro l'imperatore e lo scontro armato, tanto temuto da Melantone, fu inevitabile. Dopo la morte di Lutero e la sconfitta della Lega di Smalcalda, perseguì sempre posizioni di mediazione che lo poseero negli ultimi anni in forte conflitto con luterani ortodossi come Matthias Vlacich (Flacius Illiricus). Le polemiche dottrinali tra i teologi evangelici lo occuparono, d'altra parte, e lo amareggiarono

negli ultimi dodici anni della sua vita. Morì il 16 aprile 1560. Nel definire le differenze tra sé e il suo più stretto collaboratore, Lutero ricordò di essere nato per fare guerra a bande di furfanti e diavoli, per rimuovere «sassi e ceppi». Ma Filippo – aggiungeva – era al suo fianco per seminare la buona semente e riversare sul popolo cristiano i doni che Dio gli aveva dato. Le Inquisizioni moderne, che individuarono in Melantone uno dei capi della Riforma, posero tutti i suoi libri (alcuni dei quali furono tradotti da esponenti di spicco della Riforma in Italia come Ludovico Castelvetro) all'indice nella classe dei testi più pericolosi.

(S. PEYRONEL RAMBALDI)

Vedi anche
Anabattismo; Castelvetro, Ludovico; Erasmo da Rotterdam; Luteranesimo

Bibliografia

AGNOLETTI 1981, CAPONETTO 1986, CAPONETTO 2000, ILI, MAURER 1997, SCHEIBLE 1997, TEDESCHI 2000

Mellini, Angela - Orsolina accusata e processata per affettata santità nel 1698. Nacque a Bologna nel 1664 da Francesca Elmi e Giacomo, «venditore di acquavite, frutta e brasadelle» (CIAMMITTI 1979: 625). Dopo la malattia del padre era la sola in casa a lavorare: cuciva e faceva calzettoni anche se spesso fu costretta a chiedere elemosine per sopprimere alle necessità della famiglia. Angela sapeva leggere ma non scrivere; le insegnò a farlo uno dei suoi padri spirituali, Evangelista Biffi, dell'Ordine di San Gerolamo, quando, dovendosi trasferire in un'altra città e volendo rimanere in contatto con la sua penitente, reputò opportuno avviarla a questa pratica. Fu autrice di un diario, un «quinternetto di ventiquattro carte» che redasse, come disse, con «molti difetti e gofagene» (CIAMMITTI 1979: 604, 606), sequestrato insieme ad alcune lettere, un libretto e alcuni appunti, al momento del processo. La sua inclinazione per la vita religiosa aveva cominciato a manifestarsi precocemente; sin dalla giovinezza frequentava assiduamente i sacramenti, praticava l'orazione mentale e si dedicava alla lettura di testi devoti, sulla base dei quali modellò la propria esperienza religiosa. Sappiamo che al momento dell'arresto fu trovata in possesso di un ristretto della vita di Cecilia Nobili, *conversa* nel monastero di San Giovanni di Nocera Umbra e di un libro di «orationi jaculatorie sopra la passione di Cristo» (CIAMMITTI 1979: 609), probabilmente l'opera di Francesco di Sales tradotta con il titolo *Maniera divota di celebrare con frutto il SS. Sacrificio della messa* (1663). maturò la decisione di farsi orsolina quasi certamente in quanto la dote richiesta per entrare nella Compagnia di Sant'Orsola era nettamente inferiore a quella necessaria a entrare in monastero. In questi stessi anni Angela fu protagonista di esperienze straordinarie: apparizioni della Madonna, l'abbraccio di Gesù bambino, ma soprattutto viveva periodicamente sul proprio corpo la passione di Cristo e diceva di averne impresse sul cuore le ferite. Era in particolar modo attraverso il patire, il suo cannocchiale («connuchela») (POZZI LEONARDI 1988: 549), che diceva di sentirsi vicina a Cristo. Questi fenomeni eccezionali indussero il successivo confessore, Giovanni Battista Ruggeri dei chierici minori, a metterla alla prova attraverso frequenti interrogazioni e richieste di obbedienza. In particolare il suo restare immobile e assente dopo la comunione, e la sua difficoltà nel recitare vocalmente le preghiere, finirono per destare nel confessore sospetti di quietismo. Fu il timore che la propria penitente fosse caduta in tale eresia che portò Ruggeri a farle recitare insieme a lui il rosario.

Non furono questi però i sospetti che l'inquisitore generale di Bologna nutrì nei confronti di Angela quando la convocò il 22 ottobre del 1698. Nell'interrogatorio infatti egli cercò di mettere in luce la natura del rapporto che legava la Mellini al suo confessore e le accuse furono piuttosto quelle di *sollicitatio ad turpia* e di affettata

santità. Nel corso degli anni, da quando cioè Ruggeri era subentrato a Biffi nella direzione della devota, i rapporti tra direttore e penitente erano profondamente mutati: Angela da figlia spirituale aveva assunto sempre più i panni di madre spirituale secondo il modello cateriniano centrale nell'esperienza delle 'sante vive' quattro-cinquecentesche. Era stato in conseguenza di una comunicazione divina che la donna si era sentita interiormente ispirata a chiedergli, pur con sgomento, di chiamarla «madre», mentre a sua volta il confessore, allora conquistato alla causa di Angela, aveva cominciato a rivolgersi a lei in quel modo. Nei suoi costumi la Mellini descrisse l'attribuzione di questo ruolo materno non solo in termini spirituali ma anche fisici («sentivo sensibilmente, come tirare e succhiare il latte dalla mammella») pur puntualizzando che non si era trattato di un parto ma di un concepimento spirituale («nel fare oratione mi sentii concepire o entrare nell'anima mia il detto padre Ruggeri» – CIAMMITTI 1979: 624). Questa maternità spirituale ebbe modo di esprimersi, nonostante la sua riluttanza, in interventi di guida e correzione fraterna nei confronti del proprio padre e con le benedizioni che al termine di ogni confessione era anche Angela a impartire al religioso. A quanto pare l'orsolina aveva assunto lo stesso ruolo di madre in spirito anche nei confronti dell'amica e confidente Elisabetta Zani. Fu tuttavia la stessa Zani a denunciarla al Sant'Uffizio, ingelosita dall'intenso rapporto spirituale stabilito tra Angela e il loro comune confessore. Al termine del processo, nell'aprile del 1699, sebbene le imputazioni a suo carico rimanessero, Mellini fu rilasciata. Le vennero imposte solo alcune penitenze salutari. Quanto al confessore, Ruggeri venne rimproverato di aver confidato a una donna le proprie difficoltà nell'osservanza del voto di castità, e gli fu ingiunto di non intrattenere più con lei alcun tipo di rapporto. Di Angela, dopo il processo, si perdono le tracce; è molto probabile che sia morta in povertà, qualche anno più tardi.

(E. BOTTONI)

Vedi anche

Beatas, Portogallo; *Beatas*, Spagna; Canonizzazione dei santi; Carlini, Benedetta; Di Marco, Giulia; *Discretio spirituum*; Donne e Inquisizione; Fabbri, Francesca; Ferrazzi, Cecilia; Fiascaris, Marta; Finzione di santità; Gambona, Lucia; Janis, Maria; Quietismo; Roveri, Lucia; Scorza, Maria Simonetta; Sollecitazione in confessionale

Bibliografia

CIAMMITTI 1979, PETRUCCI 1979, POZZI LEONARDI 1988

Melo, José Maria de - José Maria de Melo (Lisbona, 10 settembre 1756-Lisbona, 9 gennaio 1818) era figlio del guardacaccia maggiore Francisco de Melo; apparteneva quindi a una famiglia legata alla corte. Destinato alla vita ecclesiastica, il 29 giugno 1777 entrò nella Congregazione dell'Oratorio nella Real Casa das Necessidades, dove si dedicò allo studio dei classici portoghesi e acquisì una solida erudizione. Nel 1787 fu preconizzato vescovo dell'Algarve, permanendo alla guida della diocesi fino all'ottobre 1788. In quel breve periodo mostrò il suo impegno per migliorare l'istruzione del clero fondando un seminario, per il quale cedette una parte del palazzo episcopale di Faro. Alla fine del 1788 ritornò a Lisbona grazie alla doppia nomina di inquisitore generale e confessore della regina Maria I, in sostituzione dell'arcivescovo di Salonicco, frate Inácio de São Caetano, da poco deceduto. Prese servizio come inquisitore generale il 7 gennaio 1790.

Inquisitore generale in un'epoca travagliata, Melo trascorse poco tempo effettivo alla guida del tribunale. Nel 1791 promulgò un editto in cui si chiariva che non esisteva alcun impedimento a una sua azione legale contro chi possedeva, vendeva o leggeva libri proibiti. Pochi anni dopo, nel 1794, con la chiusura della Commissione generale per l'esame e la censura dei libri, l'attività

di controllo fu restituita al Sant'Uffizio, al tribunale regio del *Desembargo do Paço* e ai vescovi, secondo un modello in vigore dal Cinquecento.

Melo vantava un'indubbia autorevolezza nella vita politica della corte di Maria I. L'inquisitore generale, ad esempio, partecipò attivamente a fianco della sovrana alla reintegrazione della famiglia Távora, condannata per il crimine di lesa maestà al tempo di Giuseppe I. Ma con il progressivo aggravarsi della condizione di instabilità psicologica della regina, Melo fu allontanato dal palazzo. Conservò in ogni caso l'incarico di inquisitore generale. Lasciò quindi la residenza reale per trasferirsi nel palazzo dell'Inquisizione al Rossio, dove allestì una biblioteca celebre per la sua vastissima collezione di opere. Alla sua morte i libri furono poi ceduti alla Congregazione dell'Oratorio. Nel 1808, con l'entrata delle truppe francesi in Portogallo, Melo fu scelto dagli invasori per prendere parte a una delegazione diretta a Bayonne con il compito di portare i saluti a Napoleone in nome del regno portoghese. Di lì a poco tempo l'inquisitore generale scrisse una lettera pastorale con la quale invitava la popolazione portoghese a offrire un'accoglienza amichevole alle truppe francesi. La sua presa di posizione scatenò forti polemiche, attirando in particolare le critiche della stampa liberale. Negli anni 1808-1809 il giornale «O Correio Brasilianense», diretto da Hipólito José da Costa (che era stato in precedenza arrestato dal Sant'Uffizio di Lisbona con l'accusa di appartenere alla massoneria) e pubblicato a Londra, attaccò apertamente la figura di Melo e la sua influenza alla corte di Maria I. Le accuse si estendevano anche all'Inquisizione, all'epoca resa ancora più debole sia dalla mancanza di un centro di potere a Lisbona dopo la fuga della famiglia reale e della corte in Brasile, sia naturalmente dalla permanenza dell'inquisitore generale in territorio francese. Fu durante quel periodo di esilio che fu chiuso il tribunale del Sant'Uffizio di Goa (1812). Melo rimase infatti in Francia (a Bordeaux) fino a quando non fu firmata la pace nel 1814. Nello stesso anno rientrò a Lisbona, dove, ormai gravemente ammalato, morì pochi anni più tardi. Melo era stato anche membro onorario dell'Academia Real das Ciências di Lisbona, dove gli fu tributato un solenne elogio pubblico dal suo discepolo Alexandre Lobo, futuro vescovo di Viseu. A nome di Melo non è conosciuta una grande produzione letteraria. Tuttavia, pubblicò un'opera anonima dedicata a una zia religiosa: *Vida e obra da Serva de Deus, a madre Soror Marianna Josepha Joaquina de Jesus, religiosa Carmelita Descalça, do Convento de Santa Thereza do logar de Carmide* (1783).

(S. BASTOS MATEUS)

Vedi anche

Abolizione del tribunale, Portogallo; Illuminismo, Portogallo; Inquisitori generali, Portogallo; Inquisizione portoghese

Bibliografia

BORRÊCHO 1993, FARIA 1971, GRAMOZA 1883, PAIVA 2006

Mendes, Beatriz v. Luna, Beatriz de

Mendes, Diogo - Diogo Mendes e suo fratello Francisco, mercanti-banchieri e *leaders* della Nazione portoghese a Lisbona e ad Anversa, appartenevano a un'antica famiglia ebraica di Soria (Castiglia), trasferitasi in Portogallo nel 1492 dopo l'espulsione degli ebrei dalla Spagna. Nel 1497, con la conversione generale forzata degli ebrei presenti nel regno lusitano, i due fratelli ricevettero il cognome di Mendes. Essi riuscirono tuttavia a mantenere anche l'antico nome ebraico della famiglia di origine, e si chiamarono Mendes-Benveniste. Non conosciamo il nome ebraico dato ai due fratelli al momento della nascita, in Spagna, né il nome dei loro genitori. Francisco si specializzò nel commercio di pietre e metalli

preziosi della Guinea. Intorno al 1511 inviò il fratello Diogo ad Anversa per aprire un'agenzia della sua ditta. Questa filiale si sviluppò rapidamente, sopravanzando per importanza la casa madre. Diogo fu persino in grado di concedere un ricco prestito all'imperatore Massimiliano (morto nel 1519).

All'inizio degli anni Venti Francisco cominciò ad acquistare, direttamente dal re Giovanni III, l'intera produzione delle spezie africane e asiatiche dell'impero portoghese. La flotta reale delle Indie faceva scalo a Lisbona per registrare i suoi carichi e proseguiva direttamente per Anversa da dove Diogo, insieme ai suoi soci, rivendeva le preziose merci e le distribuiva in tutta Europa con grande profitto. Tra il 1517 e il 1535 Francisco fu il più importante fornitore della Casa da Moeda, la zecca di Lisbona, alla quale consegnò più di due tonnellate e mezzo di argento. Questi depositi servivano anche da cauzione e pagamento per gli acquisti di pietre e metalli preziosi e di spezie. A queste operazioni vanno probabilmente collegati anche i cospicui depositi effettuati da Álvaro de Luna (nome ebraico prebattesimale sconosciuto), padre di Beatriz e di Brianda, cognato e poi suocero di Francisco, e da Nuño Anriques (*alias* Seneor Benveniste), appartenente a un ramo collaterale della famiglia Benveniste. Nel 1530 Francisco ottenne dal re i privilegi e le prerogative accordate ai mercanti tedeschi, che nel Quattrocento avevano svolto un ruolo preminente nel commercio estero del Portogallo, ma ora venivano rimpiazzati da imprenditori locali, per la maggior parte di origine ebraica.

Francisco sposò Beatriz de Luna (in seguito nota come Gracia Naci), figlia di sua sorella (Philipa?) e di Álvaro de Luna. Dal matrimonio nacque una figlia, Ana. Francisco Mendes fece parte delle *leadership* della Nazione a Lisbona e fu uno dei fondatori di quella organizzazione di salvataggio che sotto il nome di *Sedaca* organizzò la fuga dei cristiani nuovi dal Portogallo per farli giungere ad Anversa o a Bayonne e di lì in Italia e nel Levante. Quando apparve chiaro che re Giovanni III progettava di costituire un Sant'Uffizio sul modello della *Suprema* castigliana, Francisco Mendes insieme ai compagni organizzò e finanziò la battaglia diplomatica condotta alla corte papale per impedire, o quanto meno ritardare, la creazione di un'Inquisizione portoghese. A questa impresa parteciparono, fra gli altri, anche Nuño Anriques da Lisbona, Diogo Mendes e i *leaders* della Nazione portoghese di Anversa.

Nella grande città fiamminga Diogo, insieme al mercante italiano Carlo Affaitati, costituì una organizzazione per la vendita e distribuzione delle spezie, a cui fu associato un ristretto numero di mercanti portoghesi, oltre all'italiano Luca Giraldi. Si trattava di un vero e proprio cartello monopolistico, di cui Diogo fu il *leader* indiscusso. I suoi amici lo chiamavano scherzosamente il 'Re del Pepe dell'Europa', parafrasando il titolo di 'Signore del Commercio' [*scil.* del pepe], assunto dal re di Portogallo. Diogo viveva in un grande palazzo con decine di agenti commerciali, impiegati e domestici, molti dei quali erano *conversos* di origine ebraica. Amato Lusitano lo definì «il più ricco mercante del suo tempo».

Nel 1532 giunse nelle Fiandre un giovane portoghese figlio di madre *conversa* e di padre vecchio cristiano. Dichiarò di aver vissuto alcuni anni da ebreo a Salonicco insieme alla madre e ai fratelli. Era poi fuggito dalla casa materna per ricongiungersi con il padre a Lisbona. A Roma il fuggiasco si riconciliò con la Chiesa. Gli inquisitori gli consigliarono di non tornare direttamente in Portogallo, ma di recarsi prima nelle Fiandre. A Bruges il giovane si presentò a fra' Diego de San Pedro e denunciò alcuni nuovi cristiani che dieci anni prima avevano aiutato sua madre a trasferirsi a Salonicco. Gabriel de Negro, uno dei principali accusati, si diede alla fuga. I suoi beni furono sequestrati. Il mercante fiammingo Erasmus Schetz fu incaricato di effettuarne la stima. Questi finse di aver rilevato un valore negativo, in quanto i debiti di Gabriel sarebbero stati superiori ai proventi delle sue attività, cosicché l'imperatore non avrebbe realizzato alcun guadagno dalla vendita delle proprietà del mercante portoghese. Da quel momento gli

agenti imperiali si disinteressarono di Negro. Altri due indiziati riuscirono in qualche modo a mettersi in salvo. A quel punto la polizia imperiale concentrò le sue attenzioni su Diogo Mendes, che venne arrestato con l'imputazione di cripto-ebraismo e con l'accusa di aver promosso il ritorno di molti di *conversos* alla religione ebraica, di aver favorito l'emigrazione verso il Levante, di aver trasferito i loro beni e le loro mercanzie verso le terre del Turco – il grande nemico della cristianità –, di aver monopolizzato il commercio delle spezie escludendone i mercanti locali, e altre imputazioni minori.

Il palazzo di Diogo Mendes e i suoi magazzini vennero posti sotto sequestro. I funzionari imperiali inviati ad Anversa avrebbero dovuto trasferire Diogo in una prigione del Nord. I borgomastri di Anversa e Ruy Fernandes, il fattore del re di Portogallo, si opposero a questo tentativo, affermando che l'arresto di Diogo contravveniva ai privilegi della città e dei mercanti stranieri. Essi sostennero che, in ogni caso, soltanto i magistrati locali avevano il diritto di processarlo. Maria d'Asburgo, vedova del re Luigi d'Ungheria e reggente dei Paesi Bassi, inviò ad Anversa tre alti funzionari con l'incarico di processare direttamente Diogo, senza l'intervento delle autorità locali. Infatti, secondo gli editti imperiali, tutte le forme di eresia erano equiparate al *crimen lesae majestatis*, un «crimine privilegiato» che ricadeva sotto l'esclusiva competenza dell'autorità imperiale.

Diogo Mendes respinse tutte le accuse. Il suo difensore, Jasper Stinen, senza entrare nel merito dei fatti, adottò una linea aggressiva e mise in dubbio la competenza dei commissari inviati da Bruxelles. L'avvocato non contestò il principio secondo cui un'accusa di eresia dava luogo a una «causa privilegiata», ma affermò che i commissari imperiali mancavano delle conoscenze necessarie a trattare un problema legato a questioni di fede e che solo dei giudici ecclesiastici avrebbero potuto interpretare la natura del comportamento religioso di Mendes. Era una mossa astuta, ma rischiosa. In teoria, il ricorso a un tribunale religioso poteva essere pericoloso. L'avvocato Stinen proclamò che il suo cliente non avrebbe avuto nulla da temere da un simile evento. In realtà, mastro Stinen aveva intuito che Maria d'Asburgo e Carlo V erano gelosi delle loro prerogative dinastiche e troppo interessati a mantenere il processo e i beni, che speravano di incamerare, nelle mani dell'imperatore, senza doverli spartire con altre autorità.

Il difensore di Mendes sostenne che l'accusa di aver aiutato l'emigrazione di alcuni portoghesi e di aver trasferito in Levante le loro merci non aveva nulla a che fare con la religione, quindi non costituiva un crimine privilegiato, ma era di stretta competenza della *Vierschaere*, il tribunale di Anversa. I commissari imperiali restarono così imbarazzati da tali argomentazioni che si recarono immediatamente a Bruxelles per consultare la regina Maria. Questa decise di ritirare l'accusa di eresia e mantenere le altre imputazioni. Mendes doveva restare in prigione e le sue proprietà sotto sequestro. In una lettera indirizzata a mastro Adrien Herbouts, il pensionario di Anversa, Ruy Fernandes osservò che il prigioniero era mantenuto in segregazione come «se fosse un turco che abbia sempre mal vissuto» ed esprime il timore che non avrebbe resistito a lungo a un simile trattamento. Il fattore reale scrisse anche a Carlo V, rivendicando la proprietà delle merci sequestrate che non sarebbero appartenute a Mendes. Infatti le spezie fornite ai fratelli Mendes non sarebbero state ancora pagate e quindi dovevano essere considerate di proprietà del re, che vantava verso di loro un credito di 200.000 ducati. Questa somma – certo non un caso – corrispondeva proprio all'importo del prestito che Giovanni III aveva promesso all'imperatore per finanziare la guerra contro il turco. Se il re non avesse potuto riscuotere i suoi crediti non sarebbe più stato in grado di effettuare il prestito. Fernandes dichiarò infine che, se i privilegi della città non fossero stati rispettati, molti mercanti stranieri non si sarebbero sentiti sicuri e avrebbero abbandonato Anversa.

Il fattore reale inviò a Bruxelles una delegazione di cui faceva-

no parte il console portoghese Jorge de Barros e il celebre umanista Damião de Góis, nella sua veste di agente commerciale e diplomatico. Le loro proteste non furono accolte: la regina Maria sostenne che Mendes era creditore e non debitore del re del Portogallo. Il sequestro delle sue merci non poteva danneggiare in alcun modo gli interessi del regno lusitano. Diogo sarebbe pertanto rimasto agli arresti fino a che il suo caso non fosse completamente istruito. Nel frattempo alcuni *probi viri* avrebbero potuto esaminare i suoi libri, riscuoterne i crediti e pagare i debiti più urgenti. Nessun pagamento sarebbe stato effettuato a vantaggio dei nuovi cristiani o di altri sospetti. La reggente aveva infatti scatenato un'offensiva contro i portoghesi della città. Essa aveva inviato ad Anversa il *provost-maréchal* e numerosi sergenti del suo palazzo con il compito di tendere imboscate a tutti i nuovi cristiani in viaggio nei dintorni di Anversa e di sequestrarne le merci. Questi agenti non potevano però effettuare perquisizioni e sequestri nelle case dei mercanti senza il benestare delle autorità locali.

Il 28 agosto 1532 re Giovanni III scrisse all'imperatore chiedendo che il caso di Mendes venisse prontamente risolto, con equità e secondo giustizia. Anche la regina Caterina scrisse a Carlo V in suo favore. Il re chiese a Carlo V come «un immenso favore personale» di togliere il sequestro dai magazzini di Mendes poiché la maggior parte delle merci confiscate erano di proprietà della *Casa da India* di Lisbona, il potente ministero preposto all'amministrazione delle colonie lusitane in Asia e al commercio dei loro prodotti. Anche Enrico VIII d'Inghilterra si schierò in favore di Mendes affermando che molti sudditi inglesi gli avevano affidato merci e danari. Tali interventi diplomatici portarono a una rapida soluzione del caso. Il 27 novembre 1532 Carlo V scrisse da Mantova a sua sorella Maria mettendola al corrente dei passi diplomatici compiuti da Ruy Fernandes e dallo stesso re Giovanni III. L'imperatore ordinò alla reggente di mettere fine a ogni azione giudiziaria intrapresa contro i mercanti portoghesi. Carlo V aveva infatti promesso a Giovanni III di garantire completa immunità ai funzionari dell'agenzia portoghese di Anversa e ai mercanti legati al commercio della *Casa da India*. La regina Maria obbedì solo in parte alle istruzioni dell'imperatore e cercò ogni appiglio per salvare la faccia. Mendes non fu assolto dalle accuse che gli erano state mosse, ma fu messo in libertà provvisoria dietro pagamento di una forte cauzione, con l'obbligo di restare disponibile per una eventuale, ma improbabile prosecuzione del processo.

Questa formula non-assolutoria causò gravi perplessità a Giovanni III, che rimase nel timore che la fanatica regina Maria potesse riprendere in qualsiasi momento la sua offensiva contro Diogo Mendes e gli altri mercanti della Nazione di Anversa. La regina, infatti, riteneva che Mendes fosse il principale responsabile della *Sedaca*, l'organizzazione segreta che promuoveva la fuga dei nuovi cristiani dal Portogallo ad Anversa e da qui verso Ferrara e Ancona. Secondo la reggente, Mendes era anche l'amministratore della favolosa 'borsa delle elemosine' con cui erano finanziate tali attività. Per alcuni anni gli sbirri della polizia imperiale tentarono di raccogliere indizi in questo senso e costrinsero alcuni prigionieri a denunciare Mendes e gli altri *leaders* della Nazione. Non risulta che queste deposizioni, estorte con la tortura, siano state ufficialmente utilizzate. Esse testimoniano tuttavia l'accanimento con cui la regina perseguiva il suo scopo.

Diogo Mendes non si dedicò soltanto al commercio delle spezie. Insieme ad altri mercanti portoghesi fu attivo nel commercio dei panni di lana inglesi e fiamminghi e fu tra i primi imprenditori che dettero vita alla nuova direttrice trans-europea che collegava Anversa con Lione, Ferrara e l'emporio di Ancona. È possibile che le prime spedizioni di merci, ancora di carattere sperimentale, servissero a trasferire in Levante i beni dei *conversos* che desideravano raggiungere le terre del Turco. Nel giro di pochi anni questo commercio si sviluppò in modo impressionante. Mendes svolse anche un ruolo importante nelle trattative che portarono il duca di Ferrara a concedere libertà di religione ai portoghesi che si

fossero stabiliti nel suo Stato. Fornì a Ercole II un prezioso sostegno economico, procurandogli regolari forniture di zucchero, un prodotto allora scarsamente disponibile. Ferrara divenne così, per alcuni anni, il principale emporio di prodotti zuccherini dell'Italia centro-settentrionale.

Francisco Mendes morì a Lisbona nel gennaio 1535, lasciando come eredi la moglie Beatriz e la figlioletta Ana appena nata. Secondo la tradizione storica Giovanni III avrebbe tentato di avocare a sé l'educazione della bambina, nella speranza di mettere le mani sulla sua favolosa dote mediante un opportuno matrimonio con un suo *protégé*. Quali che fossero le intenzioni e le minacce del re, nel 1537 Beatrice lasciò Lisbona con la figlioletta imbarcandosi su una nave inglese noleggiata dal cognato Diogo. Insieme a lei partirono sua sorella Brianda de Luna, la cognata, vedova del dottor Agostinho Anriques Micas (da non confondersi con il quasi omonimo mercante Agostinho Anriques) e i nipoti Bernardo (in seguito, Samuel Naci e João, poi divenuto famoso come Yoseph Naci, duca di Naxos).

Ad Anversa, Mendes decise di sposare Brianda provocando la delusione di Beatriz, che progettò allora di trasferirsi a Ferrara. Non poté farlo per un banale disguido. Il plico contentente il salvacondotto del re Francia e quello di Ercole II giunse ad Anversa con molto ritardo. Nel 1540 Brianda dette alla luce una figlia, a cui fu impartito il nome della zia Beatriz. Diogo Mendes si riconciliò in qualche modo con la cognata e la associò alla gestione della grande Casa Bancaria e Commerciale che apparteneva per metà a Beatriz e a sua figlia Ana, in quanto eredi di Francisco Mendes. Diogo Mendes morì alla fine di giugno o all'inizio di luglio 1543, a circa 58 anni, senza aver potuto attuare il progetto di trasferirsi a Ferrara per poi raggiungere la «Terra di Promissione». Appena conosciuta la notizia della sua morte, la reggente dei Paesi Bassi inviò ad Anversa una squadra di agenti, guidati da un suo consigliere, con l'ordine di porre sotto sequestro i beni del defunto e compilarne l'inventario. Gli incaricati dovevano dormire nella stessa sala in cui erano stati raccolti i registri contabili, senza mai abbandonarla. João Micas si recò a Bruxelles, fu ricevuto dalla regina e riuscì a ottenere il rilascio dei beni e della contabilità della Casa Mendes.

Del testamento di Diogo Mendes si conoscono soltanto due brani. Il primo, pubblicato da Génard, riguarda esclusivamente i lasciti in favore della città di Anversa e delle sue opere assistenziali. Il secondo, conservato in copia all'Archivio notarile antico di Ferrara, riguarda l'amministrazione della Casa Bancaria e Mercantile che Mendes affidò alla cognata Beatriz de Luna con l'aiuto di João Micas (nipote di Diogo e Beatriz) e di Guilherme Fernandes (fratello di Duarte e Tomás Gomes), esecutori testamentari con l'obbligo di restare agli ordini di Beatriz. In caso di morte di Beatriz avrebbe dovuto subentrare Agostinho Anriques, al quale però non fu affidato alcun incarico immediato. Mendes nominò la cognata tutrice della figlia Beatriz (detta la *Chica* per distinguerla dalla zia) e amministratrice delle sue sostanze. La moglie Brianda non ricevette incarichi e in pratica restò completamente estromessa non solo dalla gestione della Casa Mendes, ma anche dalla tutela della propria stessa figlia. In seguito Brianda contrastò l'autorità della sorella e impugnò il testamento del marito. Ne seguì una lunga e penosa controversia passata davanti ai tribunali di Venezia e Ferrara, nonché di fronte al *Bet Din* (tribunale rabbinico) di Ferrara. Il duca Ercole II fece da mediatore tra le sorelle e propose una soluzione che alla fine fu accettata anche dal Senato di Venezia.

(A. LEONI)

Vedi anche

Anriques, Agostinho; Ebrei in Italia; Ferrara; Gomes, Duarte; Luna, Beatriz de; Nazione portoghese in Europa: secoli XVI-XVII; Nazione portoghese in Italia: secoli XVI-XVII; Nuovi Cristiani, Portogallo; *Sedaca*

Bibliografia

BEINART 2002, BROOKS AELION 2002, GÉNARD [ca. 1870], GONDINHO 1981-1983, GRÜNEBAUM BALLIN 1968, LEONI 2005, RAU 1984

Menéndez Pelayo, Marcelino - Poligrafo spagnolo nato il 3 novembre 1856 a Santander e morto nella stessa città il 2 maggio 1912, famoso per la sua enorme erudizione e produzione scritta, che spazia tra letteratura, storia e critica. La carriera professionale di don Marcelino fu folgorante. Dopo aver terminato gli studi secondari nella città natale, studiò Filosofia e Lettere iniziando i corsi universitari a Barcellona e completandoli a Madrid e a Valladolid, dove si laureò con il massimo dei voti nel 1874. Un anno dopo conseguì il dottorato a Madrid con uguali risultati e successivamente intraprese un viaggio, sovvenzionato dallo Stato, che lo condusse negli archivi e nelle biblioteche di Francia, Belgio, Olanda, Portogallo e Italia. Al termine di un conflitto non esente da polemiche (si valse dei suoi contatti con i politici dell'epoca affinché si approvasse per legge la riduzione dell'età minima richiesta) l'intellettuale, che all'epoca aveva ventidue anni, ottenne la cattedra di Letteratura all'Universidad Central di Madrid. Alcuni anni dopo, nel 1881, fu nominato come accademico più giovane della storia nella Real Academia Española, e a due anni di distanza sommò a questo successo il suo ingresso nella Real Academia de la Historia. A tali titoli ne aggiunse altri, come quello di accademico delle Scienze Morali e Politiche, membro dell'Accademia di San Fernando delle Belle Arti e del Consiglio di Istruzione Pubblica, direttore della Biblioteca Nazionale. Di mentalità conservatrice, partecipò in modo attivo alla vita politica del tempo, venendo eletto nel 1884 da Mallorca deputato e nel 1892 senatore dall'Università di Oviedo e dall'Accademia Spagnola. Oltre alla sterminata produzione scritta, il suo lavoro si caratterizzò per la continua acquisizione di opere che alla sua morte donò alla città di Santander; tale ingente quantità di libri e documenti costituisce la base dell'attuale Biblioteca Municipale, che porta il suo nome.

Tra le opere più notevoli di Menéndez Pelayo troviamo quelle dedicate alla letteratura spagnola: si tratta di studi nei quali egli decise di inserire anche le produzioni nelle lingue peninsulari diverse dal castigliano, in considerazione del fatto che l'unità estetica avrebbe dovuto prevalere sull'elemento linguistico. Merita segnalare anche altre opere come la *Antología de poetas líricos castellanos* (1890-1908, 13 voll.), gli studi sulla poesia castigliana nel medioevo e i suoi canzonieri del XV secolo. A ciò si aggiunse lo studio critico della poesia ispanoamericana sorto dall'incarico affidatogli dalla Real Academia di realizzare una *Antología de poetas hispanoamericanos* (1893-1895) aperta da un'estesa introduzione in cui commemorare il IV centenario della scoperta dell'America. Sugli argomenti teatrali si segnalano studi come *Calderón y su teatro* (1887) o gli *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega*, edizione di una selezione di opere di questo autore del *siglo de oro* con uno studio monografico su ciascuna di esse (1919-1929, 6 voll.). Scrisse anche le *Orígenes de la novela española* (1905-1914, 4 voll.), che abbracciavano le opere più importanti del genere: partendo dai racconti greci, latini, orientali, Menéndez Pelayo vagliava la loro influenza sulla narrativa spagnola del medioevo per poi passare ai libri cavallereschi, alla novella pastorale e ad autori e opere come *La Celestina*, anteriori alla produzione di Cervantes. Su un altro piano si situa l'*Historia de las ideas estéticas en España* (1883-1891, 5 voll.), cronologicamente centrata sui secoli XVI e XVIII, a cui si aggiunse un'introduzione sull'estetica del XIX secolo predominante all'estero, senza sviluppare il tema per ciò che concerneva la Spagna.

Gran parte della produzione di Menéndez Pelayo subì l'influenza delle correnti ideologiche dell'epoca. In molte delle sue opere il poligrafo adottò una posizione chiaramente conservatrice, pronunciandosi contro determinate correnti di tipo liberale che

si stavano facendo strada nella Spagna della Restaurazione. Un esempio paradigmatico è rappresentato dalla sua partecipazione alle discussioni intorno allo stato di salute della scienza spagnola, con prese di posizione raccolte nell'omonima opera del 1876. Riguardo a questo tema Menéndez Pelayo rigettava completamente la tesi sostenuta dai gruppi progressisti, come i *krausisti*, secondo cui l'Inquisizione era stata responsabile dell'assenza di una tradizione scientifica in Spagna. Tale posizione non gli impedì, tuttavia, di censurare anche l'opinione dei neotomisti, per i quali qualsiasi scienza e produzione che si situava al di fuori della dottrina di Tommaso sarebbe risultata erronea. Menéndez Pelayo, al pari di Gumersindo Laverde, il mentore che tanta influenza ebbe nella redazione della sua *Historia de los heterodoxos*, apparteneva al gruppo di coloro che, accettando l'esistenza di un processo di decadenza nella storia della scienza spagnola, non ne imputavano la responsabilità all'intromissione della Chiesa o all'azione repressiva del Sant'Uffizio in Spagna, bensì la situavano intorno al 1790, momento in cui avevano fatto ingresso in Spagna le correnti di pensiero provenienti dall'estero. Questo gruppo considerava comunque che tale ritardo avrebbe potuto essere recuperato ma, come difensori del cattolicesimo da una parte e del tradizionalismo dall'altra, credevano che il progresso non avrebbe mai potuto essere raggiunto mediante la rinuncia ai valori nazionali. Tali convinzioni, in completa consonanza con il motivo contrale dell'*Historia de los heterodoxos*, sono quelle che condussero il poligrafo a condannare correnti allora introdotte dall'estero, come il darwinismo o il positivismo, che non obbedivano né alla tradizione né alla religione. In definitiva Menéndez Pelayo cercava di difendere la compatibilità tra religione e scienza, sebbene sempre con un peso maggiore attribuito alla prima. Su tale premessa ideò il modo di rivitalizzare l'ambiente culturale della Spagna secondo un progetto educativo che tuttavia si risolse in un fallimento.

Il medesimo spirito tradizionalista e combattivo si evince nella sua *Historia de los heterodoxos españoles*. L'opera, scritta tra il 1880 e il 1882 e ripubblicata nel 1910, costituisce un esempio dell'erudizione dello studioso e la cartina di tornasole dei suoi tratti di storico, nei quali mescolava i presupposti storicistici sullo spirito di ogni popolo con la preoccupazione dell'estetica per la forma della narrazione e con il rigore del positivismo, visibile nell'ingente raccolta dei dati ma certamente non nell'imparzialità del suo autore. Abbozzata nei suoi caratteri essenziali già nel 1876, l'*Historia* voleva offrire un percorso per le diverse manifestazioni eterodosse della storia della Spagna, dall'introduzione del cristianesimo fino ai suoi giorni, con l'obiettivo di mostrarle come semplici incidenti che non offuscavano minimamente l'essenza cattolica del paese. Sebbene i due primi volumi fossero molto apprezzati dai diversi settori del cattolicesimo del suo tempo, l'apparizione del terzo, nel quale si trattavano le eresie proprie di quel tempo, come il liberalismo politico e cattolico, pose l'autore in serio imbarazzo. Così, se fino a quel momento si era mosso con disinvoltura tra il settore più tradizionalista o apertamente ultramontano dei cattolici – i *nocedalistas* –, con i quali condivideva l'integralismo, e quello che cercava di conciliare progresso e cattolicesimo – i *pidalinos* –, la manifesta ambiguità nelle critiche rivolte a questi ultimi, ai quali per giunta si era appena unito attraverso la sua militanza nella *Unión Católica*, scatenarono le critiche dei più conservatori. D'altra parte l'autore dovette incassare la delusione dei *pidalinos*, colpiti dalle sue accuse di eterodossia, al punto che sia gli uni che gli altri finirono per togliergli il loro appoggio. Qualche anno più tardi, nel *Prólogo* dell'edizione del 1910, l'autore riconobbe l'eccesso di zelo che lo aveva guidato nella redazione della sua *Historia*. Anche se non ritrattò le sue opinioni nei confronti dei settori progressisti, attribuì il suo fervente impeto allo spirito della gioventù con il quale aveva formulato giudizi poco soppesati su personalità alle quali ora riconosceva meriti indubbi, nonostante le loro distanze dall'ortodossia. Tale rettifica non gli impedì, tuttavia, di essere utilizzato da quel momento in poi come simbolo di movimenti

intransigenti con i quali non ebbe mai nulla a che vedere, come ad esempio quello della dittatura franchista.

Per ciò che riguarda la struttura dell'opera, la *Historia de los heterodoxos* si suddivide in tre volumi. Il primo, dedicato all'antichità e al medioevo conteneva due libri sulle credenze e i riti dei popoli preistorici e sui diversi culti ed influenze apportate da altri popoli nel corso della storia e prima della penetrazione del cristianesimo, per quanto all'inizio l'opera si fosse prefissata di affrontare solo la storia del cristianesimo nella Penisola iberica (Spagna e Portogallo). Il secondo trattava della Riforma e affrontava il tema del Sant'Uffizio spagnolo, insieme con altri, come il Rinascimento o la politica degli Asburgo e la decadenza spagnola. Rispetto al Sant'Uffizio, Menéndez Pelayo giustificava il suo operato per la sua funzione unificante della religione spagnola e, a chi argomentava contro la sua esistenza servendosi della leggenda nera dell'Inquisizione, rispondeva alludendo alla mancanza di tolleranza che in quel momento caratterizzava non solo la Spagna ma tutta l'Europa, argomenti che a quel tempo servivano per giustificare i desideri dei cattolici più intransigenti affinché il ritorno del Sant'Uffizio potesse espellere dalla Spagna i moderni eterodossi. Dagli ultramontani, difensori a oltranza del primato di Roma a prescindere dai paesi o delle tendenze politiche, Menéndez Pelayo prese in prestito la negazione della presunta indipendenza dell'Inquisizione spagnola dalla Santa Sede. Il terzo volume era dedicato ai nuovi errori e alle eresie dei secoli XVIII e XIX, come la centralizzazione borbonica, il gallicanesimo, il giansenismo, il liberalismo. Per la storia dell'Inquisizione merita segnalare la sua critica ai danni dei sacerdoti 'opportunisti' o cattolici liberali, come Juan Antonio Llorente, autore della celebre *Historia de la Inquisición*.

(B. LÓPEZ GUTIÉRREZ)

Vedi anche

Llorente, Juan Antonio; Storiografia: Inquisizione spagnola

Bibliografia

CAMPOMAR FORNIELES 1984, LAÍN ENTRALGO 1952, MENÉNDEZ PELAYO 1986, SAINZ RODRÍGUEZ 1984, SANTOVEÑA SETIÉN 1991, SANTOVEÑA SETIÉN 1992

Meneses, António Teles de - Dottore in Diritto canonico, cappellano del cardinale infante Enrico, António Teles de Meneses (Lisbona, 1526-Lisbona, 22 luglio 1598) fu inserito nell'ambiente della corte portoghese sin dalla nascita, essendo figlio di Brás Teles de Meneses, capitano di ginnetto dell'infante Luigi (fratello del re Giovanni III), e di Catarina de Brito.

Non si conosce con esattezza la data dell'inizio della carriera di Meneses nelle fila dell'Inquisizione, ma è possibile che fra 1570 e 1571 svolgesse già funzioni presso il tribunale di Coimbra, poiché esistono alcuni atti firmati a nome di António Teles. Dal 29 febbraio 1572 Meneses occupò la carica di deputato del Sant'Uffizio di Évora, passando poi a rivestire l'incarico di inquisitore presso lo stesso tribunale, dove fu nominato il 14 gennaio 1573. La sua carriera proseguì in costante ascesa. Il 3 settembre 1577 divenne inquisitore di Lisbona e deputato del Consiglio Generale. Al termine di una prestigiosa carriera inquisitoriale, fu eletto vescovo di Lamego, rimanendo alla guida della diocesi dal 13 novembre 1579 al 1598. Fu al momento della nomina di Meneses, e naturalmente con il beneplacito di quest'ultimo, che fu imposta sulle rendite diocesane una pensione di 1.200 *cruzados* in favore dell'Inquisizione.

Succeduto a Simão de Sá Pereira, a Lamego Meneses adottò la stessa strategia del predecessore, mantenendo stretti rapporti di complicità e collaborazione con il Sant'Uffizio. In risposta a una direttiva del 1585 dell'inquisitore generale Jorge de Almeida, che invitava le autorità diocesane a denunciare al Sant'Uffizio i nuovi cristiani che avevano abbandonato le rispettive diocesi e a sti-

larne una lista, Meneses inviò una lettera al Consiglio Generale, datata 28 gennaio 1586, nella quale, oltre ad allegare la lista dei nuovi cristiani scappati da Lamego, espose varie considerazioni sui problemi emersi nella sua diocesi e avanzò precise richieste al Sant'Uffizio. In primo luogo, il vescovo lamentò la poca attenzione prestata dagli inquisitori di Coimbra alle informazioni che era solito inviare al loro tribunale: in questo modo – faceva notare Meneses – i colpevoli rimanevano impuniti. Mise inoltre al corrente il Consiglio Generale della necessità di realizzare visite inquisitoriali nel territorio della diocesi di Lamego, poiché vi erano zone dove l'Inquisizione non era mai arrivata. A tale riguardo, faceva l'esempio di São João da Pesqueira e di Freixo de Numão, la cui situazione aveva avuto modo di conoscere nel corso delle sue visite pastorali. Le proteste di Meneses sortirono un certo effetto. Il 4 marzo 1586 il Consiglio Generale inviò una lettera agli inquisitori di Coimbra ammonendoli per aver ignorato le comunicazioni del vescovo. Il Consiglio Generale richiamava dunque all'evidente necessità di mantenere una stretta collaborazione tra il Sant'Uffizio e le autorità diocesane.

(S. BASTOS MATEUS)

Vedi anche

Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Évora; Inquisizione portoghese; Lamego; Pereira, Simão de Sá; Vescovi, Portogallo

Bibliografia

COELHO 1987, MARCOCCI 2004, MEA 1997, PAIVA 2003

Menghi, Girolamo - Nato a Viadana, nel mantovano, nel 1529, il più illustre degli esorcisti italiani del XVI secolo si fece minore osservante nel 1550. Eletto provinciale a Bologna nel 1598, mantenne la carica fino al 1602, e percorse per tutta la vita l'Italia centro-settentrionale a caccia di presunti malefici e diavoli, combattendo, come i suoi maestri esorcisti bolognesi, l'incredulità dei fedeli e dei filosofi, travati dalle dottrine di Pietro Pomponazzi e rei di non credere, come l'eretico medico fiammingo Johann Wier, alle malattie diaboliche e all'efficacia degli scongiuri della Chiesa cattolica. Morì nel 1609 dopo avere dato alle stampe una traduzione della *Summa* per confessori di Angelo da Chivasso (1592), un trattato sulle immagini della Madonna (1609), un *Giardino delizioso de i frati minori* (1592) e numerosi testi per istruire il clero nell'arte di guarire i maleficiati e i posseduti. Convinto che l'esorcistato meritasse maggiore rispetto da parte delle autorità della Chiesa e dei medici, a cui i sacerdoti potevano fare concorrenza applicando farmaci e preghiere insieme, Menghi non accettò mai lo scetticismo crescente dei cardinali del Sant'Uffizio nei riguardi delle accuse di maleficio (non si stancò di attribuire ogni malattia inguaribile all'opera dei diavoli) e tentò di riattivare la caccia alle streghe nella Penisola facendo dei manuali per esorcisti il sostituto della letteratura demonologica assente nell'Italia della Controriforma.

Ancora giovane Menghi fece circolare un primo testo in volgare di dubbia datazione e ripubblicò il rituale di scongiuri stilato nel 1502 da Silvestro Mazzolini (1573); poi scrisse di suo pugno diversi volumi dedicati al compito di proteggere i corpi dalle forze del male; volumi che circolarono in tutta l'Europa, e per tutto il XVII secolo, rilegati talvolta con altre opere sulla materia e con il celebre *Malleus maleficarum*. Ebbero decine di edizioni, e non mancarono in nessuna biblioteca ecclesiastica della prima età moderna, il suo *Compendio dell'arte essorcistica* (in volgare, 1572) e il *Flagellum daemonum* (dedicato al cardinale Gabriele Paleotti, 1576), citati come un'autorità dai numerosi sacerdoti chiamati a testimoniare dei propri scongiuri nei processi dell'Inquisizione. Ma è bene ricordare anche altri suoi scritti più brevi e oggi più rari: *Fustus daemonum*, 1584; *Eversio daemonum*, 1588; *Fuga daemonum*, 1596;

Daemonomastix, 1596. «A guisa di medico», per usare le sue parole, Menghi sottolineò la natura demoniaca di molte malattie inguaribili, si dedicò a curare più i malefici che le possessioni, prescrisse una ricca farmacopea antidemoniaca, inventò nuove benedizioni per le sciagure di tutti i giorni, approvò quanti sostenevano la realtà del sabba delle streghe, raccontò le sue prodezze come prova dell'efficacia dei riti cattolici e delineò l'esorcista ideale, terapeuta dei malori occulti e legittimato ad adoperare i farmaci, potenziati dalle benedizioni. Appaiono, in molti dei suoi racconti, medici incapaci di curare ed esorcisti che, reperendo gli strumenti maleficiali, vincono lo scetticismo dei fisici e dei giudici e guariscono con erbe e suffumigi, ammirati dalla folla dei fedeli.

A inizio Settecento, in un clima di maggiore rigore antidevotionale, i suoi testi apparvero a Roma sempre più inadatti all'amministrazione di un sacramentale che rischiava di confondersi con i sortilegi senza rispettare i riti ufficiali della Chiesa. Così nel 1703 il segretario dell'Indice Giulio Maria Bianchi decise di affidare a un consultore della Congregazione, il canonico Nicolò Antonio Cuggiò, la censura del *Flagellum* e del *Fustus daemonum*. Il lavoro di ricognizione venne ultimato il 7 luglio 1704 e fu durissimo. Pieni di superstizioni, i testi furono bollati per la farmacopea riportata, per l'annuncio di nuove ed efficaci benedizioni, per i nomi dei diavoli usati da Menghi e soprattutto per il mancato rispetto del *Rituale* di Paolo V (1614). I diavoli, puntualizzò il censore, non coincidevano affatto con gli umori melancolici perturbati dalle malattie perché si trattava di sostanze spirituali; né potevano curarsi con i rimedi naturali suggeriti dai manuali del francescano di Viadana. Inoltre i segni di vera possessione citati dai testi di Menghi potevano generare confusione. La Congregazione accettò il giudizio, e il 9 luglio il papa in persona approvò la censura dei manuali di Menghi e di Zaccaria Visconti. Ma la vicenda non si chiuse affatto a quel punto. Il 19 gennaio 1705 Bianchi e Cuggiò tornarono alla carica, convinti che si dovesse giungere a una decisione generale contro i manuali per esorcisti da tempo in circolazione. Sottoposero perciò alla censura altri testi di scongiuri e il *Compendio* in volgare. Menghi, si legge nelle carte stilate dall'Indice, offendeva «non solum theologiam, sed philosophiam». Suggerire l'applicazione di *res naturales* e violare il *Rituale* erano colpe degne di riprovazione, tanto più che Menghi mostrava di credere alla legittimità degli interrogatori dei diavoli e a meccanismi di indagine del maleficio del tutto screditati. La proibizione del testo giunse il 17 gennaio del 1707, ma non si estese alle altre opere minori di Menghi né, come auspicato dal severo censore, a tutta la letteratura per gli esorcisti che non rispettava il sacro decoro prescritto dal *Rituale*.

(V. LAVENIA)

Vedi anche

Congregazione dell'Indice; Esorcismo; *Instructio pro formandis processibus* [...]; Pomponazzi, Pietro; Possessione demoniaca; Stregoneria, Italia; Wier, Johann

Fonti

ACDF, *Index, Diarii*, XII-XIII

ACDF, *Index, Protocolli* S3, cc. 108r-118r; V3, cc. 339r-345v

Bibliografia

DALL'OLIO 2001(b), FRANCESCHINI 1981, LAVENIA 2005, MAGGI 2001, MENGHI 1576, O'NEIL 1984, PROSPERI 1996, ROMEO 1990

Menghini, Tomaso - Frate domenicano, nato ad Albacina (Ancona), presumibilmente negli anni Trenta del XVII secolo. Fu allievo del convento di San Domenico a Fabriano. Della sua attività di inquisitore – alla quale si dedicò per almeno un ventennio – è stato finora possibile ricostruire solo alcune tappe. Secondo il repertorio di Todeschini, fu nominato *socius* del commissario del

Sant'Uffizio il 3 febbraio del 1666; fu quindi mandato come inquisitore a Fermo nel 1667; a Gubbio nel 1670 (notizia messa in dubbio da Muzio, ma confermata dalla documentazione presente in ACDF, *Inquisizione di Siena*, Lettere 1670-1689, fasc. 1, 1670-1679, cc. n. nn., lettera di Menghini all'inquisitore di Siena, Gubbio 7 marzo 1670) e, nello stesso anno, a Casale Monferrato, dove fu attivo per circa un decennio. Nel 1680 divenne inquisitore di Parma; nel 1682 di Ancona e, infine, di Ferrara dal 1685 al 1688.

Nel 1683, ad Ancona, diede alle stampe un manuale di procedura inquisitoriale dal titolo *Regole del tribunale del sant'Offizio praticate in alcuni casi immaginari da frate Tomaso Menghini d'Albacina* [...] per lume de' vicarij della di lui giurisdizione (In Ancona, nella stamperia di Francesco Serafini impressore del S. Offitio, 1683), che ebbe poi varie altre edizioni e ristampe, come opera a sé (Milano, Francesco Vigone, 1689 e 1702; Ferrara, erede del Giglio, 1687; Ferrara e Bologna, Longhi, 1716; Novara, eredi del Caccia, 1724), o come aggiunta al *Sacro Arsenale* di Eliseo Masini (Roma, nella stamperia della Reverenda Camera Apostolica, 1693 e 1705; Roma, Longhi, 1716; Roma, stamperia di San Michele a Ripa, 1730). Si trattava di istruzioni basate sull'esposizione di casi concreti e rivolte in primo luogo ai vicari «essenziali», soprattutto affinché imparassero a «prendere le denuntie bene, cioè con tutte le circostanze ed interrogazioni necessarie; poiché la denuncia è il fondamento di tutto il processo, e se la denuncia si piglia bene, bene camina il processo; e se male, non può di meno, che non riesca difettoso ancora il processo», e quindi «ad esaminare i testimonij citati nella denuncia» in modo corretto, ossia «con ordine, e senza interrogazioni suggestive» (MENGHINI 1689: pp. iniziali n. n.). Le *Regole* si strutturano attraverso sei tipologie di reati piuttosto frequenti nella prassi inquisitoriale del XVII secolo, con le relative denunce, lo schema degli interrogatori e la loro verbalizzazione, la sentenza: bestemmia; sortilegio; *sollicitatio ad turpia* (tanto nel caso di penitenti laiche, quanto in quello di monache di clausura); celebrante non promosso al sacerdozio; poligamia; «furto d'una pisside», di particole consacrate e di altre cose sacre. Menghini aggiungeva poi un capitolo dedicato alla «denuntia delli sponte comparenti contro di se medesimi» e al «modo di spedire li sponte comparenti», e allegava infine una formula di abiura *de vehementi* e una «nota d'alcune operette, et istoriette proibite». Il testo di Menghini, inoltre, esplicitava la prassi del Sant'Uffizio romano secondo la quale il compito di far pubblicare l'editto inquisitoriale spettava ai vicari foranei, i quali avrebbero poi dovuto vigilare sulla effettiva ricezione dell'editto da parte dei curati e sulla sua trasmissione ai fedeli. Le finalità pratiche delle *Regole*, concepite come integrazione di manuali come quello di Masini, e tratte dalla consolidata esperienza sul campo dell'autore, ne facevano un prezioso strumento di lavoro, il cui uso effettivo nei tribunali locali sembra documentato dalla fortuna editoriale. Esse rappresentano un esempio particolarmente significativo del grado di formalizzazione e di burocratizzazione che la prassi inquisitoriale aveva raggiunto alla fine del XVII secolo.

In veste di inquisitore di Ancona Menghini si mostrò molto attivo nel controllo sulla stampa e sulla circolazione di libri proibiti o anche solo sospetti, dei quali non esitava a dare notizia alla Congregazione ogni qual volta lo ritenesse opportuno, ad esempio nei casi dubbi di opere non esplicitamente menzionate nell'Indice. Era particolarmente vigile nei confronti dei mercanti che acquistavano libri di provenienza veneziana (ACDF, *Tituli Librorum*, 1677-1687, fasc. 121, cc. n. nn.); sembrò osservare puntigliosamente la regola dell'invio a Roma dei frontespizi di opere in attesa di *imprimatur*, anche nel caso di autori illustri come il vescovo di Jesi Pier Matteo Petrucci – verso il quale Menghini manifestava stima e ammirazione –, che si sottomise a tale ordine, esprimendo tuttavia un certo disappunto: «Quanto al mandare il frontespizio, non m'è stato richiesto per il passato da gl'Inquisitori, a cui era noto il mio scrivere, e credo che n'avessero

la permissione di Roma. Ma per l'avvenire io son contentissimo che mi trattino come un pretarello di san Filippo. Questa è la mia vera allegrezza. Vostra paternità Reverendissima mandarà i fronsispitii in Roma, darà l'imprimatur, e l'publicetur, come si costuma con tutti, et io giubilaronne». Dalla chiusa della lettera emergeva però la profonda consonanza di interessi e l'affinità spirituale tra l'allora inquisitore di Ancona e il vescovo di Jesi, entrambi autori di testi di contemplazione: «Mio caro padre, al mio ritorno in Jesi avrà ella da venire a rivedermi per discorrere di Dio, et infiammarci l'un l'altro» (ACDF, *Tituli Librorum*, 1677-1687, fasc. 130, cc. n. nn.).

Al termine della sua lunga esperienza presso il tribunale di Casale Monferrato, Menghini aveva dato alle stampe l'*Opera della divina gratia, che mostra la pratica degli affetti mentali per via di fede, mezzo utilissimo per salire con prestezza e facilità al monte Orebbe della contemplatione* (In Roma, per Francesco Tizzoni, 1680); due anni dopo pubblicò il *Lume mistico per l'esercizio degli affetti divini, preso dall'Opera della divina Gratia, e pubblicato a beneficio dell'anime devote* (In Jesi, per Claudio Perciminei, 1682). Si trattava di due manuali di orazione e di perfezionamento spirituale – il secondo dei quali rappresentava un ideale completamente del primo –, nei quali Menghini, da autore spirituale, rifletteva su temi e pratiche devote con i quali era entrato a contatto anche attraverso il suo operato di inquisitore. Nell'accostarsi alla figura inquieta, complessa e per molti versi ancora oscura del frate domenicano sembra opportuno indagare i punti di contatto, le intersezioni, i condizionamenti reciproci tra la sua opera di scrittore mistico e la sua esperienza di giudice della fede, due aspetti ai quali gli studiosi hanno finora guardato in genere separatamente. L'*Opera della divina grazia*, ad esempio, per esplicita ammissione del suo autore, nasceva come risposta a dottrine sull'orazione mentale degli affetti, diffuse in Savoia e nel Monferrato negli anni Settanta del secolo – ossia quando Menghini era inquisitore di Casale – attraverso il testo dell'orsolina francese Marie Bon dal titolo *Stati d'orazione mentale per arrivare in breve tempo a Dio [...]*, stampato a Torino nel 1674, ma che ebbe una precedente circolazione manoscritta. Il testo fu proibito dalla Congregazione dell'Indice nel 1676 e i molti gruppi devoti che praticavano quel tipo di orazione, insegnata soprattutto dal medico francese Antonio Gigardi, furono oggetto di repressione inquisitoriale. Un anno dopo, nel sottoporre ai cardinali inquisitori il proprio libello Menghini si augurava che esso potesse indicare un metodo sicuro per praticare lo stesso tipo di orazione «senza quegli errori [...] che sono stati conosciuti dal vescovo di Savona e dall'inquisitore di Genova». Il testo, ottenuti i pareri favorevoli dei consultori Antonio Gillio dei frati minimi e Lorenzo Brancati di Lauria, fu stampato con l'approvazione del maestro del Sacro Palazzo Raimondo Capizucchi. Otto anni più tardi, tuttavia, nel pieno della battaglia antiquietista, l'opera di Menghini fu denunciata alla sacra Congregazione, che incaricò della revisione il frate minore Lorenzo Fabri. Le censure prodotte dal consultore, che si pronunciò per la condanna dell'opera, seguirono lo schema adottato in quegli anni per vagliare molti testi mistici sospetti di quietismo e chiamarono in causa le eresie dei begardi, degli *alumbrados*, e soprattutto dell'eresiarca spagnolo Miguel de Molinos. L'*Opera della divina grazia* venne proibita con un decreto del Sant'Uffizio del 3 marzo 1688. La Congregazione decise di non prendere provvedimenti nei confronti di Menghini, che mantenne il suo ufficio di inquisitore di Ferrara. Qualche mese più tardi, tuttavia, la posizione del domenicano andò aggravandosi: fu infatti denunciato al Sant'Uffizio anche il *Lume mistico*, pubblicato nella Jesi di Pier Matteo Petrucci e, per giunta, per i tipi dello stampatore vescovile Claudio Perciminei, editore di molte delle opere del vescovo e cardinale Petrucci e a lui legato a doppio filo. Anche questo testo fu censurato da Fabri, che ripropose, in buona sostanza, le stesse motivazioni addotte contro l'*Opera della divina grazia*, approfondendole e precisandole nelle qualifiche ai singoli passi. La sua conclusione era che il *Lume mistico* dovesse essere

proibito in quanto potenzialmente pericoloso e nocivo per le anime dedite alla vita spirituale, poiché conteneva passaggi e documenti assai prossimi alle dottrine di Molinos. La Congregazione accolse il parere del consultore e condannò l'opera con un decreto del 21 aprile 1688. Nello stesso decreto, che reca la firma dell'allora assessore Camillo Piazza, i cardinali inquisitori ordinarono inoltre «dictum patrem Thomam Menghinum removeri ab officio inquisitoris» (ACDF, S. O., CL 1688-1689, fasc. 9). La sorte delle due opere spirituali ebbe dunque pesanti ricadute sulla carriera e sui destini di Menghini del quale, dopo la destituzione dall'ufficio di inquisitore, si perdono le tracce.

(A. MALENA)

Vedi anche

Ancona; Beghine e begardi; Fermo; Ferrara; Molinos, Miguel de; Quietismo; Parma; Petrucci, Pier Matteo

Fonti

ACDF, S. O., *Decreta* 1688
ACDF, S. O., CL 1668, fasc. 3; 1669-1672, fasc. 12; 1676-1678, fasc. 27; 1688-1689, fasc. 4 e 9
ACDF, S. O., St. St., U V 26, cc. 268 sgg.
ACDF, S. O., *Tituli Librorum* 1671-1677; 1677-1687, fasc. 121
ACDF, S. O., *Inquisizione di Siena*, Lettere 1670-1689, fasc. 1 (1670-1679)

Biblioteca Civica di Alessandria, 37 M I R, ms. 67, Domenico Francesco Muzio, *Tabula Chronologica Inquisitorum Italiae et Insularum adiacentium ex Ordine Praedicatorum [...]*, 1729-1734

Bologna, Archivum Ordinis Praedicatorum Bononiensis, Series I, n. 17500, Ermenegildo Todeschini, *Catalogus inquisitorum Ordinis FF. Praedicatorum, Minorum Conventualium, Praelatorum [...]*, 1723, pp. 8, 38, 58-59, 88, 103

Bibliografia

ERRERA 2000, MALENA 2003, MALENA 2009, MENGHINI 1689, ROVETTA 1691, VEKENE 1982-1992

Menocchio (Domenico Scandella detto) - Scandella nacque a Montereale Valcellina, in Friuli, nel 1532 circa. Faceva il mugnaio e vari altri mestieri, ma soprattutto insegnava a leggere e a fare di conto. Era una figura che si staccava dalla gran massa dei contadini, poveri e analfabeti, aveva una grande curiosità per i libri e ne lesse una dozzina. Frequentava la chiesa da buon cristiano, parlava con tutti nelle più svariate occasioni e tutti lo conoscevano per le sue idee, critiche e originali. Discuteva anche con il pievano del luogo, un prete zelante che cercava di rinnovare la misera vita religiosa dei fedeli secondo le direttive del Concilio di Trento, anche se aveva l'abitudine di andare a donne, contrariamente alla gran parte dei preti che tenevano una concubina fissa. Il pievano tra l'altro chiese a Menocchio i favori di alcune figlie, provocandone il rifiuto e un risentimento definitivo.

Scandella osava criticare apertamente la Chiesa e i prelati, perché sfruttavano la povera gente; diceva che la Bibbia era stata scritta da preti e frati, che Cristo era un semplice uomo, che la Madonna non era vergine. Bestemiava molto, sosteneva che la blasfemia non era peccato e se ne vantava. Riteneva che per salvarsi bastasse comportarsi bene e che non fossero necessari i sacramenti né le preghiere, anzi pensava che ognuno potesse salvarsi nella propria religione, che fosse cristiano, turco o ebreo. La sua tuttavia non era una critica per la critica, ma aveva fondamento in una cultura religiosa a suo modo coerente. In particolare Menocchio aveva una inconsueta cosmogonia collegata al problema della salvezza. Secondo lui all'inizio c'era il caos e Dio era coeterno con il caos. Da questo caos si erano sviluppati gli spiriti, come i vermi nascono dal formaggio; e il più importante era stato lo Spirito Santo, che attraverso gli angeli aveva ordinato la mate-

ria e l'uomo. Gli uomini furono creati dallo Spirito Santo perché potessero riempire i posti lasciati vuoti in cielo dagli angeli caduti al seguito di Lucifero, ma non seguirono i comandamenti di Dio e Dio alla fine inviò Gesù Cristo, un semplice uomo, per salvarli con il suo esempio: «Io ho detto che, quanto al mio pensier et creder, tutto era un caos, cioè terra, aere, acqua et foco insieme et quel volume andando così fece una massa aponto, come si fa il formazo nel latte et in quel deventorno vermi et quelli furno li angeli. Et la santissima maestà volse che quel fosse Dio et li angeli, et tra quel numero de angeli ve era ancho Dio, creato anchora lui da quella massa in quel medesimo tempo et fu fatto signor con quatro capitani Lucivello, Michael, Gabriel et Rafael, qual Lucibello volse farsi signor alla comparison del re, che era la maestà de Dio et per la sua superbia Iddio comandò che fusse scacciato dal cielo con tutto il suo ordine et la sua compagnia. Et questo Dio fece poi Adamo et Eva et il populo in gran multitudine per empir quelle sedie delli angeli scacciati, la qual multitudine non facendo li comandamenti de Dio, mandò il suo figliol, il quale li giudei lo presero et fu crucifisso» (in DEL COL 1990: 41). Era questo il nucleo attorno a cui ruotavano le idee di Menocchio, che risultano molto articolate e dettagliate. Alcune si richiamavano vagamente alle concezioni della Riforma protestante, dell'antitrinitarismo e dell'anabattismo, che circolavano da molti anni in Italia e anche in Friuli, ma di cui egli non si mostrò molto consapevole nel corso del processo. Altre disse di averle trovate nei libri che aveva letto, una decina, tutti in volgare e per la maggior parte testi medievali, compresa una Bibbia tradotta. Ma erano libri del tutto ortodossi, che egli aveva letto selettivamente trovandovi conferma alle proprie idee e ricavandone concetti e termini per rielaborare la propria cultura religiosa, che non derivava da quella scritta, ma aveva i suoi fondamenti nella cultura popolare e contadina, in vario rapporto con quella dotta. In alcuni casi anzi le citazioni dei libri sono interpretabili come un accorgimento difensivo piuttosto che come il resoconto di una lettura fatta. Gli elementi popolari erano l'originale cosmogonia, l'immagine del formaggio e dei vermi e alcune suggestive metafore su Dio, la concezione dell'anima mortale e di uno spirito immortale nell'uomo, il desiderio di un mondo nuovo e più giusto.

La cosmogonia e la concezione dell'uomo di Menocchio non erano tuttavia prive di contraddizioni, incertezze e incongruenze. Partendo da una ricostruzione complessiva della sua cultura quale appare nelle fonti processuali, senza isolare alcuni elementi particolari, si osserva che la cosmogonia non era «sostanzialmente materialistica e tendenzialmente scientifica», come ha sostenuto Carlo Ginzburg, ma rappresentava piuttosto una storia della salvezza, che spiegava l'origine sia dello spirito che della materia, la caduta degli angeli, la creazione dell'uomo, la salvezza portata da Cristo e la fine dei tempi. Alcune di queste idee religiose mostrano delle strette parentele con il catarismo, diffuso nel medioevo anche in Friuli, e spiegano la gran parte delle incongruenze rilevate. Le somiglianze più forti riguardano la concezione dell'uomo, composto di corpo, anima mortale, spirito immortale; e questo spirito sarebbe stato un angelo, reale e non metaforico, immesso nell'uomo dopo la nascita – anzi gli spiriti sarebbero stati due, uno buono e l'altro cattivo: il dualismo morale bene-male viene così attribuito a un angelo e a un diavolo interni all'uomo. Alla fine dei tempi non ci sarebbe stata nessuna resurrezione dei corpi, come ugualmente non sarebbe risorto il corpo di Cristo, ma tutti sarebbero stati puri spiriti, mentre la dottrina anabattista del sonno delle anime fino al giudizio prevedeva la resurrezione finale dei corpi. Anche sulla salvezza dell'uomo, Scandella era lontano dalla Riforma e più vicino ai catari: secondo lui infatti Cristo era un puro uomo eletto da Dio come suo figlio, venuto a salvare gli uomini non con i meriti della sua morte, ma solo offrendo un esempio da seguire; la Chiesa, la gerarchia, i precetti ecclesiastici, i sacramenti non avevano valore, neppure il battesimo e la Santa Cena mantenuti dai protestanti.

Scandella tuttavia non era assolutamente un cataro perché c'era una differenza sostanziale tra il suo pensiero e la grande 'eresia del male': egli non accettava il dualismo tra materia (il Male) e spirito (il Bene), tipico del catarismo, e neppure altre dottrine o pratiche di quel movimento. Tuttavia anche nella sua cosmogonia panteistica si può intravedere il lascito dell'eresia medievale: secondo Menocchio infatti la materia è stata ordinata dallo Spirito Santo, il più importante degli angeli originatisi dal caos primordiale, e questa figura in effetti assolve a tutte le funzioni che aveva il diavolo nell'ordinamento della materia nell'accezione moderata del catarismo. Nell'impianto generale della storia della salvezza e anche nella morale di Menocchio ci sono infine altre connessioni più labili con le dottrine dei movimenti catari, tanto che le sue convinzioni appaiono come un caso di parziale permanenza di idee eretiche risalenti al medioevo, con parecchi mutamenti e alcuni sincretismi con altre dottrine e un amalgama con immagini e concezioni popolari. Ne risulta un particolare e variegato complesso concettuale – mediato da pochi libri – riconducibile solo parzialmente a distinti filoni dotti; un complesso usato da Scandella per le proprie esigenze religiose e culturali, compresi la ricerca di una originale cosmologia e di una spiegazione del senso generale della vita.

La denuncia di Scandella al tribunale del Sant'Uffizio di Concordia (settembre 1583) fu fatta in modo segreto dal pievano, irritato – si mormorava in paese – dal rifiuto opposto da Domenico alla sua richiesta di amareggiare con alcune figlie. Furono sentiti una decina di testimoni. Menocchio venne arrestato e sottoposto a interrogatorio quattro volte tra il febbraio e il maggio del 1584, confessò senza esitare le proprie credenze, con l'illusoria e rovinosa idea di potersi finalmente esprimere di fronte a persone dotte – e ciò indica una grande diversità di approccio rispetto all'atteggiamento reticente che assumevano in genere gli imputati davanti all'Inquisizione. Alla fine Scandella accettò di abiurare e fu condannato dal vicario generale del vescovo e dall'inquisitore al carcere e ad altre pene minori, nonostante la gravità di alcune sue eresie, che prevedevano la morte al primo processo. I parenti e i compaesani si rivolsero allora contro il pievano: lo denunciarono all'Inquisizione come eretico e protettore di eretici, cercarono perfino di ammazzarlo durante una festa popolare e riuscirono alla fine ad allontanarlo definitivamente dalla parrocchia, facendolo processare dal visitatore apostolico Cesare de Nores, che nell'autunno del 1584 percorse tutta la diocesi di Concordia.

Due anni più tardi Domenico ottenne di uscire dal carcere rimanendo in domicilio coatto a Montebelluna. Riprese il lavoro al mulino, continuò a suonare nelle sagre, fu perfino eletto amministratore della fabbriceria per un anno. Non riusciva tuttavia a tacere le sue idee. Così fu nuovamente denunciato al Sant'Uffizio il 7 marzo 1596 da un suonatore di sagra con cui aveva incautamente parlato durante il carnevale a Udine, sostenendo che la Bibbia era stata inventata dai frati. Il vecchio inquisitore non capì la serietà del caso e il secondo processo fu avviato dal nuovo inquisitore, fra' Girolamo Asteo, solo nell'ottobre del 1598. I testimoni riferirono frasi eretiche e corrosive dette ovunque e di continuo. Menocchio fu nuovamente arrestato il 21 giugno 1599 e fu interrogato due volte. Confessò le sue colpe, ma non volle rivelare i nomi dei complici nell'eresia, nemmeno sotto tortura. Essendo recidivo, venne condannato a morte l'8 agosto 1599 dal vescovo di Concordia e dall'inquisitore e la sentenza fu fatta eseguire pochi giorni dopo a Portogruaro dal provveditore veneziano. Fu l'ultimo rogo acceso dall'Inquisizione in Friuli, con una decisione presa dai giudici locali senza bisogno di consultare Roma: nelle disposizioni prese dal papa e dai cardinali, registrate nella serie dei *Decreta*, Scandella compare il 3 giugno come un anonimo «hereticus dioecesis Concordiae, qui negat divinitatem domini nostri Iesu Christi», di cui si sollecita la carcerazione, uno tra i diciotto casi trattati in quel giorno. Il 12 agosto riguardo la causa contro un relapso – che va identificato con Menocchio – si ordina all'inquisitore di procedere

«ad ulteriora prout iuris fuerit» e si chiede copia del processo: la lettera venne scritta il 14 agosto e fu ricevuta il 15 settembre, un mese dopo l'avvenuta esecuzione.

(A. DEL COL)

Vedi anche

Anabattismo; Antitrinitarismo; Catari; Udine

Fonti

AAUd, Sant'Ufficio, b. 7, fasc. 126; b. 14, fasc. 45

ACDF, S. O., *Decreta* 1597-1599, cc. 336v-338r, 375v

Bibliografia

COLONNELLO-DEL COL 2003, DEL COL 1990, DEL COL 1998(a), GINZBURG 1976

Mercader, Luis v. *Aragona, età moderna*

Merry del Val, Rafael - Sulla figura di Merry del Val manca a tutt'oggi una biografia critica. Di famiglia spagnola, ma anche con lontane origini irlandesi, nacque a Londra il 10 ottobre 1865. Formatosi negli studi teologici e alla carriera diplomatica a Roma, presso la Pontificia Università Gregoriana e l'Accademia dei nobili ecclesiastici, fu ordinato il 30 dicembre 1888 e nominato cameriere segreto il 1 gennaio 1892 da Leone XIII. Inizialmente fu apprezzato anche dal segretario di Stato cardinale Mariano Rampolla, con il quale però i rapporti si raffreddarono in un secondo momento.

Giovane prelato, Merry del Val fece parte della commissione incaricata di esaminare la validità delle ordinazioni anglicane, questione sulla quale si espresse negativamente e che poi Leone XIII risolse con la lettera apostolica *Apostolicae curae* (1896), dichiarando nulle le ordinazioni conferite dalla Chiesa anglicana.

Nel 1897 Merry del Val fu inviato come delegato apostolico straordinario nel Canada per verificare sul campo la situazione creata dalle leggi limitative dell'istruzione cattolica nelle scuole pubbliche della provincia del Manitoba. Sulla base delle informazioni che egli fornì al termine della sua missione, Leone XIII affrontò il problema nell'enciclica ai vescovi del Canada *Affari vos*, dell'8 dicembre 1897, ribadendo la necessità che ai giovani cattolici fosse offerto nella scuola un insegnamento religioso conforme alla dottrina ufficiale della Chiesa romana e invitando i cattolici canadesi a superare le divisioni interne.

Il 19 aprile 1900 Merry del Val fu promosso arcivescovo titolare di Nicea e allo stesso tempo fu nominato presidente dell'Accademia dei nobili ecclesiastici. Grazie al sostegno dei cardinali che si opponevano a Rampolla, fu eletto segretario del conclave nel luglio 1903, dopo la morte di Leone XIII e per la concomitante scomparsa dell'allora segretario del Sacro Collegio Alessandro Volpini, cui spettava quell'ufficio. Appena eletto papa, Pio X nominò provvisoriamente Merry del Val pro-segretario di Stato. In seguito lo promosse segretario di Stato e quindi lo elevò al cardinalato il 9 novembre 1903, a soli trentotto anni di età, inserendolo nelle principali strutture della Santa Sede: gli furono attribuite la presidenza della commissione cardinalizia per l'Amministrazione dei beni della Santa Sede e la prefettura della Congregazione Laetana, ed entrò a fare parte della Sacra romana e universale Inquisizione, delle Congregazioni del Concilio, dei Riti, degli Affari Ecclesiastici Straordinari, della Congregazione cardinalizia *praeservationis fidei*. Inoltre nel 1904 diventò membro anche della Commissione pontificia per gli studi biblici e l'anno successivo fu nominato prefetto dei sacri palazzi apostolici. Membro della Commissione per la codificazione del diritto canonico, dopo la riforma della Curia realizzata da Pio X nell'estate 1908 fu nominato componente anche della Congregazione concistoriale. Da ultimo il 22

gennaio 1914 diventò arciprete della patriarcale basilica vaticana e prefetto della Congregazione della Fabbrica di San Pietro.

Come responsabile della Segreteria di Stato sostenne la rigida condotta di Pio X nello scontro con la Repubblica francese che portò alla legge sulla separazione delle Chiese e dello Stato nel dicembre 1905 e alla conseguente apertura di un lungo conflitto diplomatico. Invece con il concordato del 24 giugno 1914 con il Regno di Serbia il segretario di Stato ottenne per la Chiesa cattolica il riconoscimento della personalità giuridica e il diritto all'esercizio pubblico del culto. Ma dopo il precipitare della situazione in seguito all'assassinio di Francesco Ferdinando (28 giugno), ai primi di luglio Merry del Val invitò le autorità austriache a non riconoscere il concordato, rassegnandosi solo il 15 marzo 1915 allo scambio delle ratifiche a causa delle pressioni della diplomazia inglese.

In coerenza con le linee seguite da Pio X, si mostrò da subito fautore dei cattolici intransigenti in campo politico-sociale (con lettera ai vescovi italiani del 28 luglio 1904 sopprime l'Opera dei congressi e dei comitati cattolici, per arrestarne il progressivo slittamento verso le posizioni democratico-cristiane ispirate da Romolo Murri). Inoltre intorno alla metà del decennio osteggiò gli indirizzi proposti da alcuni gesuiti de «La Civiltà Cattolica» relativi all'azione sociale, politica e sindacale, tesi in particolare a un'attenuazione dell'intransigenza verso lo Stato italiano. In questo modo il segretario di Stato diventò un punto di riferimento per le forze curiali reazionarie caratterizzate da una prospettiva integrista.

Durante la fase più acuta della crisi modernista fu, sotto la guida di Pio X e assieme ai cardinali Gaetano De Lai e José Calasanz Vives y Tuto, uno dei più attivi oppositori degli orientamenti teologici riformisti e dei loro fautori. Nella lotta contro i modernisti, in qualità di segretario di Stato si avvalse ripetutamente dei servizi di spionaggio del *Sodalitium Pianum*, l'associazione antimodernista organizzata dal sottosegretario della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, monsignor Umberto Benigni, dalla cui persona però Merry del Val prese le distanze in un successivo momento, senza per questo rigettare la prospettiva ideologica che ne sorreggeva le iniziative.

Il nuovo papa Benedetto XV lo nominò segretario del Sant'Ufficio il 14 ottobre 1914, componente della Concistoriale il 14 maggio 1915, di *Propaganda Fide* il 14 dicembre dello stesso anno, della nuova Congregazione *pro ecclesia orientali* il 29 novembre 1916, e infine della Congregazione dei seminari e delle università degli studi l'11 marzo 1919.

Come già durante le votazioni iniziali del conclave del 1914, quando Merry del Val aveva ottenuto il sostegno del circoscritto gruppo di cardinali che mirava ad assicurare alla Chiesa piena continuità con il pontificato di Pio X, in modo analogo – e con un più significativo numero di suffragi – fu votato come candidato di bandiera dello schieramento integrista, ma anche dei fautori dell'elezione di un papa non italiano, nel corso dei primi scrutini del conclave del 1922.

Nell'autunno 1926 Pio XI lo inviò ad Assisi come legato pontificio in occasione del settimo centenario della morte di Francesco. In quell'occasione il suo intervento e quello del ministro della Pubblica Istruzione, Pietro Fedele, sembrarono precorrere il clima di conciliazione tra la Chiesa e lo Stato fascista che si sarebbe stabilito con i patti lateranensi dell'11 febbraio 1929.

Fin dagli inizi del secolo Merry del Val non nascose le proprie simpatie nei confronti di diversi esponenti dell'*Action française*, il movimento nazionalista francese che nei primi decenni del Novecento aveva attratto un largo numero di cattolici. Perciò non condivise l'atteggiamento critico adottato da Pio XI, che lo spinse alla condanna di alcune opere di Charles Maurras e del quotidiano «L'Action française» il 29 dicembre 1926.

In un «voto» del 7 marzo 1928 Merry del Val giudicò «del tutto inaccettabile e [...] anche insensata» la richiesta dell'Associazione Amici d'Israele di sopprimere la preghiera «pro perfidis

Iudaes» nella liturgia del venerdì santo. In quelle circostanze il Sant'Uffizio, sotto la sua guida, decretò la soppressione degli Amici d'Israele, anche se allo stesso tempo condannò l'antisemitismo, intendendo in questo modo prendere le distanze dalle forme più radicali ed estreme di odio antiebraico che si stavano diffondendo in diverse parti d'Europa.

Merry del Val morì nella Città del Vaticano il 26 febbraio 1930.
(G. VIAN)

Vedi anche

Action française; Modernismo; Murri, Romolo; Pio X, papa; Pio XI, papa

Bibliografia

CENCI 1933, CHENEUX 2003, MARTINI 1952, POULAT 1977, PRÉVOTAT 2001, SALE 2001

Messianismo converso, Portogallo - *Un nuovo mondo: l'età delle scoperte e la conversione degli ebrei*. Se una ricchezza di temi e richiami di carattere messianico caratterizzò la cultura politica portoghese sin dai secoli del basso medioevo, molto poco si conosce sulla specifica circolazione di profezie legate alla venuta del Messia all'interno delle comunità ebraiche lusitane fino alla loro definitiva cancellazione sancita dal battesimo forzato del 1497. Fino ad allora gli ebrei avevano fornito un importante contributo alla corte portoghese durante l'età delle esplorazioni nell'Atlantico, apertasi con l'avvio di una strategia di insediamento da parte della Corona in Nord Africa, la cui prima tappa era stata rappresentata dalla conquista di Ceuta (1415). L'espansione geografica del secolare conflitto tra cristiani e musulmani, che aveva segnato e continuò a segnare la storia interna della Penisola iberica fino alla conquista di Granada (1492), si collegava anche a un nucleo di miti e attese diffusi da tempo in Spagna e in Portogallo. Intorno alla fama del sapere universale di Isidoro di Siviglia (VII secolo) si era formata la credenza che egli avesse profetizzato la fine del regno dei visigoti nella Penisola a causa dell'invasione musulmana, cui avrebbe posto fine la riconquista cristiana che avrebbe incluso anche il Maghreb, e il Regno di Fèz in particolare. Le strofe di san Isidoro avevano costituito un materiale adatto a una continua ripresa plastica, sia da parte dei cristiani, sia dei musulmani, che ne avevano tratto occasione per incitarsi alla resistenza, o per attribuire le loro sconfitte a cause soprannaturali. Le profezie di san Isidoro furono oggetto di una rilettura anche da parte di ebrei e *conversos* (questi ultimi già numerosi in Castiglia e Aragona nel Quattrocento), nel contesto di una preoccupazione più generale per la speculazione escatologica. Secondo tale interpretazione, la venuta del Messia e la redenzione degli ebrei sarebbe stata preceduta dallo scontro finale tra cristiani e musulmani, tra Gog e Magog. I segni di quest'ultimo, che si potevano cogliere nell'estensione al Nord Africa delle guerre iberiche, sembrarono trovare un'ulteriore conferma nel grandioso evento della conquista di Costantinopoli da parte dei turchi (1453). Il tramonto dell'antico impero bizantino e l'emergere del nuovo impero ottomano, con «la sua volontà di annientare la potenza del campo cristiano in quanto tale» (GENOT-BISMUTH 1990), non mancò di colpire gli ebrei e i *conversos* di Castiglia e Andalusia. Durante il secondo Quattrocento essi elaborarono un mito dell'Oriente come luogo di origine della restaurazione di Israele, grazie alla successione di avvenimenti innescata dalla caduta di Costantinopoli. Se ne colgono le tracce in vari testi, di produzione sia cristiana, sia ebraica. Il mito dell'Oriente conobbe fortuna soprattutto a partire dagli anni immediatamente successivi all'editto di espulsione degli ebrei dai territori dei re Cattolici (1492). Fu infatti nel clima drammatico del periodo 1495-1498 che l'ebreo portoghese Isaac Abravanel, fuggito dalla Castiglia in Italia, stabilì un parallelo diretto fra il tempo biblico della cattività babilonese del popolo ebraico e gli anni che separavano la caduta

di Costantinopoli dall'inizio del tempo della salvezza, fissato nel 1503. E giunse anche a ipotizzare che il Messia potesse nascere in Oriente. Intanto, nel 1492 decine di migliaia di ebrei castigliani (accanto a un numero ancor più imprecisato di *conversos*) si erano riversati in Portogallo, recando con sé uno straordinario bagaglio culturale, fatto di preghiere e riti antichi, ma anche di originali credenze e profezie, messe spesso per iscritto in codici e pergamene. Cinque anni più tardi, furono travolti insieme ai loro correligionari lusitani dal battesimo forzato imposto da Emanuele I. Nonostante le garanzie di protezione offerte dal sovrano, negli anni seguenti i nuovi cristiani, come tutti i convertiti presero ad essere chiamati in Portogallo, furono colpiti da nuove violenze, culminate nel massacro di Lisbona (1506). Essi maturarono così la coscienza di un destino comune, dando inizio a un processo di fusione e compenetrazione fra tradizioni dell'ebraismo castigliano e di quello lusitano, che pure già presentavano numerosi elementi unitari. Inoltre, l'appartenenza ufficiale a una nuova religione, in numerosi casi, favorì processi di sincretismo con la cultura cristiana, che sul lungo periodo rappresentarono uno dei tratti peculiari del fenomeno storico del marranesimo. Anche l'universo della maggioranza della società, infatti, aveva subito in quegli anni una scossa profonda, la cui percezione diffusa si manifestò tuttavia soltanto più tardi. È certo, in ogni caso, che la corte di Emanuele I era pervasa di attese e credenze millenaristiche analoghe a quelle che avevano accompagnato Cristoforo Colombo nel suo viaggio verso l'America. Se durante il Quattrocento la ricerca del Prete Gianni, il mitico sovrano cristiano che abitava in Oriente circondato da regni musulmani, aveva fornito una spinta costante (certo non la sola) alle scoperte e alle conquiste lusitane lungo le coste africane e poi sui litorali dell'oceano Indiano, coronate dall'arrivo di Vasco da Gama in India (1498), Sanjiay Subrahmanyam ha sostenuto che l'avanzata dal Tago al Gange sia avvenuta all'interno di una più generale congiuntura millenaristica, che avrebbe caratterizzato i contesti culturali dei diversi popoli con cui i portoghesi entrarono in contatto, fornendo condizioni favorevoli al successo della loro impresa. Alla corte di Emanuele I il nuovo secolo si aprì nel segno di una grande effervescenza spirituale. Se la scoperta dell'America, soprattutto negli ambienti francescani, suscitò speranze di palinogenesi universale, frutto dell'adempimento delle profezie bibliche sulla conversione dei popoli del mondo finalmente raggiunti dal Vangelo, la progressiva costruzione di un vasto impero ultramarino da parte dei portoghesi destò sentimenti in parte analoghi, tanto da essere celebrata come il segno dell'avvento di una nuova età dell'oro in un'orazione pronunciata a Roma dall'agostiniano Egidio da Viterbo nel 1507. Così, mentre la retorica ufficiale della Corona lusitana finiva per stabilire un legame tra la conversione dei popoli extraeuropei e quella degli ebrei nella Penisola iberica, questi ultimi creavano originali rielaborazioni delle profezie tradizionali a partire dal dramma dell'espulsione e dei battesimi forzati, dallo scontro totale tra cristiani e musulmani e dalla scoperta dell'esistenza di terre e popoli fino ad allora ignoti: in breve alla luce del nuovo mondo di fronte al quale si erano venuti a trovare.

David Reubeni e il mito del Prete Gianni

Se gli ebrei sefarditi erano divenuti un'eloquente metafora della sorte che attendeva gli abitanti delle terre, la cui evangelizzazione era presentata dalla retorica degli imperi iberici come un fatto ormai inarrestabile, il mondo perduto dei nuovi cristiani sembrò d'improvviso riaffacciarsi in Portogallo alla metà degli anni Venti con l'arrivo dell'enigmatico ebreo David Reubeni. Giunto in Italia nel 1523, Reubeni si era presentato come l'emissario del misterioso re Yosef, suo fratello, che avrebbe inteso promuovere una lega tra il proprio esercito di 300.000 ebrei e le principali potenze europee per entrare in guerra contro il Turco e liberare Gerusalemme. Secondo quanto raccontava Reubeni, che si dichiarava discendente di David, suo fratello Yosef regnava sugli ebrei del deserto di Habor, discendenti di due delle dieci tribù perdute di Israele, che

secondo il mito vivevano isolate dal tempo del diluvio universale, separate dal resto del mondo dal fiume Sambatyon, troppo largo per essere attraversato, se non il sabato quando smetteva di scorrere. La loro liberazione sarebbe stato uno dei segni della prossima fine del mondo. L'incerta collocazione delle tribù perdute nella geografia fantastica dell'immaginario basso-medievale aveva favorito una loro associazione con il Prete Gianni. Anche il mitico sovrano cristiano, infatti, era costretto a un'esistenza divisa dai suoi cor-religionari in Europa. Al ritrovamento del potente Prete Gianni erano collegate profezie millenaristiche sulla distruzione dell'Islam e la conversione universale al cristianesimo, preludio dell'avvento dell'età dello Spirito. Esisteva però anche una variante ebraica del mito secondo la quale nella terra remota che ospitava il regno cristiano del Prete Gianni (variamente identificata in una regione compresa tra l'India e l'Africa orientale) si sarebbero trovate anche le tribù perdute di Israele. Prima di lasciare Roma, dove si era incontrato con Egidio da Viterbo, nel frattempo divenuto cardinale, e con papa Clemente VII, Reubeni ottenne da quest'ultimo una lettera per il Prete Gianni (1525), ormai comunemente assimilato all'imperatore dell'Etiopia, a seguito dei contatti stabiliti nei decenni precedenti dai portoghesi, con il quale forse sostenne di essere entrato in rapporto tramite i *falasha*, gli ebrei del luogo. Se rimane ignota l'origine della ripresa del mito del Prete Gianni da parte di Reubeni, certo è che essa rivela la sua notevole abilità nel fare ricorso a immagini e suggestioni che avevano ampia circolazione in quegli anni. A maggior ragione se si considera che la tappa successiva della missione di Reubeni fu proprio il Portogallo, la cui espansione imperiale, soprattutto contro le potenze musulmane, nei primi due decenni del Cinquecento era stata sostenuta da una propaganda intrisa di riferimenti al miraggio della riconquista di Gerusalemme e all'alleanza militare con il Prete Gianni. L'entusiasmo prodotto dai rapporti instaurati con l'Etiopia era culminato, in un contesto di forte controllo sulla stampa, nell'edizione di una relazione, intitolata *Carta das novas que vieram a el rey nosso senhor do descobrimento do Preste Johã* (Lisboa, Germão Galharde, 1521), che celebrava il tanto atteso incontro con il leggendario sovrano. Non si può escludere che lo spirito di crociata che sembrava ancora plasmare la retorica ufficiale dell'impero portoghese, riconducendo allo schema della guerra di religione contro i musulmani gran parte dello sforzo bellico lusitano, subisse una qualche rielaborazione da parte dei nuovi cristiani legati ai settori dove più viva era la memoria della violenza subita con la conversione e l'attaccamento all'antica religione ebraica. In un'età di notevole duttilità e costante evoluzione di miti e credenze, le profezie rappresentarono un elemento fluttuante capace di vincolarsi di volta in volta a eventi e fatti inattesi che marcavano la realtà del tempo (GARCÍA-ARENAL 2003). Così, negli stessi anni in cui, grazie alla scoperta dell'America, prendevano corpo le proiezioni ideali della monarchia universale di Carlo V, tra i *conversos* della Penisola iberica si diffondeva un'interpretazione delle guerre coeve tra cristiani e musulmani nella chiave della profezia di Daniele (Dn 4, 17): lo scontro mortale tra le due religioni monoteiste, con un'iniziale prevalenza del cristianesimo, sarebbe coinciso con l'età del Quarto Impero, durante il quale sarebbe apparso il Messia, che avrebbe ricondotto tutto il mondo sotto l'unità della legge di Mosé, segnando l'avvento del Quinto Impero. Se il quadro appena descritto circa la cultura religiosa dei circoli messianici di nuovi cristiani risulta fortemente ipotetico per il Portogallo dei primi due decenni del Cinquecento, su cui si possiedono scarse informazioni, fu nella direzione di un dialogo con un contesto dalle caratteristiche di questo tipo che si mosse Reubeni una volta giunto nel regno, sempre nel 1525. Entrato in contatto anche con ebrei provenienti dal Marocco e presenti allora in Portogallo, come il rabbino di Safi Abraham Benzamerro e il suo seguito, Reubeni fu accolto inizialmente con favore dal nuovo re, Giovanni III. Gli studiosi continuano a discutere se *o judeu do sapato* come veniva chiamato Reubeni (lett. 'l'ebreo con la scarpa'; forse corruzione per la città

palestinese di Sefat, o per Sabbath, o per il fiume Sambatyon) si sia presentato effettivamente come un Messia. Quel che è certo è che la sua presenza risvegliò un clima di febbrile attesa e di speranze messianiche tra i nuovi cristiani, che all'ingresso in ogni città gli si recavano incontro e gli baciavano le mani. L'entusiasmo di questi ultimi per Reubeni, che non tardò a diffondersi anche in Castiglia, finì per incrinare i suoi rapporti con il sovrano, che già da qualche anno vigilava segretamente sull'entità del cripto-giudaismo lusitano (inchiesta di Jorge Temudo, 1523-1524; *dossier* raccolto dal converso Henrique Nunes, detto 'o Firme-Fé', 1524). La rottura irreparabile tra Reubeni e Giovanni III si determinò in seguito al ritorno pubblico all'ebraismo del nuovo cristiano Diogo Pires, segretario dell'alta corte di giustizia chiamata *Casa da Suplicação*, il quale lasciò il Portogallo e prese il nome di Shelomo Molcho. In seguito fu acclamato come Messia, prima di finire bruciato sul rogo a Mantova nel 1532. Anche Reubeni si vide costretto a fuggire dal regno verso la fine del 1526. Dopo aver fatto ritorno in un primo momento in Italia, finì per essere catturato dall'Inquisizione spagnola. Dopo una lunga prigionia trovò la morte al termine di un *auto da fé* celebrato a Badajoz nel 1538.

Inquisizione e censura

Il passaggio in Portogallo di Reubeni rappresentò uno spartiacque per le comunità di nuovi cristiani che coltivavano in segreto l'ebraismo. Sebbene l'Inquisizione non fosse ancora presente nel regno, e nonostante le resistenze opposte da Giovanni III alle pressioni degli inquisitori castigliani, un'atmosfera sempre più tesa e carica di sospetti avvolgeva ormai gli ebrei convertiti. Di fatto, è alla seconda metà degli anni Venti che datano i primi passi dei movimenti messianici contro i quali il sovrano avrebbe eretto il Sant'Uffizio nel decennio seguente. Ai fermenti suscitati da Reubeni avrebbe ricondotto la propria clamorosa conversione all'ebraismo anche il giudice Gil Vaz Bugalho, un vecchio cristiano, all'epoca residente a Portalegre, che intraprese persino una traduzione in portoghese di una parte dell'Antico Testamento ad uso dei nuovi cristiani. Ma se la conoscenza dell'ebraico e di testi sacri e orazioni nella lingua della tradizione si andava diradando, al contrario le persecuzioni di cui i nuovi cristiani iniziarono ad essere oggetto, a cavallo tra gli anni Venti e gli anni Trenta, da parte di autorità civili ed ecclesiastiche, rafforzarono la credenza che i tempi della venuta del Messia fossero ormai vicini. Una frattura sempre più netta e definitiva separava ormai il fervore che caratterizzava alcuni settori *conversos* e l'irrigidimento della corte di Giovanni III nei confronti delle celebrazioni in chiave millenaristica dell'impero portoghese. Non è da escludere che proprio l'esperienza avuta con Reubeni, che aveva fatto appello al mito del Prete Gianni, avesse indotto nella cultura ufficiale lusitana una progressiva chiusura, come rivela la sorte della *Carta das novas*, di cui sopravvive oggi un solo esemplare, probabile esito di un ordine di distruzione la cui esistenza tuttavia, allo stato attuale delle conoscenze, può essere dedotta dagli storici solo *a posteriori*. Del resto, a un'inasprimento della censura su argomenti legati al Prete Gianni lascia pensare anche la vicenda del ritorno in Portogallo dall'Etiopia di padre Francisco Álvares (1527), inviato anni prima dal re Emanuele I. Álvares subì interrogatori e dovette affrontare non pochi ostacoli, così come la *Verdadeira Informaçom da terra do Preste Joam das Indias*, l'opera in cui raccontava l'esperienza del suo viaggio, che dopo una ristretta circolazione manoscritta avrebbe visto la luce soltanto nel 1540, in un'edizione mutila per effetto, quasi certamente, di un intervento della censura inquisitoriale. Ancora più dura fu la sorte dell'arciprete etiopio Saga za-Ab, ambasciatore dell'imperatore Dawit II, giunto in Portogallo al seguito di Álvares e presto divenuto oggetto di una profonda diffidenza da parte dei teologi del regno, che per anni gli negarono la comunione e lo trattarono alla stregua di un eretico. In seguito sarebbe divenuto chiaro anche agli umanisti di ispirazione erasmiana, come Damião de Góis e Martinho de Portugal, che la propaganda di

corte stava ormai abbandonando un'interpretazione dei successi dell'impero portoghese in toni di palingenesi e di rinnovamento del mondo. Si iniziava, al contrario, a valutare positivamente l'opportunità di servirsi di un linguaggio cauto e misurato, nel timore di possibili ripercussioni delle esperienze extraeuropee sugli equilibri sociali e religiosi interni al regno. L'affermazione a corte di un nuovo gruppo di teologi e canonisti (Pedro Margalho, Diogo Ortiz de Vilhegas, João Soares, João Monteiro, João Olmedo, ecc.), formati in prevalenza a Salamanca e ostili alla circolazione di temi e argomenti passibili di conclusioni aperte e rischiose, restrinse notevolmente i confini dell'ortodossia. Sull'impero si sarebbe scritto poco e sotto il controllo vigile della censura. Teologia e politica si compenetravano sempre di più, mentre si moltiplicavano gli episodi di accuse di sacrilegio nei confronti dei nuovi cristiani. Nel corso degli anni Trenta Giovanni III seguì sempre più il blocco di *lerrados*, che con i loro consulti sostennero la campagna per ottenere l'Inquisizione (1536) e andarono in larga misura a occupare i nuovi consigli e le nuove istituzioni che videro la luce nel corso del decennio (*Mesa da Consciência*, 1532; Consiglio Generale del Sant'Uffizio, 1536; censura inquisitoriale, 1540). L'allarme per il pericolo di eversione collegato al messianismo dei nuovi cristiani, così come la liquidazione delle posizioni più critiche nei confronti del ricorso a forme di repressione violenta nei loro confronti, furono i due argomenti che sostennero l'avvento di un nuovo ordine in Portogallo, che gettava le basi per l'età della Controriforma ancora di là da venire. Così, se l'editto di fede proclamato a Évora il 18 novembre 1536 conteneva l'obbligo di denunciare chi sostenesse «che nostro Signore Gesù Cristo non è vero Dio e uomo, né il messia promesso nella legge» (COLLECTORIO 1596: 4r-6v), all'inizio degli anni Quaranta, quando ormai si accendevano i primi roghi di eretici nel regno, accanto alla proibizione di circolare che investì la *Fides religio moresque Aethiopum* (1540) di Damião de Góis, due opere di apologetica composte rispettivamente dal cistercense Francisco Machado (*Espelho de cristãos novos e convertidos*, ca. 1541) e dall'umanista João de Barros (*Diálogo sobre os artigos da fé contra o Talmud dos Judeus*, ca. 1542), dedicate entrambe all'inquisitore maggiore, l'infante Enrico, furono colpite dalla censura preventiva. Nei due scritti, tesi a sostenere una conversione dei nuovi cristiani attraverso la persuasione, anziché per mezzo della repressione, non mancavano riferimenti espliciti ai fermenti messianici diffusi tra i *conversos* portoghesi, oggetto di una serrata critica secondo il modello del genere letterario delle controversie religiose.

Profezie e circoli messianici al tempo di Bandarra e Luís Dias

Il ricco universo di speranze e attese che, in continuità con la tradizione profetica della religione ebraica, caratterizzava alcune comunità di nuovi cristiani in Portogallo, persuase della venuta ormai prossima del Messia, uscì profondamente scosso dal passaggio di Reuben. La geografia e la portata del messianismo *converso* lusitano, tra anni Venti e anni Quaranta del Cinquecento, resta ancora in larga misura difficile da definire, nonostante i pionieristici studi di João Lúcio de Azevedo e i più recenti lavori di Elias Lipiner e Maria José Ferro Tavares. La storia delle prime persecuzioni portate avanti dall'Inquisizione coincide in gran parte con l'intervento contro la pretesa emergenza rappresentata da alcuni circoli messianici attivi nel regno. I primi arresti importanti scaturirono tra 1537 e 1538, con le catture di un giudice vecchio cristiano Gil Vaz Bugalho e di sua moglie, la nuova cristiana Beatriz Vaz, di un sarto e venditore di carbone nuovo cristiano di Setúbal, Luís Dias, circondato dalla credenza che egli fosse il Messia, e del misterioso Diogo de Montenegro, sortilego e negromante nuovo cristiano. Dai processi risultano contatti (tutt'altro che armoniosi) tra questi personaggi, sebbene numerosi aspetti attendano ancora di essere chiariti da future ricerche. Quel che pare certo è che si trattava di figure dotate di grande carisma tra i nuovi cristiani. Tra la fine degli anni Venti e la metà degli anni Trenta animarono

gli ambienti *conversos* nelle principali città del Portogallo centro-meridionale (da Lisbona a Évora, da Portalegre a Setúbal). Dalla registrazione dei fatti operata dall'Inquisizione si evincono anche alcuni tratti comuni nel loro culto e nell'opera di proselitismo, segnati dall'annuncio di una venuta ormai prossima del redentore. L'interpretazione in chiave messianica di profezie in versi, immagini esoteriche e simboli biblici, spesso in circolazione anche tra la maggioranza dei vecchi cristiani, si accompagnava alla pratica di un cripto-ebraismo clandestino (con sinagoghe in casa) e altamente ritualizzato (osservanza del sabato e delle feste ebraiche, digiuni e prescrizioni alimentari, preghiere tradizionali, circoncisione, ecc.). Come ha mostrato Lipiner, il circolo di Lisbona guidato da mestre Gabriel, dotto ebraista e circoncisore, finì per rivelarsi specialmente sensibile nei confronti della figura di Luís Dias, che in città riscosse la curiosità di membri dell'alta nobiltà, come il conte di Portalegre. I nuovi cristiani lo identificavano, tra le altre figure bibliche, con la «pietra della fortificazione del prezioso bastione» (v. Is 28, 16), ma anche con il Leviatano. Di fatto, la sua predicazione, non priva di influenze cristologiche, consacrava il Portogallo come la terra destinata per elezione divina a dare i natali al Messia e ad accogliere i più importanti eventi della fine dei tempi. La relativa popolarità di cui Dias godette a Setúbal come altrove (gli venivano attribuiti miracoli e, come Reuben, riceveva il bacio delle mani dai propri seguaci) si inseriva in un contesto di forte attenzione da parte dei nuovi cristiani all'esistenza di visionari in grado di leggere i segnali celati nella realtà, come rivela il caso di Gonçalo Anes, calzolaio di Trancoso, più noto con il soprannome di Bandarra. Di umile condizione sociale, come lo stesso Dias e altri esponenti di spicco del messianismo *converso* lusitano del tempo, Bandarra era autore di strofe profetiche, nelle quali erano confluiti molti elementi tradizionali, dal mito del Quinto Impero a quello delle tribù perdute di Israele. La raccolta dei suoi versi, divisa in tre parti ciascuna corrispondente a un sogno, circolava in copie manoscritte. Inoltre, la sua casa di Trancoso, antica cittadina del Portogallo centro-settentrionale che ospitava una cospicua comunità di nuovi cristiani, era meta di un pellegrinaggio costante. A Bandarra, che quasi certamente non era un *converso* (gli atti del processo inquisitoriale che subì non ne fanno menzione), guardò con speranza chi nutriva in quegli anni speranze messianiche, in particolare i nuovi cristiani. Uno speciale legame unì Bandarra a Lisbona, che egli frequentava occasionalmente almeno dall'inizio degli anni Trenta. I nuovi cristiani, inclusi alcuni appartenenti alla cerchia di mestre Gabriel, lo interrogavano, talvolta con il *Talmud* alla mano, e gli scrivevano domandando il significato dei suoi versi. Evidentemente non rimanevano delusi da Bandarra, anche perché l'oscuro contenuto delle sue strofe si prestava a essere ripreso nella prospettiva del sincretismo religioso proprio dei *conversos*. Una generale istanza di palingenesi e rinnovamento permea le composizioni del calzolaio di Trancoso, che annunciavano un'imminente riforma del mondo e del Portogallo, a partire dalla Chiesa. I nuovi cristiani dovettero essere colpiti soprattutto dalla profezia del re nascosto (*o rei encoberto*), destinata a una lunga fortuna nella cultura lusitana: «Un grande leone si ergerà,/ e darà un grande ruggito,/ il suo rumore sarà udito,/ tutti sorprenderà,/ inseguirà e morderà,/ e farà danni molto grandi,/ i grandi re degli ariani/ tutti li soggiogherà». Sebbene alcune fonti inducano a ritenere che fossero rivali, Bandarra e Luís Dias furono così percepiti come due figure profondamente unite: se Dias era il Messia, Bandarra era il suo profeta.

Nonostante essi finissero per apparire nello stesso *auto da fé*, celebrato a Lisbona il 23 ottobre 1541, l'Inquisizione non sembrò tuttavia fare propria fino in fondo l'associazione fra i due personaggi. Così, essi affrontarono un destino assai diverso con il giro di vite impresso dopo il 1539. Quell'anno, indicato da alcune correnti del messianismo *converso* lusitano come quello della redenzione (MEA 1978: 152), si aprì a Lisbona con l'affissione di cartelli alle porte della cattedrale e di altre chiese nei quali si attaccava la religione cristiana e si annunciava l'imminente venuta del Messia.

Il gesto fu pagato con la vita dal presunto colpevole, il nuovo cristiano Manuel da Costa. In un clima sempre più teso e violento si era verificato anche l'avvicendamento alla guida del Sant'Uffizio tra il francescano Diogo da Silva e l'infante Enrico, che avviò una nuova stagione nella storia dell'Inquisizione, caratterizzata da una dura e determinata repressione del cripto-giudaismo. Nel giro di pochi anni i principali protagonisti dei circoli messianici furono eliminati, o messi in fuga. Il movimento, ammesso che sia lecito usare tale termine per un fenomeno che sembra aver riguardato soltanto gruppi piuttosto ristretti, venne decapitato. Dopo un primo processo concluso con l'abiura nel 1538, Luís Dias fu catturato nuovamente nel 1540, ma non incontrò negli inquisitori la moderazione che aveva sperimentato due anni prima. Era ormai in atto una più vasta campagna da parte del Sant'Uffizio, che sempre quello stesso anno celebrò il suo primo *auto da fé* (26 settembre 1540). Al termine del rito trovò la morte Diogo de Montenegro, assertore dell'ormai imminente realizzazione delle profezie di Daniele (sosteneva che proprio il 1540 sarebbe stato l'anno della fine dei tempi), ma divenuto anche fiero avversario di Luís Dias, proprio come il dottor Francisco Filelfo, medico di Castelo Branco, altra figura di rilievo tra i nuovi cristiani giudaizzanti dell'epoca. Sempre al 1540 risale l'apertura di un processo contro Bandarra, la cui fama tra i nuovi cristiani aveva finito per destare i sospetti dell'Inquisizione. Egli finì per essere trattato alla stregua di un trovatore popolare e fu condannato l'anno seguente a fornire in pubblico una spiegazione devota delle sue strofe (in conformità alle istruzioni del Sant'Uffizio), a ritirare tutte le copie manoscritte esistenti e a osservare il totale silenzio su argomenti di natura religiosa. Al contrario, Luís Dias fu condannato a morte come sedicente Messia e finì arso sul rogo (ma la documentazione sul secondo processo è incompleta). Sempre durante lo stesso *auto da fé* di Lisbona del 1541 furono bruciati in effigie mestre Gabriel, Dionísio Rodrigues, medico della regina Caterina, e Francisco Mendes, in passato medico del cardinale infante Alfonso, tutti riusciti a fuggire in tempo, a differenza del commerciante al dettaglio João Fernandes, anch'egli, come gli altri tre, stretto seguace di Luís Dias, ma condannato all'abiura pubblica perché l'unico ad avere ammesso le proprie colpe. Quello stesso anno fu arrestato anche un facoltoso mercante nuovo cristiano di Évora, Pero Álvares, «l'ebreo grande» (*o judeu grande*), fautore di una riforma in direzione evangelica dell'Inquisizione, in stretti rapporti con potenti personalità, come il duca di Bragança e António de Ataíde, conte da Castanheira, aderente di spicco del circolo di Luís Dias e convinto ammiratore di Bandarra. L'intenso processo di Álvares, durante il quale egli avrebbe anche fatto allusioni a un re di tribù di ebrei di cui si aveva notizia presso il Prete Gianni, si concluse con la condanna a morte, eseguita a Évora nel 1543. In carcere continuava a rimanere invece Gil Vaz Bugalho, la cui sorte giudiziaria fu solo in parte ostacolata dal fatto che si trattasse di un vecchio cristiano giudaizzante. Trovò la morte sempre a Évora nel 1551. Il suo non era stato l'unico caso di conversione all'ebraismo provocato dal messianismo ibrido dei nuovi cristiani tra la maggioranza non *conversa*, ma fu alla sua eccezionale figura che il sovrano fece più volte riferimento per legittimare di fronte al pontefice Paolo III le procedure di un'Inquisizione chiamata a vigilare su nuovi cristiani che, come scriveva in una lettera del 1542, «vivono così male che pervertono anche alcuni vecchi cristiani, facendoli giudaizzare e apostatare», fino al punto di «suscitare in mezzo a loro un messia, di cui si è già fatto giustizia» (GTT: I, 41).

Il quadro sopra descritto si è concentrato sulle vicende dei circoli messianici diffusi nelle regioni centrali del regno, sui quali ha maggiormente insistito la storiografia. Lipiner ha sottolineato come fitti dovessero essere anche i contatti tra molti nuovi cristiani portoghesi e le comunità ebraiche all'estero, soprattutto nel Nord Africa, i cui rabbini erano soliti condannare le spinte messianiche. Numerose sono però le tracce di tendenze di questo genere, soprattutto nelle regioni più settentrionali del Portogallo, dove era ancora forte la presenza di un cripto-ebraismo consape-

vole, talora nutrito di un rapporto diretto con la lingua ebraica (come, ad esempio, a Coimbra, Aveiro e Cantanhede). Certo non era questo il caso di Gabriel Dias, un mendicante nuovo cristiano originario di Vale do Seixo, nei pressi di Trancoso, condannato all'abiura pubblica dall'Inquisizione di Porto nel 1543 per avere esortato pubblicamente molte persone nelle strade del suo paese a «credere nel vero messia che stava per venire e che questi era il vero Dio e là disse che una sorte funesta subisse il re che mandava a bruciare i discendenti della tribù di Israele» (il processo si trova in BdA, 49-IV-26, n. 1). In Trás-os-Montes, invece, negli anni precedenti le tendenze messianiche di matrice popolare erano state contrastate da un sistema di credenze più colto ed erudito, come rivela l'aperto confronto tra due predicatori nuovi cristiani, che finirono entrambi nella rete dell'Inquisizione, seppure con esiti diversi. Il calzolaio Diogo de Leão da Costanilha, originario di Miranda do Douro, rivale di Luís Dias, ma in stretti rapporti con Bugalho, si basava sulle strofe di Bandarra e di san Isidoro per interpretare l'avanzata del Turco e le guerre tra l'imperatore Carlo V e il re Francesco I di Francia come il segno della prossima venuta del Messia che, accompagnato da Elia ed Enoc, avrebbe ricondotto gli ebrei a Gerusalemme. Fu rilasciato al braccio secolare nel 1544. Mestre António de Valença, considerato un grande rabbino, esponente di un messianismo fondato sulla Bibbia e sul *Talmud*, ma anche su calcoli astronomici, riuscì invece a evitare la morte grazie alle delazioni contenute nelle sue confessioni. Fu condannato ad abiurare i propri errori nel 1548.

La Riforma protestante e i nuovi cristiani della Ribeira

I processi inquisitoriali degli anni Trenta e Quaranta segnarono una battuta d'arresto nell'evoluzione del messianismo *converso*. Ciò non significa che per le epoche successive nei processi dell'Inquisizione portoghese non si incontrino, con una certa frequenza, tracce anche rilevanti di credenze messianiche attribuite a nuovi cristiani residenti tanto in Portogallo, quanto nei territori dell'impero, in particolar modo in Brasile, a non considerare il caso degli esuli della diaspora sefardita nel mondo. Solo puntuali ricerche d'archivio potranno consentire uno studio organico sulla portata generale di tali fenomeni, sul rapporto esistente tra esperienze successive e sulla vita interna di eventuali gruppi organizzati intorno alla comune attesa del redentore degli ebrei. Occorre inoltre considerare la duratura influenza esercitata all'interno della cultura politica e religiosa portoghese nel suo complesso dal profetismo, sia a livello popolare, sia all'interno delle élites e della stessa corte. Intorno al 1570, ad esempio, godette di grande fama Simão Gomes, il «calzolaio santo» (*o sapateiro santo*) di Évora, personaggio di umili origini i cui vaticini era tenuti in notevole considerazione da principi e nobili.

In tale contesto, anche tra i nuovi cristiani avevano ripreso vigore movimenti più strutturati e consapevoli. È il caso di un esteso circolo messianico che si andò configurando a Lisbona durante gli anni Cinquanta. Gli abboccamenti tra i numerosi *conversos*, che prendevano parte alle discussioni sull'avvento del tempo della 'Legge di Mosé', erano soliti verificarsi, spesso in piccoli capannelli, nella zona del porto cittadino, la Ribeira. Qui alcuni di loro lavoravano come artigiani e venditori al dettaglio. Molti però abitavano nella Rua Nova, la via principale del maggiore tra quelli che una volta erano stati i quartieri ebraici della città. Tra i nuovi cristiani del circolo della Ribeira un ruolo di primo piano era svolto da alcuni anziani di origine castigliana, che serbavano il ricordo della vigorosa tradizione della religione avita, conoscevano l'ebraico e possedevano antiche pergamene contenenti profezie. Nutriti di informazioni raccolte dai marinai del Nord Europa presenti in città, da qualche mercante di ritorno dall'estero, o dai sermoni proferiti dai pulpiti delle chiese, nei quali si condannavano episodi e avvenimenti lontani che colpivano profondamente l'uditorio, essi elaborarono una lettura in chiave messianica delle guerre di religione in Francia e dell'avanzata della Riforma prote-

stante nella vicina Spagna, resa evidente dalla scoperta pubblica della penetrazione 'luterana' a Valladolid e Siviglia (1559). La rottura dell'unità religiosa cristiana in Europa veniva dunque interpretata come un segnale della fine dei tempi e della prossima venuta del Messia, che avrebbe riunificato il mondo sotto la 'Legge di Mosé'. I nuovi cristiani della Ribeira, che praticavano un modello di comunicazione esoterico, contraddistinto da diversi gradi di conoscenza da parte degli aderenti al circolo, traevano ispirazione dalle profezie di san Isidoro e dalle strofe di Bandarra, e conservavano viva la memoria della predicazione di Luís Dias, il Messia di Setúbal. Al loro interno si discuteva se il Messia fosse già apparso, e alcuni lo identificavano con un fanciullo eccezionale che si diceva fosse da poco nato a Babilonia e che avrebbe subito iniziato a camminare e a parlare. Una particolare importanza era conferita ai calcoli profetici che l'ottuagenario Manuel Lopes, detto 'o Galaz', attribuiva all'astrologo ebreo Abraham Zacuto, secondo il quale, quando fossero terminati i lavori di costruzione della nuova dogana di Lisbona ormai quasi ultimata, Roma avrebbe subito grandi sofferenze e sarebbe sorto il Messia, che avrebbe condotto i nuovi cristiani di Portogallo alla liberazione.

I sospetti dell'Inquisizione si fecero sempre più forti all'inizio degli anni Sessanta, quando il tribunale prese a far spiare i nuovi cristiani della Ribeira. Nella tarda primavera del 1561 scattarono i primi arresti, che condussero presto all'apertura di decine di processi. Per circa due anni il tribunale di Lisbona fu impegnato in una violenta campagna, che si concluse con pesanti condanne pubbliche, proclamate durante gli *autos da fé* del 10 maggio 1562 e del 16 maggio 1563. Molti confessarono (fra di essi anche João Ribeiro, figlio di Gaspar, esule in Francia e poi a Venezia), ma non mancò chi, per la disperazione, si tolse la vita in carcere, come fece il sarto castigliano Juan Moreno; in altri casi, come quello del venditore di olio Diego Fernández e del relapso Manuel Álvares de Santarém, furono invece gli inquisitori a decretare la pena di morte (MARCOCCI 2004: 114-122). Gli strascichi della vicenda si fecero avvertire ancora negli anni successivi, come confermano anche le pagine dell'opera di Francisco Machado, apparsa alla fine emendata e in latino nel 1567 con il titolo di *Veritatis Repertorium*.

Dal 're nascosto' alle tracce lusitane del Messia mistico

Nel 1578 la scomparsa del giovane Sebastiano, un re a lungo atteso e circondato da forti attese sin dalla nascita, morto in battaglia contro i musulmani in Nord Africa, a Ksar el-Kebir, aprì una crisi dinastica che si concluse con il passaggio del Portogallo sotto la Spagna (1580). La fama che il corpo del sovrano non fosse stato ritrovato finì per alimentare la credenza che Sebastiano sarebbe ritornato per riscattare il Portogallo, che non tardò a trasformarsi in un mito duraturo, ripreso in un primo momento dagli oppositori politici di Filippo II. Se l'importanza delle strofe di Bandarra (oggetto di una prima edizione a stampa nel 1603, fatta uscire a Parigi da João de Castro sotto il titolo *Paraphrase et concordancia de algumas prophéas de Bandarra, çapateiro de Trancoso*) nella genesi del sebastianismo è un fatto riconosciuto consensualmente dagli studiosi, più controverso rimane il giudizio sul contributo fornito dal messianismo dei nuovi cristiani, ritenuto decisivo da Azevedo. Nei decenni finali del Cinquecento non furono pochi in Europa gli impostori che pretesero di accreditarsi come il sovrano lusitano, ma nessun falso Sebastiano sembra aver avuto in realtà un legame organico con ambienti *conversos*. In seguito il mito registrò un'evoluzione verso l'attesa non più del re Sebastiano nella sua persona fisica, ma di un sostituto che ne avrebbe proseguito la missione provvidenziale. All'origine di tale svolta si colloca, probabilmente, l'unico nuovo cristiano di cui si abbiano prove di una aperta adesione alla causa sebastianista, Manuel Bocarro Francês (1588/1593-1662/1668), tornato poi apertamente all'ebraismo con il nome di Jacob Rosales, una delle figure di maggior fascino della diaspora sefardita, più volte denunciato invano alle Inquisizioni di Goa, Lisbona e Madrid. Nel suo poema astrologico in

ottave intitolato *Anacephaleoses da Monarchia Luzitana*, pubblicato a Lisbona nel 1624 quando egli viveva ancora in patria come un dotto medico cristiano, Bocarro profetizzò l'avvento di un impero mondiale retto da un monarca portoghese (indicato in Filippo III, ma identificato in realtà con il duca Teodósio de Bragança, e poi con suo figlio Giovanni, futuro Giovanni IV di Portogallo), sotto il quale avrebbe avuto inizio una nuova era di pace universale. La ripresa di Bocarro del mito del «re nascosto» e del Quinto Impero, veicolati dalla circolazione delle strofe di Bandarra (ripubblicate ancora nel 1644), fu quindi rilanciata, nel clima di entusiasmo seguito al ritorno all'indipendenza del Portogallo (1640), da un gesuita in rapporti con i nuovi cristiani, il celebre António Vieira, che per le sue posizioni finì anche processato dall'Inquisizione di Coimbra (1663-1667). Le sue idee, corroborate anche dall'incontro ad Amsterdam nella seconda metà degli anni Quaranta con il rabbino portoghese Menasseh ben Israel (poi autore di un'opera sulle tribù perdute di Israele, intitolata *Miqveh Yisra'el. Esto es, Esperança de Israel*, 1650) subirono un'evoluzione attraverso vari scritti, tra cui la lettera intitolata *Esperanças de Portugal, Quinto Imperio do Mundo* (1659) e l'incompiuta *História do Futuro* (1664), poi riprese all'interno di un'opera maggiore, dal titolo *Clavis Prophetarum*, anch'essa non terminata.

All'inizio della seconda metà del Seicento risale anche l'avventura del Messia mistico di Smirne Sabbatai Zvi, che, rivelatosi nel 1648, suscitò straordinarie speranze nelle comunità ebraiche europee e nord-africane, molte delle quali a netta predominanza sefardita. La credenza nel nuovo Messia venuto dall'Oriente, poi convertitosi all'Islam nel 1666 (che molti autori cristiani identificavano con l'anno dell'Apocalisse), lasciò tracce anche in alcune piazzaforti dell'impero portoghese, come a Mazagão in Marocco. Zvi riscosse invece un'attenzione senz'altro minore che altrove nella Penisola iberica, sebbene il movimento sabbatiano abbia assunto anche tra i nuovi cristiani in Portogallo una dimensione non trascurabile (TAVIM 2007).

Un tardo e singolare epigono del messianismo *converso* lusitano fu, nel primo Settecento, padre Manuel Lopes de Carvalho, un vecchio cristiano originario di Bahia, ma residente a Lisbona, che pretese di essere il vero Messia, destinato a imporre il regno di Cristo sulla terra. Nella sua ricerca dell'essenza della Chiesa primitiva, recuperò anche un cospicuo numero di riti e costumi ebraici seguiti da Cristo e dagli apostoli. Gli inquisitori di Lisbona finirono per giudicarlo un apostata. Morì sul rogo nel 1726.

(G. MARCOCCI)

Vedi anche

Álvares de Paredes, Pero; Bandarra (Gonçalo Anes); Bugalho, Gil Vaz; Dias, Luís; Inquisizione portoghese; Inquisizione spagnola; Messianismo *converso*, Spagna; Molcho, Shelomo; Nuovi Cristiani, Portogallo; Reubeni, David; Sebastianismo; Vieira, António

Bibliografia

AZEVEDO 1916, COLLECTORIO 1596, ELIAV-FELDON 1999, GARCÍA-ARENAL 2003, GENOT-BISMUTH 1990, HERMANN 1998, LIPINER 1993, MARCOCCI 2004, MEA 1985, MORENO-CARVALHO 2001, SUBRAHMANYAM 2005, TAVARES 1991, TAVIM 2007

Messianismo converso, Spagna - Alla ricerca di una specificità del messianismo *converso*. Seguendo la tesi di Scholem, secondo cui nel popolo ebraico gli eventi traumatici tendono a rivitalizzare le aspettative bibliche circa la futura redenzione messianica, concepita come un avvenimento che avrà luogo in maniera pubblica, nello scenario della storia e all'interno della comunità (diversamente dal messianismo cristiano, più spirituale e universalista), è da supporre che le ondate di conversioni di massa che gli ebrei spagnoli subirono a partire dai pogrom del 1391, poi con l'istituzione dell'Inquisizione nel 1478 e la loro espulsione del 1492,

suscitarono una vera e propria esplosione escatologica. Scholem spiega l'impatto fondamentale e durevole di tali eventi nel divenire del messianismo ebraico, nell'influente movimento cabalistico di Safed, o nella popolarità suscitata dal falso Messia Sabbatai Zevi (1626-1676). Il battesimo di massa, spesso forzato, e la clandestinità identitaria di quanti vi si opponevano ravvivarono tra i *conversos*, o *marranos*, spagnoli le ansie per un'imminente liberazione attraverso la figura del Messia e dei tempi messianici.

Gli studi pionieristici di Baer, Ben-Sasson e Beinart hanno mostrato l'estrema reattività del messianismo *converso* nella Spagna del XV secolo e degli inizi del XVI. Contributi più recenti, come quelli di Idel, Ruderman e Gutwirth hanno però sottoposto al vaglio le interpretazioni di Scholem e dei suoi epigoni. Da un lato tali studiosi hanno reso più flessibile il nesso causale tra la catastrofe storica e la risposta messianica, mostrando l'esistenza di una crescita costante del messianismo ebraico nell'Europa occidentale nel corso del tardo medioevo. Il messianismo ebraico di cui si tratta non fu un mero ripiego comunitario di fronte alle incomprensibili vicende della storia, bensì un modo per dialogare con il mondo circostante per mezzo dell'acculturazione, o ancora un modo per entrare in polemica con le correnti escatologiche cristiane coeve (RUDERMAN 1991). Dall'altro lato, la presunta dicotomia tra un messianismo ebraico di tipo politico e un messianismo cristiano maggiormente apolitico è stata sfumata, data l'esistenza di correnti messianiche ebraiche spagnole, dalla forte inclinazione spiritualistica (IDEL 1998). Sulla base dell'udienza inquisitoriale del 22 aprile 1690, si ricava che il Messia che il *converso* maiorchino Pedro Onofre Cortés aspettava era un nuovo Mosé, che avrebbe liberato il suo popolo dal giogo dell'oppressione, ma anche dal decadimento dello spirito. Riprendendo la critica formulata da Idel nei confronti di Scholem, resta ancora da verificare se l'origine di tale spiritualizzazione messianica per un gruppo di *conversos* come gli *xuetas* provenisse dall'escatologia cristiana, o se portasse anche l'impronta delle tradizioni messianiche spirituali che sopravvissero in comunità ebraiche del Mediterraneo come quella di Livorno.

Una volta accettate le due interpretazioni, risulterà difficile tracciare una netta linea di demarcazione tra un messianismo ebraico 'autentico' e un messianismo *converso* 'ibrido' o 'sincretico'. Come segnala Gutwirth, la rappresentazione dell'ebreo come 'colui che aspetta' il suo Messia, così presente nella letteratura del *siglo de oro*, quando non c'erano più ebrei, ma solo *conversos*, ebbe come origine quel XV secolo nel quale entrambi i gruppi avevano convissuto.

Cercando quindi la specificità del messianismo *converso* non più a partire dalla sua ontologia, bensì in base alla sua fenomenologia, Goldish ha ritenuto di identificare tre elementi caratterizzanti: 1) l'intensità delle ansie messianiche che risultò dal vivere in un ambiente cattolico con una memoria interna, o imposta dall'esterno, del passato ebraico; 2) la manifestazione di tali ansie di redenzione con relativa autonomia nei confronti delle tradizioni messianiche ufficiali, fossero esse ebraiche o cristiane; 3) la peculiare situazione dei *conversos*, derivante dal fatto di vivere nella periferia di entrambe le religioni e culture, cosa che li condusse ad adottare una grande varietà di scenari messianici, conferendo un ruolo centrale agli stessi *conversos* nel processo escatologico, inclusa la credenza in un Messia apostata, sostenuta dal cabalista ebreo portoghese ed ex marrano Abraham *alias* Miguel Cardoso (ca. 1630-1704) per giustificare la conversione all'Islam di Sabbatai Zevi nel 1666. A partire da tali constatazioni, e in base a ciò che si vedrà qui di seguito, si propone di aggiungerne una quarta, valida per i *conversos* accusati dal Sant'Uffizio di giudaizzare: 4) il marcato funzionalismo del messianismo *converso*. Le condizioni prodotte dalla persecuzione inquisitoriale, la segregazione sociale e la clandestinità spiegano il fatto che il messianismo *converso* ebbe la funzione originaria di definire e perpetuare l'alterità marrana. Il messianismo non solo veicolò le speranze utopiche e gli

aneliti di redenzione, ma risultò anche un mezzo efficace per promuovere la sopravvivenza identitaria nella vita quotidiana.

Vale quindi la pena chiedersi se esistono caratteristiche proprie del messianismo *converso* in Spagna. Sulle tracce della tesi di Castro si potrebbe dedurre che la sua specificità più rilevante risiedesse nella determinante influenza su aspetti centrali del vivere ispanico come la nascita di un millenarismo politico spagnolo, lo sviluppo di correnti spirituali idiosincrasiche e la costruzione di ideologie proprie dell'espansione imperiale. Per Castro furono *conversos* influenti, come il vescovo di Burgos, Alonso de Cartagena (1384-1456), il cronista Fernando del Pulgar (1436-1496) o molti monaci geronimiti – generalmente lontani dalla fedele osservanza delle legge mosaica –, a fungere da legame e simbiosi tra il messianismo ebraico e l'escatologia cristiana. Occorre segnalare che è difficile trovare oggi studiosi che aderiscano a interpretazioni così generalizzanti, così «figlie del desiderio» (ASENSIO 1976), come quelle di Castro. Il fatto è che il messianismo ispanico possiede influenze molto più eterogenee e complesse (ÉGIDO 2004). Mettendo quindi da parte qualsivoglia ambizione totalizzante, è possibile delineare alcuni tratti approssimativi che caratterizzano non tutto il messianismo *converso* in Spagna, ma sicuramente gli esempi che affiorano dalle fonti inquisitoriali. Sulla scorta di queste ultime, si può affermare che anche se le manifestazioni messianiche sembrano accompagnare il fenomeno *converso* in Spagna nelle sue due grandi fasi – quella autoctona iniziale e la successiva, contrassegnata dagli immigrati nuovi cristiani portoghesi –, esse furono distinte da intensità ed espressioni differenti. Da un lato, incorporarono un messianismo latente rispetto ad un altro, che invece era attivo. Dall'altro, queste ultime espressioni militanti accompagnarono contesti storici specifici, inerenti o meno al gruppo. L'affermazione di Idel nel suo studio sul rapporto tra misticismo e messianismo ebraico, secondo cui «l'utopia è una questione di trasformare in atto una potenzialità sempre presente piuttosto che l'invasione di un *deus ex machina*», mostra bene che la congiunzione tra latenza e reattività non è specifica del messianismo *converso* spagnolo. Lo furono invece molti dei suoi modi espressivi.

La latenza del messianismo 'converso'

La credenza nella venuta futura del Messia così come era stato promesso nell'Antico Testamento è onnipresente nei processi dell'Inquisizione spagnola contro i *conversos* sospettati di giudaizzare. Questo non implica necessariamente l'esistenza di una costante ossessione messianica. Oltre a figurare in fonti inquisitoriali dal carattere prevalentemente «monofonico» (una formula di Carlo Ginzburg) come gli editti di fede – ad esempio, quello promulgato a Baeza il 3 giugno 1607 («se dicessero che il Messia promesso nella Legge non era venuto e che doveva venire, e lo attendevano affinché li sottraesse alla prigionia nel quale dicevano di stare e li portasse alla terra della promessa») – suscettibili di esprimere più i preconcetti dell'inquisitore che la vera fede degli inquisiti, bisogna tenere in considerazione che essendo la credenza nella futura venuta del Messia una delle caratteristiche più importanti che separano, dal punto di vista teologico, l'ebraismo dal cristianesimo, risulta comprensibile la volontà degli inquisitori di ottenere una risposta a questa domanda al fine di definire la colpevolezza dell'accusato. Così, quando Juan González Daza di Ciudad Real fu accusato nel 1484 del fatto che «non credeva che fosse venuto il Messia», ciò rispose al tentativo di dimostrare il suo coinvolgimento non come messianico, ma in quanto giudaizzante.

Considerando anche che l'affermazione identitaria dei *conversos* giudaizzanti passava per un rifiuto previo del cristianesimo nel quale si trovavano immersi, risulta che le espressioni messianiche costituivano un modo forte di affermare la propria identità contro la cultura dominante. Una delle espressioni più riuscite di quel messianismo contestatario fu rappresentata da coloro che si appropriarono dell'idea cristiana dell'Anticristo per indicare il Messia

anelato dai *conversos*. A tal proposito è significativa una testimonianza inquisitoriale del 1491, prestata dal *converso* Fernando de Madrid («E disse inoltre che colui che non vuole credere nel detto Anticristo, che ogni giorno gli avrebbero tagliato un membro fino a quando non avesse creduto e non avesse smesso di credere a Gesù Cristo»), o quella di Catalina de Gutiérrez di Baeza (la quale nel 1573 credeva che fosse nato il Messia «e intendeva che non era della Santa Madre Chiesa, bensì della legge di Mosè [...] e il bambino che doveva venire, intendeva che era l'Anticristo»). In questi casi il Messia dei *conversos* era un vero Anticristo: non per il suo ruolo di futuro avversario di Gesù Cristo alla fine dei tempi, ma per essere egli un'alternativa teologica polemica.

La latenza del messianismo *converso* spagnolo fu anche il risultato della prolungata condizione di sospetto, ostracismo, clandestinità e persecuzione dei *marranos*. Se essi erano parte del popolo di Dio, del popolo della Bibbia, non potevano essere abbandonati a tali tribolazioni per così tanto tempo. L'accettazione di tale situazione potrebbe essere facilmente interpretata come un vacillamento rispetto alle affermazioni paoline sul cammino realizzato dall'elezione divina, dall'Israele carnale all'Israele spirituale, dall'ebraismo al cristianesimo. L'ebraismo normativo aveva tentato di spiegare il motivo per cui gli ebrei vivevano dispersi nella Diaspora, talvolta perseguitati, senza che questo implicasse l'abbandono della Provvidenza. Ma la stessa prolungata proibizione di manifestare la propria fede e la propria cultura, come accade con il fenomeno *converso*, rappresentava un'inaudita sfida teologica. Nella Valencia del 1500 Joan Liviàna di Orihuela avrebbe «mostrato a certe persone un salmo che comprendeva tutte le tribolazioni dei *conversos*, nei quali era detto come Dio sarebbe venuto tra loro e mandato il suo Messia». A differenza di ciò che succedeva con l'ebraismo normativo, l'attesa del Messia non era solo uno dei tredici pilastri della religione mosaica, come sosteneva Maimonide (1135-1204). Nei contesti di resistenza cristologica nei quali vivevano i *conversos* giudaizzanti, l'attesa di questo Messia che non era ancora arrivato si era trasformata nella pietra angolare della loro alterità identitaria.

Il Messia dei *conversos* sembra aver incarnato tutto l'opposto rispetto alla condizione dei marrani in Spagna, essendo stato rappresentato come proiezione invertita della loro realtà quotidiana. Anche qui la rappresentazione messianica possiede un importante sfondo di contestazione ideologica. È il Messia che li libererà dalla loro oppressione presente e che li condurrà ad un'idilliaca e libera 'terra promessa'. Il Messia dei *conversos* sconfiggerà i loro oppressori, castigandoli oppure convertendoli alla legge di Mosè attraverso la persuasione o mediante la paura. Vero è che il Messia dei giudaizzanti veicolava solitamente aneliti terreni come l'abbondanza dei beni e le ricchezze temporali. Ciò che l'ostile *Libro del Alborayque* (ca. 1488) denunciava, ossia che i *conversos* credevano che il Messia sarebbe arrivato in una delle città in pieno auge economico, Siviglia o Lisbona, come un ricco cavaliere su una carrozza d'oro, annunciando la sua gloria presente e la futura ricchezza materiale dei suoi liberati, è confermato da un'infinità di varianti in diversi processi dell'Inquisizione spagnola. Senza dubbio, tali ansie derivavano da sensibilità popolari di prosperità utopica, come nel mito del paese della Cuccagna. Ma va tenuto in considerazione che il benessere terreno era un altro mezzo per dimostrare la continuità dell'elezione divina nei *conversos* e la veridicità empirica della legge di Mosè. Riassumendo: la latenza del messianismo *converso* nei processi dell'Inquisizione spagnola si spiega per la sua polivalente utilità e importanza, tanto per gli inquisitori, quanto per gli inquisiti.

Le molteplici trasformazioni dei movimenti messianici

Mostrata la sua persistente latenza, bisogna segnalare che il messianismo *converso* spagnolo si manifestò anche come risposta a diverse congiunture storiche. I suoi modi di espressione furono mutevoli, in grande misura secondo la scansione della evoluzione

stessa del fenomeno *converso* spagnolo, che va dall'influenza della presenza ebraica nel corso del XV secolo fino all'impronta dell'immigrazione *conversa* del vicino Portogallo a partire dalla fine del XVI secolo e gli inizi del XVII.

1. Ebrei e 'conversos', crisi e messianismi durante il XV secolo

A partire dai pogrom del 1391, che generarono il fenomeno *converso*, fino all'espulsione degli ebrei nel 1492, i momenti critici per ebrei e *conversos* furono accompagnati da manifestazioni messianiche. In alcuni casi non si sa fino a che punto il messianismo seguì la crisi o la precorse. Così, nelle vicinanze della città di Burgos si ascoltava un ebreo di nome Mosè, considerato come un profeta, che annunciava imminenti meraviglie redentrici per il fatidico anno 1391. Intorno al 1416 il *converso* toledano Juan el Viejo ricordava con ironia i calcoli numerologici realizzati da Rabi Isaac Abendino a partire da un versetto del libro di Habakuk (2, 3) che pronosticava la venuta del Messia per l'anno 1391. Questo *converso* annotava che il vaticinio del rabbino si sarebbe realizzato veramente per tutti quelli che avevano allora ricevuto l'acqua del battesimo. Con quel sacramento, diceva, Gesù diventava *ipso facto* il Messia atteso. Anche durante la Disputa di Tortosa (1413-1414) di fronte ai rappresentanti delle comunità ebraiche aragonesi l'apostata di origine ebraica Yohua Ha-Lorki *alias* Jerónimo de Santa Fe denunciava che il prestigioso leader catalano Rabi Hasdai Crescas (ca. 1340-1410/11) avrebbe riconosciuto la nascita del Messia nella spagnola Cisneros (provincia di Palencia). Tale polemica religiosa si congiunse a numerose conversioni di ebrei aragonesi.

In quel periodo, è possibile identificare un certo legame espressivo – non assoluto né completo (IDEL 1998) – tra le ansie messianiche degli ebrei e quella dei *conversos*. Sarebbe questo il risultato del mutuo contatto, accompagnato da una comunanza di destini, secondo Baer e Beinart, così come di una relativa prossimità cronologica dei *conversos* rispetto al momento del loro battesimo, che li avvicinava alla mentalità e alla cultura degli ebrei. Nel 1491 fu celebrato dal Sant'Uffizio il processo postumo del *converso* Fernando de Torrelaguna (arcidiocesi di Madrid). I suoi delatori, in maggioranza ebrei, come Ysaque de Bilhorado, affermarono che quando nel 1481 era stata istituita l'Inquisizione e gli ebrei erano stati costretti a vivere in quartieri a parte, Fernando de Torrelaguna aveva chiesto al padre di Bilhorado di leggergli dalla Bibbia le profezie messianiche, dicendo di non aver paura di avvicinarsi in maniera così manifesta alle case degli ebrei. E che le vicissitudini che stavano vivendo gli causavano felicità, dato che fornivano la prova dell'imminente arrivo del Messia: «Andate, non curatevi, che prima che venga il messia che tutti attendiamo dovete essere sparsi fra i monti». Secondo la testimonianza dell'ebreo Bilhorado, per quel *converso* la venuta del Redentore non poteva essere immediata («non poteva venire il messia fino a che i *conversos* non avessero pagato, perché si erano fatti cristiani»), riferendosi alla necessità di un previo pentimento e di un ritorno alla religione degli avi. Fernando de Torrelaguna era convinto che il Messia sarebbe arrivato «dalla città di Palos che è Siviglia, e che sapendo che era venuto, avrebbe successivamente venduto la sua proprietà e sarebbe andato a vivere con lui». Tali testimonianze vennero confermate dalla deposizione di un cristiano, che aggiunse una variante alle dichiarazioni dell'imputato: «doveva venire l'Anticristo alla città di Palos e dicono che deve portare una pietra filosofale», trasformando metalli e scoprendo tesori. Fernando de Torrelaguna avrebbe venduto la sua tenuta lasciandone metà alla moglie e ai figli e se ne sarebbe andato con il Redentore in un luogo qualsiasi. Questo tipo di aspettative escatologiche erano condivise dagli ebrei della sua generazione, anche se questi utilizzavano tecniche più sofisticate di espressione, come la numerologia, l'astrologia giudaica, il misticismo, la storiosofia, o la ricca letteratura rabbinica (TISHBY 1985). Il più conosciuto era l'ebreo di corte, filosofo ed esegeta iberico Isaac Abravanel (1437-1508), che dal suo esilio italiano avrebbe scritto i trattati *Ma'yanei ha-Yeshu'ah* (1496), *Ye-*

shu'ot Meshiho (1497) e *Mashmi'a Yeshu'ah* (1498), che annunciavano l'imminenza della redenzione messianica.

2. L'avanzata dei turchi e le speranze messianiche

Ebrei e *conversos* spagnoli parteciparono alle aspettative messianiche comuni circa l'avanzata dell'Impero ottomano verso Occidente, soprattutto dopo la conquista di Costantinopoli nel 1453. Mentre i cristiani li identificavano con le truppe dell'Anticristo, i *conversos* giudaizzanti vedevano in loro gli emissari di Dio che avevano il compito di redimerli, annunciando con le loro vittorie l'inizio dell'era messianica. Questo mito escatologico dell'Oriente (GENOT-BISMUTH 1990) possedeva un marcato messaggio performativo, nel senso che l'avanzata turca avrebbe reso possibile lo spostamento dei *conversos* verso la Terra Promessa, o per lo meno in luoghi come Costantinopoli, dove avrebbero potuto liberamente esercitare la legge proscritta. Non c'è da sorprendersi, quindi, se tale fenomeno ha tanto attirato l'attenzione degli storici di ispirazione sionista, in quanto utopia dalle potenzialità politiche e reali.

Le congetture converse sull'avanzata del Turco trovarono eco nel virulento *Fortalitium Fidei contra Judeos, Saracenos et alios Christianae fidei inimicos* (ca. 1459), del francescano Alonso de Espina, così come nelle fonti inquisitoriali posteriori. Nel 1490, ad esempio, l'ebreo Yento Cubero testimoniò dinanzi all'Inquisizione che lavorando nella casa del converso Juan Ramírez de Lucena a Soria aveva ascoltato dei *conversos* commentare l'avanzata turca. Questi erano giunti alla conclusione che, in realtà, era il Messia che si stava avvicinando. L'affermazione aveva immediatamente ottenuto il consenso di tutti i presenti, in particolare della moglie di Juan Ramírez de Lucena. Forse a causa del relativo rallentamento dell'avanzata ottomana, agli occhi dei *conversos* giudaizzanti l'apparizione di indizi locali straordinari di simbologia messianica serviva per sostenere il nesso tra il Turco e il Messia. In questo modo, al passaggio di una cometa nel cielo i *conversos* di Ciudad Real riuniti nella torre della casa dell'influente Sancho de Ciudad riconoscevano la sua nascita «e dicevano gridando: è nato colui che ci salverà». Qualcuno tra i presenti decise persino di emigrare nell'Impero ottomano per ritornare lì al credo degli avi. María Díaz, la ceraiola di Ciudad Real, processata nel 1484 dalla locale Inquisizione, fu accusata di aver affermato di voler andare a Costantinopoli a «farsi ebrea». Il cronista converso Alonso de Palencia (1423-1492) commentò che i *conversos* di Andalusia interpretavano l'apparizione di una balena nelle coste di Setúbal (Portogallo) come una chiara prova dell'apparizione del Leviatano messianico. Come nel caso delle comete, tali speculazioni andavano di pari passo con le rivolte anti-*conversos* degli anni 1473-1474, viste anche come segno di imminenza escatologica. A partire da informazioni provenienti dall'Inquisizione di Valencia, sembra che all'epoca si fosse diffusa la credenza secondo la quale il Messia era un bambino che si trovava vicino alla città di Costantinopoli pronto per iniziare la sua opera di redenzione. Questi risiedeva in un'alta collina, simile al Monte Sinai. Poteva essere visto dagli ebrei circoncisi, i quali ricevevano dal suo santo splendore molte grazie. Coloro che non lo erano (i *goyos*) venivano invece accecati da quella stessa luce. Tali credenze provenivano da un gruppo di *conversos* valenciani che a partire dal 1464 avevano affermato che a breve sarebbe venuto il Messia per portarli alla Terra Promessa, passando dapprima per Venezia e per la città di Costantinopoli. Questi avrebbero organizzato una rete clandestina di emigrazione verso Oriente. Settanta famiglie valenciane e castigliane furono sorprese prima della loro partenza e severamente giudicate dal Sant'Uffizio. Anche senza il mito dell'avanzata turca, ancora alla fine del Seicento, una rete simile di *conversos xuetas* maiorchini fu sorpresa dalla locale Inquisizione prima di un'evasione illegale. Come nel caso valenciano, il messianismo e la Terra Promessa costituivano il sostrato ideologico determinante nella loro fuga, anche se questa si dirigeva più verso il Nord Africa, l'Italia e il Nord Europa che verso la Palestina (SELKE 1971). E ciò dimostra la persistenza del mito dell'Oriente

tra i *conversos* spagnoli, per lo meno fra quanti vivevano in regioni mediterranee e marittime.

3. Il messianismo converso intorno al 1500

Attraverso le fonti dell'Inquisizione spagnola è possibile individuare intorno al 1500 una serie di movimenti messianici tra i *conversos* castigliani, localizzati nelle regioni dell'Extremadura e dell'Andalusia. Tali movimenti, che nacquero a partire dal 1495, erano spesso collegati tra loro, visto che giravano intorno alle figure delle giovani profetesse converse Inés de Herrera e Mari Gómez de Chillón. Ma comprendevano anche profeti, come il macellaio Luis Alonso e altri più marginali, come la cristiana *vieja* chiamata 'la Pastora' o 'la Bastarda'. Gli studiosi, nell'interpretare questi movimenti, hanno messo in rilievo aspetti diversi. Mentre per Baer la loro irruzione ebbe come origine il trauma vissuto a causa dell'espulsione degli ebrei nel 1492, per Edwards tale movimento sarebbe nato nell'ambiente millenaristico cristiano di tipo fortemente gioachimita che prese piede in Spagna dopo l'ascesa al trono dei Re Cattolici, Ferdinando II d'Aragona (1452-1516) e Isabella I di Castiglia (1451-1504). Baer ha sottolineato la composizione sociale prevalentemente umile dei suoi ispiratori, mentre Melammed si è soffermata sulla sua componente di genere, vista la sua composizione prevalentemente femminile. Una rapida analisi tematica mostra che oltre a trovarci di fronte a elementi messianici *conversos* già esposti in precedenza, come il Leviatano (si pensi, ad esempio, all'affermazione di María Álvarez de Herrera che già «era morto il pesce Leviatano e che essendo morto quel pesce dovevano fuggire i *conversos* dalla prigionia»), o la Terra Promessa, i movimenti messianici del 1500 ridettero importanza alla figura mediatrice e annunciatrice del profeta Elia e al sogno come mezzo adeguato per la rivelazione profetica. Mentre la prima caratteristica mostra le sue aderenze con il gioachimismo iberico (MILHOUS 1983), la seconda si avvicina a una religiosità popolare cattolica castigliana centrata nell'esperienza delle apparizioni (CHRISTIAN 1981a).

Il movimento messianico che si riuniva intorno alla profetessa Inés, figlia del ciabattino Juan Esteban di Herrera del Duque, si conosce attraverso i 38 processi inquisitoriali studiati da Beinart. Inés de Herrera era nata intorno al 1488 e a partire dai dodici anni di età, dopo la morte della madre, aveva iniziato a profetizzare. Sebbene il suo processo inquisitorio non si sia conservato, da altri processi si apprende che fu catturata dal Sant'Uffizio intorno al mese di aprile del 1500. Il carattere delle sue profezie si trova soprattutto nel processo realizzato contro il converso Juan de Segovia, residente a Toledo. È grazie a questo processo che si sa che fu attraverso il sogno che Inés era ascesa al cielo con l'aiuto della madre, di un bambino morto da poco tempo e di un angelo. «Saliva al cielo e vedeva gli angeli e i morti e quelli che erano stati bruciati per eresia in sedie d'oro ed Elia mentre predicava, e che doveva venire in una nuvola a predicare nella terra dei *conversos*». L'angelo bianco le aveva detto: «amica di Dio, coloro che suonano lì in alto sono quelli che sono stati bruciati qui nella terra che stanno lì in gloria», dando così ad intendere la stima che Dio provava per i martiri dell'Inquisizione. Nel cielo le venne anche detto che di lì a poco il profeta Elia sarebbe venuto ad annunciare la venuta del Messia e che sarebbe servito da guida nel cammino verso la Terra Promessa. Tale apparizione sarebbe stata preceduta da segni nel cielo, visibili soltanto da coloro che osservavano il riposo del sabato, i digiuni del lunedì e del giovedì, le elemosine date ai *conversos* poveri e la fede sincera e fervente nella legge di Mosè. Sembra che attraverso il sogno Inés de Herrera ascendesse regolarmente al cielo, portando con sé messaggi divini e prove materiali, come una spiga gigante, una oliva e una lettera. La popolarità di Inés de Herrera era enorme tra i *conversos*. Secondo Beinart, si trattava di un vero e proprio movimento di massa. Si facevano persino peregrinazioni da diverse parti della Castiglia per rendere visita alla giovane Inés: da Puebla de Alcocer, da Toledo e da molte altre località. Quelle peregrinazioni sembra-

no essere state molto popolari tra i ciabattini *conversos*, visto che Herrera del Duque era un centro importante per l'industria del cuoio. Secondo Juan de Segovia, l'influenza delle profezie di Inés era palpabile: «perché in quella terra di Herrera tutti lo facevano così, persino i bambini di sette o otto anni facevano digiuni e nessuno si curava della terra, perché lo sapevano con tanta sicurezza che quello che avevano lo davano a quelli che non avevano con quella speranza di essere portati a quelle terre promesse, e dato che Dio aveva fatto una città nel cielo molto eccellente, essa doveva essere trasferita nella terra dove tutti i *conversos* avrebbero vissuto in grande abbondanza e senza alcun bisogno». Così, la *conversa* Beatriz Ramírez si vestiva a festa, «credendo che nell'abito e nello stato in cui fosse trovata doveva essere condotta dal Messia che aspettava». Ballava davanti a Inés quando questa le parlava della Terra Promessa. I giovani *conversos* della regione erano soliti cantare la notte, dato che secondo uno di essi, di nome Rodrigo, credevano che il Messia sarebbe venuto «una notte a portare tutti i *conversos* alle terre promesse».

Le profezie di Inés non erano le uniche che promuovevano l'osservanza della legge di Mosè. Al profeta Luis Alonso lo scomparso suocero avrebbe rivelato in uno dei suoi sogni che i *conversos* erano attesi nella Terra Promessa, ma che per questo avrebbero dovuto prima credere e osservare la legge ancestrale. È per questa ragione che la *conversa* Mayor González era tornata ai riti dei suoi avi. Anche Mari Gómez de Chillón incitava all'osservanza della legge di Mosè affinché i *conversos* fossero redenti dal Messia. Ad Almodovar del Campo, un profeta di nome Gómez, di mestiere cardatore, raccontava di essere asceso al cielo e di aver parlato con gli angeli nel paradiso, vedendo Dio, Elia e il Messia. Questi avrebbe condotto i *conversos* alla Terra Promessa, dove settemila giovani attendevano di sposare settemila ragazze *converse* e altri sei avrebbero sposato sei profetesse. Ma per questo si dovevano dare elemosine, si doveva credere nella legge di Mosè, digiunare e osservare il riposo del sabato. Inoltre, nei suoi soggiorni celesti, dichiarava di aver visto Inés de Herrera in uno dei suoi numerosi peripli profetici, credendo che anche Mari Gómez de Chillón fosse una autentica profetessa. Con questa visione risulta chiaro il legame tra i movimenti messianici del 1500. Tali movimenti furono duramente repressi dal Sant'Uffizio. In un *auto de fe* celebrato a Toledo nel 1501, ad esempio, vennero bruciati 77 *conversos* accusati di essere seguaci della profetessa Inés. Molti altri si rifugiarono in Portogallo per scappare a una sorte analoga. Da una prospettiva storica ed evolutiva del messianismo *converso*, è importante segnalare che quei movimenti si manifestarono in un contesto di acculturazione espressiva, sincretica, in parte contrassegnata dall'espulsione degli ebrei nel 1492. Secondo Roth si trattò di una fase cruciale del processo di autonomizzazione dell'identità *conversa*, identificata in campo religioso come la nascita di una 'religione dei marrani'.

La storiografia è perlopiù concorde nel mettere in rapporto i precedenti movimenti messianici con ciò che accade all'epoca nella città di Córdoba. Ma per quanto avessero nessi comuni, fossero essi tematici o cronologici, il movimento di Córdoba possiede sue specificità. In estrema sintesi, nel 1502 fu imprigionata dall'Inquisizione locale una delle figure *converse* più importanti, Juan de Córdoba, *jurado* della città. Era accusato di «ebraismo» insieme con le sue quattro figlie ed una serva musulmana di nome Marina de Marfacta. Questa era la principale profetessa tra le donne della casa, la quale raccontava di essere stata elevata al cielo dal profeta Elia e di aver annunciato la Redenzione per l'anno 1500. Per tre anni consecutivi la profetessa musulmana si guadagnò la fiducia della famiglia, come anche quella di circa trecento cordovesi. Questi ultimi le baciavano le mani e i vestiti in segno di venerazione. Ma si diceva anche che nella casa di Juan de Córdoba fosse in funzione una sinagoga clandestina frequentata da oltre cento *conversos* e che in essa si realizzavano funzioni anticristiane (ad esempio, l'oltraggio del crocifisso) e riti di carattere sincretico (come le pro-

cessioni). A predicare era suo nipote, il *bachiller* Alonso de Córdoba Membrequé, il quale annunciava che il profeta «Elia doveva venire a sottrarli dalla prigionia nella quale si trovavano e condurli alle terre promesse» e che «nel cammino verso le terre promesse avrebbero dovuto trovare un fiume di latte e un altro di acqua, e in uno di questi si sarebbero dovuti bagnare tutti i confessi vecchi e giovani, e tutti coloro che nel detto fiume si fossero bagnati, così i vecchi come i giovani, sarebbero dovuti tornare ciascuno all'età di venticinque anni». Affermava inoltre che alla venuta del profeta Elia «avrebbe tremato la terra, il sole e la luna sarebbero morti, i cieli si sarebbero aperti, il mare si sarebbe trasformato in sangue, gli alberi si sarebbero seccati, sarebbe arrivata una grande tempesta di pietre, sarebbero state rase al suolo tutte le case e sarebbe venuto un fiume molto grande e avrebbe portato via tutti i beni, proprietà e ricchezze lasciate dai *conversos*, affinché non ne godessero i *cristianos viejos*». Alonso de Córdoba Membrequé sottolineava che tutto ciò lo avrebbe fatto il profeta Elia, affinché i *conversos* si pentissero del tempo vissuto sotto identità cristiana. Il profeta sarebbe allora venuto sotto forma di angelo, domandando ai *conversos* in cosa credessero. Coloro che avessero risposto «nella legge degli ebrei», Elia li avrebbe assolti dai loro peccati, togliendo loro gli abiti che avevano per vestirli di bianco, uscendo alla vista di tutti in processioni pubbliche con ceri accesi, convertendo i *cristianos viejos* senza alcun timore, mangiando pane azzimo come al tempo della liberazione di Israele dalla schiavitù d'Egitto e sposandosi le *converse* con ragazzi incontrati in una grotta a metà del cammino per la Terra Promessa.

Il movimento *converso* cordovese condivide molte delle caratteristiche dei casi precedenti, ma possiede le sue peculiarità, come ad esempio una *leadership* maschile socialmente elevata. Anche in questo caso sembra che le prediche del *bachiller* Membrequé abbiano influito sui *conversos* locali. Così, quando Martín Alonso chiese un prestito a Hernando de Barrionuevo, quest'ultimo gli avrebbe risposto: «per cosa voleva il denaro, che ora doveva venire Elia e avrebbe portato i *conversos* alle terre promesse?». Si noti tuttavia che, mentre gli altri movimenti profetici ponevano come prerequisito alla venuta di Elia un maggiore attaccamento alla legge di Mosè, il movimento cordovese citava la fedeltà religiosa come tappa intermedia nel processo escatologico. Ma non è tutto. Un'altra delle sue specificità – certo la più importante – è che esistono ragioni per dubitare della sua veridicità. Come mostra Pastore, se il gruppo di Juan de Córdoba fu accusato di assumere atteggiamenti manifestamente anticristiani (come il profanare l'eucaristia) e di aver ordito un complotto contro i sovrani («perché in tal modo sarebbe finita l'Inquisizione») coinvolgendo membri dell'*élite* cittadina (compresi i *cristianos viejos*), ciò era stato grazie all'uso della tortura e delle false accuse orchestrate dallo stesso inquisitore, Diego Rodríguez Lucero. Nel mese di dicembre del 1504 a Córdoba vennero arse sul rogo 120 persone, implicando con simili accuse un gruppo vicino al primo arcivescovo di Granada, il *converso* frate Hernando de Talavera. Questa spirale accusatoria, che aveva evidenti moventi politici, sociali ed economici, coinvolse note famiglie castigliane quando nel 1505 l'inquisitore generale Diego Deza Tavera iniziava indagini simili a Valladolid, Toledo e in altre località. Solo con la sostituzione di Deza da parte di Francisco Jiménez de Cisneros nel 1507 nella carica e con la destituzione dell'inquisitore Lucero sarebbe terminata quella frenesia di accuse e sospetti.

Seguendo l'analisi proposta da Pastore, risulta che non tutti i movimenti messianici del 1500 che appaiono nelle fonti inquisitoriali godono della stessa credibilità. Ma tutti devono necessariamente essere compresi nell'ambito del più vasto dibattito sul ruolo dell'Inquisizione nella società spagnola. Non c'è da sorprendersi se agli inizi del XVI secolo ecclesiastici di origine *conversa* come frate Melchor de Burgos, o Pero López de Soria (catturato dall'Inquisizione di Toledo nel 1518 e sospeso a vita dal suo ufficio sacerdotale), senza essere giudaizzanti, espressero visioni profetiche

di riforma spirituale cristiana che contenevano severe critiche nei confronti dell'operato del Sant'Uffizio come parte integrante di un progetto di purificazione della Chiesa.

4. Messianismi successivi e l'impronta portoghese

Contraria all'idea che il messianismo *converso* abbia finito per isolarsi completamente, García-Arenal ne ha dimostrato il rinnovamento a partire dall'influenza di varie utopie che circolavano nel Mediterraneo. Esse erano frutto dell'esacerbazione del millenarismo gioachimita che accompagnò l'espansione iberica (MILHOU 1983) e del contatto con i messianismi d'Oltremare, fossero essi ebraici o musulmani. «È che poche cose sembrano essere così diffuse nel Mediterraneo come il fervore messianico», afferma la studiosa. Gli apostati di origine ebraica e i *conversos* sembrano aver avuto un ruolo decisivo nella trasmissione di quei millenarismi mediterranei. Il mito medievale della riapparizione redentrice del 're nascosto', ad esempio, così importante nell'evoluzione del messianismo portoghese, fu uno dei beneficiari di questa riverberazione messianica nella Valencia delle *Germanías* (1519-1523). Nel corso delle ultime fasi di radicalizzazione della ribellione, a Játiva venne proclamato un re ebreo proveniente dalla città di Orán conquistata dalla Spagna (1509) che si faceva passare per un presunto figlio dei Re Cattolici, il 'nascosto' Don Juan. Allo stesso modo, influenzato dal gioachimismo e dal mito del re nascosto, il *converso* Nicolás de Zaragoza, un ebreo spagnolo nato 30 anni prima dell'espulsione del 1492, residente in Nord Africa e ritornato nella Penisola iberica per ricevere il battesimo, fu arrestato nel 1526 dall'Inquisizione di Cuenca per aver sostenuto la venuta «di un nuovo compositore della legge». Accusato di cripto-ebraismo, Nicolás confessò che in realtà quelle idee messianiche le aveva ricevute dalla lettura del trattato gioachimita di frate Juan Alemán, il *Libro de los grandes hechos que an de ser en el mundo por los muchos y grandes peccados en los que los hombres se enbolueran*.

Un altro dei miti messianici rivitalizzati grazie alla comunicazione mediterranea fu quello delle dieci tribù perdute di Israele. Vero è che chi si diceva ambasciatore di alcune di esse, David Reubeni, si trattenne in Portogallo e non in Spagna per negoziare un'alleanza contro il Turco. Ma l'eccitazione messianica che egli suscitò tra i *conversos* lusitani, sin dal suo arrivo nell'ottobre del 1525 e nel corso dell'anno e mezzo di permanenza, attraversò evidentemente la frontiera castigliana. Del resto, Reubeni venne infine arso sul rogo dall'Inquisizione spagnola a Badajoz nel 1538.

Il caso studiato da López Belichón circa la ricezione del falso Messia Sabbatai Zevi tra i *conversos* di origine portoghese residenti a Málaga finisce per corroborare le interpretazioni di García-Arenal, estendendole ad aree del Nord Europa (come la Francia e l'Olanda). I *conversos* portoghesi all'epoca residenti a Málaga controllavano buona parte del locale commercio e parte delle rendite reali. La loro situazione geografica costiera e il loro profilo mercantile spiegano i loro ripetuti contatti con le comunità ebraiche, evidenti anche in campo religioso e culturale (ad esempio, l'invio di elemosine e il ricevimento di informazioni rituali). Sarebbero stati dunque quei contatti a diffondere le notizie sul Messia Sabbatai Zevi provenienti dal lontano Impero ottomano. Già nel 1652 la moglie di un mercante *converso*, Leonor de España, chiese ai suoi vicini di digiunare secondo la legge di Mosè, «per andarsene con il Messia che sarebbe dovuto venire nell'anno del settantasei, e quando sarebbe venuto il mondo sarebbe finito e si sarebbe portato con sé quelli che digiunavano in quel modo». Nel 1658 il *converso* Manuel de Oliva avvertiva che «il Messia sarebbe venuto un venerdì nella notte in cui tutti quelli che osservavano la legge di Mosè fossero vestiti con i migliori abiti che avessero e si fossero messi i loro gioielli e le loro cose d'oro per andar via con lui perché quando sarebbe venuto avrebbe detto: andiamo via da qui, e essi avrebbero dovuto andare senza replicare, né volgere indietro la testa, e sarebbe entrato nelle case di quelli che osservavano la legge di Mosè aprendosi le porte da sole e avrebbero parlato i *vichiños*, che erano le immagini dei santi in statua o in

dipinto, e i cani maledetti che erano i cattolici cristiani che volessero andare con il Messia, pure li avrebbe portati con sé, e quelli che non avessero voluto andare, sarebbero stati sgozzati da quelli che osservavano la detta legge di Mosè». Le due testimonianze erano parte di un *corpus* più vasto di espressioni messianiche che nel corso del XVII secolo furono soprattutto 'importate' dagli immigrati portoghesi, come mostrano i casi citati da Caro Baroja e Blázquez Miguel. Visto che il nome di Sabbatai Zevi non appare né in queste, né in altre testimonianze inquisitoriali, è difficile stabilire il momento preciso nel quale i *conversos* di Málaga inserirono i messaggi di Sabbatai nel loro patrimonio messianico. Ciò che è invece possibile stabilire è che durante il mese di maggio del 1666 il commissario inquisitoriale di Málaga avvertì gli inquisitori di Granada circa le notizie provenienti da porti come quelli di Salé, Amsterdam e Livorno, portando con sé «avvisi del nuovo Messia che gli ebrei dicono che viene tra loro e che si è impadronito di tutta la Palestina e terra di Gerusalemme», qualcosa che aveva già creato «qualche emozione degli animi di alcuni portoghesi che risiedono in questi regni». Una *conversa* portoghese residente a Málaga, donna Mariana, sarebbe stata processata per questo. Diego de Villalón, pure residente a Málaga, era stato denunciato per il possesso di lettere sui fatti di Sabbatai Zevi. A Melchior Méndez de los Ríos, catturato a Madrid, vennero trovate carte simili. Di fatto chi smantellò il messianismo sabbataista di Málaga fu il delatore Juan Coitiño, che si presentò di fronte al commissario della locale Inquisizione nel febbraio 1668. Nato a Ksar el-Kebir (Marocco) e rimasto ebreo fino a 24 anni, età in cui si battezzò, Coitiño era vissuto in maniera intermittente a Tangeri, Fez, Nizza e Lisbona fino all'arrivo in Spagna. Per la sua conoscenza dell'ebraico e del rituale ebraico a Málaga veniva consultato dai *conversos* sulla legge di Mosè e persino come macellatore e circoncisore. Per questo motivo, i *conversos* locali gli chiedevano dettagli e informazioni circa il Messia: «dato che avevano notizie dalla Francia che sarebbe venuto il Messia». Coitiño denunciò dinanzi all'Inquisizione 80 persone. Così andò in fumo un progetto di fuga dei *conversos* di Málaga. Nel 1669 si trovavano in città 162 prigionieri accusati di giudaizzare. Nello stesso *auto de fe* in cui fu riconciliato Coitiño (30 maggio 1672) furono condannati 42 *conversos* per aver giudaizzato. Senza poterlo dimostrare, Selke ha suggerito che il messianismo scatenato nell'*entourage* degli *xuetas* maiorchini degli anni Settanta e Ottanta del XVII secolo potrebbe essere stata un'eco tardiva del sabbatismo portato dalle correnti millenariste del Mediterraneo, poi descritte da Mercedes García-Arenal. Certo è che a partire dalle fonti inquisitoriali analizzate risulta che l'estrema novità teologica derivante dal movimento messianico di Sabbatai Zevi sembrerebbe aver creato reazioni abbastanza tradizionali tra i *conversos* di Spagna. Potrebbe forse essere questa un'altra prova dell'interdipendenza tra la latenza e l'attivismo del messianismo *converso*, così come del suo pronunciato funzionalismo?

(C.B. STUCZYNSKI)

Vedi anche

Alborayque; Battesimo forzato, Spagna; *Conversos*, Spagna; Deza Tavera, Diego; Ebrei in Spagna; Espina, Alonso de; Espulsione degli ebrei, Spagna; Ferdinando il Cattolico, re di Aragona; Giudaizzanti; Inquisizione spagnola; Isabella la Cattolica, regina di Castiglia; Messianismo *converso*, Portogallo; Nuovi Cristiani, Portogallo; Reubeni, David; Rodríguez Lucero, Diego; Talavera, Hernando de

Bibliografia

AESCOLY 1987, ASENSIO 1976, BAER 1929-1936, BAER 1933, BEINART 1979, BEINART 1981-1982, BEINART 1983(a), BEINART 1988, BEINART 1999, BEN-SASSON 1960, BEN-SASSON 1972, BLÁZQUEZ MIGUEL 1988, CARO BAROJA 1978, CARRETE PARRONDO 1980(a), CARRETE PARRONDO 1990, CARRETE PARRONDO

1994, CARRETE PARRONDO 2000, CARRETE PARRONDO-MORENO KOCH 1992, CASTRO 1949, CHRISTIAN 1981(a), EDWARDS 1984, EDWARDS 2004, ÉGIDO 2004, GARCÍA-ARENAL 2002, GARCÍA-ARENAL 2004, GENOT-BISMUTH 1990, GITLITZ 2002, GOLDISH 2001, GUTWIRTH 1998, IDEL 1998, LÓPEZ BELLINCHÓN 2003, LÓPEZ BELINCHÓN 2004, MELAMMED 1999, MEYUHAS GINIO 1989, MILHOU 1983, PASTORE 2004, RÁBADE OBRADÓ 2004, ROTH 1932, RUDERMAN 1991, SCHATZ UFFENHEIMER 1983, SCHOLEM 1971, SELKE 1971, TISHBY 1985

Messico - La conquista delle terre americane da parte della Corona spagnola pose molto presto il problema dell'introduzione dell'Inquisizione, tribunale che formava ormai una parte integrante nel sistema di potere e di controllo della monarchia spagnola. La necessità di questo organismo nel Nuovo Mondo appariva fuori discussione, tanto quanto l'evangelizzazione dei nativi e l'organizzazione di una società non dissimile da quella della madrepatria, e come quella sottoposta al rigido regime della purezza della fede e della lealtà alle due maestà, Dio e il Monarca. Se sui modi e i tempi dell'introduzione non potevano non concentrarsi le domande che la Corona incontrò nel complesso processo con cui trasferì le sue istituzioni nel Nuovo Mondo, l'articolarsi delle risposte che si diedero al problema contribuì alla fisionomia specifica della società coloniale.

L'Inquisizione apostolica

Uno dei primi a chiedere l'introduzione dell'Inquisizione nelle Indie fu Bartolomé de Las Casas, nel *Memorial de catorce remedios*, del 1516, e da allora, fino alla definitiva istituzione del tribunale del *Santo Oficio* nelle Indie (1569), la petizione fu ripetuta da più parti. Ragioni di prudenza, politica e religiosa, suggerirono all'inizio di rimandare la decisione, optando piuttosto per impiantare l'Inquisizione apostolica, sotto le dipendenze della Santa Sede. Questa era stata la posizione di Francisco Jiménez de Cisneros, inquisitore generale, che il suo successore, il cardinale Adriano di Utrecht, raccolse e rese operativa al principio del 1519, nominando Alonso Manso, vescovo di San Juan di Portorico, inquisitore apostolico di tutte le Indie (ossia, all'epoca, le Grandi Antille e qualche *énclave* nell'attuale Panama e nelle coste del Venezuela). Al vescovo fu affiancato un altro inquisitore apostolico, il domenicano Pedro de Córdoba che però, secondo gli studi più recenti, non operò mai in questa veste, che poco gli si confaceva; ricadde quindi su Manso il peso di questa prima Inquisizione, che segnò comunque al suo attivo solo pochi processi.

Proprio in quei primi anni di funzionamento dell'Inquisizione apostolica, il territorio delle Indie scoperto e conquistato dagli spagnoli si estese rapidamente. La conquista del Messico (1519-1521) e poi la prima fase del lungo processo di evangelizzazione e di costruzione della società coloniale si svolgevano lontano dalla sede episcopale di San Juan di Portorico. È noto il ruolo che giocarono in quel processo gli Ordini mendicanti, che nelle Indie godevano poteri straordinari, grazie al breve papale *Exponi nobis fecisti*, conosciuto come *Omnimoda*. Il breve, concesso il 9 maggio del 1522 da Adriano VI, estendeva a tutti gli Ordini il privilegio che la bolla di Leone X, dell'anno precedente, aveva concesso ai francescani: l'esercizio di tutti i poteri episcopali (ad eccezione dell'ordinazione) nei luoghi in cui il vescovo più vicino risiedesse a due o più giorni di cammino. Poiché tra i poteri del vescovo si enumerava quello inquisitoriale, la concessione – destinata a creare conflitti che accompagneranno buona parte della vita della colonia – comportò che i religiosi esercitassero anche la funzione di inquisitori, dando vita a quella che è stata chiamata – forse impropriamente – Inquisizione monastica. Non senza conflitti con il *cabildo* della città di Messico ma con la protezione di Hernán Cortés, *fray Martín de Valencia* (uno dei cosiddetti *Dodici*, i primi missionari francescani in Messico) istruì alcuni processi; il più celebre si concluse

con il rogo di quattro (ma sul numero non tutti gli studiosi sono concordi) indigeni, nella provincia di Tlaxcala. I due successivi inquisitori saranno domenicani: *fray Domingo de Betazos*, sotto il cui nome si registrano 25 processi per blasfemia, e *fray Vicente de Santa María*, che istruì pochi processi ma organizzò il primo *auto de fe*, in cui due giudaizzanti furono condannati al rogo (1528). Se lo sfondo storico di questi primi processi è la faticosa costruzione della società coloniale a partire da un materiale umano inadeguato – quei *conquistadores* che facilmente cadevano nello spergiuro blasfemo e nella bigamia – bisogna però tenere conto che anche dietro l'accusa di blasfemia (che fu del resto usata spesso per colpire la fazione di Cortés) poteva nascondersi quella, ben più importante, di eresia. Fu l'eresia infatti il principale obiettivo del vigile sguardo della metropoli, che cercava di impedire che le Indie si trasformassero in un nascondiglio per quanti – soprattutto i *conversos* – si sentivano minacciati nella Penisola. A questo fine molte *cédulas* reali ripetevano ai discendenti di ebrei e mori il divieto di imbarcarsi alla volta delle Indie, mentre in terra americana si promulgarono editti che intimavano a questi indesiderati di lasciare il Nuovo Mondo, pena la confisca di tutti i beni. L'inefficacia di queste misure sarà provata alcuni anni dopo dai processi contro i giudaizzanti celebrati dal Sant'Uffizio.

Con l'*auto de fe* del 1528 doveva concludersi l'Inquisizione monastica nella capitale: nominato nello stesso anno un vescovo per Messico, la capitale della Nuova Spagna, i religiosi avrebbero perso le prerogative inquisitoriali esercitate. Grazie alla *Omnimoda* continuarono tuttavia a operare come inquisitori in molte aree non raggiunte dall'autorità vescovile, istruendo processi, alcuni dei quali tristemente famosi. Juan de Zumárraga, francescano, primo vescovo (e poi arcivescovo) di Messico, agì come inquisitore a partire dal 1536, quando fu nominato inquisitore apostolico, lasciando anche in questo campo i segni della sua forte personalità. I pochi anni del suo mandato ci hanno lasciato quasi 200 tra processi, dichiarazioni e informazioni che coprono i più importanti ambiti dottrinari ed etici della vita coloniale, consegnandoci tre grandi categorie di accusati: blasfemi, giudaizzanti e *indios dogmatizantes*, ossia quei nativi che, dopo il battesimo, non solo ritornavano alla fede dei padri, ma approfittavano della loro posizione autorevole nella comunità per incitare gli altri neoconvertiti a fare altrettanto. Fu in quest'ultimo campo che il vescovo affrontò le prove più difficili, forse senza superarle, nel giudizio dei contemporanei così come dei commentatori moderni. Zumárraga fu infatti un implacabile inquisitore della ortodossia dei nativi, comminò severissime condanne in molti casi e nel più famoso dei processi dell'Inquisizione apostolica messicana si spinse fino a sentenziare il rogo. Don Carlos Chichimecatecutli, *cacique* di Texcoco, nipote del grande re poeta Netzahualcōyotl, fu infatti consegnato al braccio secolare nel novembre del 1539, dopo un processo durato alcuni mesi, che lo dichiarò *hereje dogmatizador*. Fu invece alla fine dichiarata infondata l'altra accusa, quella di *idolatría*, e a questo proposito è bene chiarire che al termine *idolatría*, che in questi primi processi indicava, in modo piuttosto circoscritto, il possesso e il culto di idoli pagani, si è dato in seguito, sulla scia degli studi della fine del XIX secolo che catalogarono questi processi, un significato diverso, mutuato dalla idolatria che, soprattutto nella seconda metà del XVII secolo, avrebbe costituito l'oggetto dell'Inquisizione degli indigeni da parte dei tribunali ecclesiastici e civili.

Il rigore di Zumárraga fu giudicato eccessivo in molti ambienti, soprattutto nella madrepatria, e la censura che il vescovo ne ricevette creò i precedenti di un dibattito che contribuì all'esclusione degli indigeni dalla giurisdizione del tribunale del Sant'Uffizio, quando questo fu istituito. Negli anni immediatamente successivi ai processi di Zumárraga, comunque, gli *indios* restarono sottoposti all'Inquisizione apostolica, esercitata dal *licenciado* Francisco Tello de Sandoval, *visitador* della Nuova Spagna dal 1544 al 1547. Il nuovo inquisitore apostolico fu anche incaricato di riprendere, sia pure con grande delicatezza e rispetto, la politica indiana di Zu-

márraga, al punto da indagare sul processo di don Carlos. Ciò non impedì tuttavia che Tello – che aveva podestà su tutto il territorio del vicereame (e non già, come nel caso di Zumárraga, solo sulla diocesi messicana) – accettasse d'istituire vari processi contro *indios* eretici, forse per compiacere l'ampio partito degli avversari delle Leggi Nuove che il *visitador* avrebbe dovuto applicare nella Nuova Spagna. Tello lasciò le Indie nel 1547, anch'egli sottolineando la necessità di istituire il tribunale dell'Inquisizione nel vicereame.

Alonso de Montúfar esercitò la funzione di inquisitore ordinario nella diocesi, succedendo a Zumárraga nella mitra di Messico. L'eco della ribellione protestante e del Concilio di Trento giungeva nel Nuovo Mondo, e l'energico prelado diresse la sua attenzione inquisitoriale quasi esclusivamente agli eretici – spagnoli ed europei – che nonostante le reiterate proibizioni la Nuova Spagna aveva accolto. Molto attento a supervisionare i libri che si imprimevano nell'episcopato (sottopose a indagine persino un'opera del suo antecessore, Zumárraga, su cui pesava il sospetto di erasmismo), diresse il suo scrutinio soprattutto verso il clero regolare, in quegli anni sempre in odore di eresia. Di eresia fu anche sospettata una suora, Elena de la Cruz, del monastero dell'Immacolata Concezione di Messico, che apparteneva a una famiglia implicata nella cospirazione Ávila-Cortés. Paradossalmente, mentre Montúfar si manteneva prudentemente lontano dall'esercitare poteri inquisitoriali sui nativi della diocesi, in non poche delle vaste aree del vicereame dove una sede vescovile era assente (o distante più di due giorni di cammino), i frati, in nome dell'*Omnimoda*, istituirono processi contro i fedeli delle loro *doctrinas*. Il caso dello Yucatán e il meno noto incidente di Oaxaca non sono che la punta dell'*iceberg* di una situazione di arbitrio che rischiava di restare incontrollata, e che Montúfar denunciava nelle sue lettere al re. Nel convento di Maní, in Yucatán, nel 1562 il provinciale francescano Diego de Landa realizzò una estesa e crudele repressione di interi villaggi indigeni, accusati di sacrifici idolatrici; a Teitipac, nella diocesi di Oaxaca, un apparato inquisitoriale, approntato da un frate domenicano che voleva in questo modo spaventare alcuni nativi, costringendoli a confessare, si era trasformato, complice il vento, in un vero e proprio rogo, bruciando vivi almeno due degli accusati. Temi quali l'attribuzione delle parrocchie – le *doctrinas* – ai religiosi, che vi amministravano anche i sacramenti, acuirono il conflitto tra il clero regolare e quello secolare, un conflitto destinato ad accompagnare quasi tutta la vita della colonia. Stigmatizzata a Trento, nella colonia questa pratica, anche grazie all'intercessione di Filippo II, fu riaffermata con la bolla *Exponi nobis nuper* del 1567. Fu questo lo sfondo su cui si collocarono gli attacchi di Montúfar e dei suoi collaboratori al portavoce degli Ordini religiosi in Nuova Spagna, l'agostiniano Alonso de la Vera Cruz, autore di un trattato (*De decimis*) che Montúfar denunciò di fronte alla *Suprema* di Spagna.

L'introduzione del tribunale del Sant'Uffizio

Durante gli anni Sessanta del XVI secolo le ragioni che da decenni suggerivano a molti la necessità di istituire in America il tribunale del Sant'Uffizio dell'Inquisizione, subordinato alla *Suprema* di Spagna, sembravano farsi ancora più urgenti, in un clima sociale agitato, caratterizzato dalla sollevazione degli *encomenderos*. L'ortodossia nel Nuovo Mondo era minacciata al punto che in Brasile e in Florida si realizzavano stanziamenti ugonotti, mentre gli insuccessi dell'evangelizzazione spingevano Pio V a premere diplomaticamente per una revisione delle eccessive prerogative concesse ai Re Cattolici nelle Americhe. Filippo II seppe affrontare la crisi convocando una *Junta General* che rilanciò il *Patronato Real* ed estese anche nelle Indie l'impegno dei re spagnoli contro l'eretica pravità. Di questo programma il tribunale dell'Inquisizione divenne parte costitutiva. All'inizio del 1569 Filippo II autorizzò dunque la creazione di due tribunali del Sant'Uffizio, in Messico e in Perù (un terzo fu istituito nel 1610 a Cartagena). Il primo inquisitore generale di Messico, don Pedro Moya de Contrera, ex inquisi-

titore di Murcia, giunse nella capitale – insieme al *fiscal* e al notaio – un anno dopo la designazione, e nel novembre del 1571 con una solenne cerimonia il tribunale si installò nel vicereame: avrebbe esercitato il potere su tutti i sudditi della Nuova Spagna attraverso le *Audiencias* di Messico, Guatemala, Nueva Galicia (attuale Guadalajara) e Manila. La carriera di Moya, sincero regalista, fu notevole: nel 1584 fu designato arcivescovo di Messico (fungendo per un anno anche da viceré) e l'anno successivo presiedette il III Concilio di Messico (il 'Trento messicano'), in cui si stabilì la legislazione ecclesiastica destinata a durare fino al XX secolo.

Le *Instrucciones* che accompagnavano l'erezione del Sant'Uffizio nelle Americhe indicavano le peculiarità che, nell'ambito delle finalità originali dell'Inquisizione, i tribunali americani avrebbero assunto. La più significativa fu l'esclusione dalla giurisdizione inquisitoriale, fino a nuovo ordine, dei sudditi indigeni, la cui conversione si giudicava ancora incompiuta o comunque troppo recente, e quindi l'autorizzazione ad applicare poteri inquisitoriali solo «contro i cristiani vecchi e le altre persone contro le quali si suole procedere in questi regni di Spagna». Un nuovo ordine, che includesse gli indigeni, non fu mai emanato, e le deviazioni di dottrina e di morale dei *naturales* restarono dunque sotto l'egida dei tribunali (ecclesiastici e talvolta civili) locali, probabilmente non più benigni del Sant'Uffizio, ma certamente più competenti nel maneggio delle coscienze, e quindi in grado di collocare gli strumenti repressivi nel quadro di quel processo di cristianizzazione che, incompiuto persino tra gli europei, a maggior ragione appariva lontano dall'essersi concluso nelle Indie. Altra peculiarità significativa fu la maggiore discrezionalità concessa ai tribunali americani, date le enormi distanze che rendevano impossibile la pratica di costante consultazione della *Suprema*, abituale nella Penisola, che fu solo riservata per la conferma delle sentenze di consegna al braccio secolare. La lontananza dalla *Suprema* e la grande estensione dei territori che i tribunali americani avrebbero dovuto coprire diedero fin dall'inizio all'Inquisizione d'oltremare alcuni caratteri strutturali propri, che perdurarono nel corso degli anni. Insieme ad una intensità di processi certamente minore di quella dei tribunali peninsulari, nei tribunali americani la tendenza a un uso personalizzato dell'istituzione si radicò in forma quasi legale; l'esclusione degli indigeni dalla giurisdizione inquisitoriale, a sua volta, fece in modo che la struttura burocratica del Sant'Uffizio (l'ampia rete di *comisarios* e *familiares*) assumesse una fisionomia prevalentemente urbana, la stessa, del resto, che caratterizzò il tipo di accusati, e quindi di processi, durante i due secoli e mezzo di funzionamento. Un'altra caratteristica americana fu quella di privilegiare le città portuali, dove era richiesto un *comisario* che, esplicitamente qualificato come religioso e *letrado*, assicurasse il controllo di tutte le navi che toccavano terra americana, ispezionando sia i passeggeri, sia i libri in arrivo.

Il bilancio dei primi trent'anni di attività del tribunale messicano fu notevole per quantità e qualità. I funzionari si impegnarono su più fronti, perché l'istituzione guadagnasse la fiducia della società coloniale e occupasse il posto che le spettava nel complesso sistema gerarchico del vicereame, tanto nel campo civile come in quello religioso. L'organizzazione della macchina inquisitoriale fu rapida, se durante il primo anno furono istruiti ben 170 tra processi e investigazioni. Sempre nei primissimi anni di vita, il tribunale lavorò anche alla ricostruzione di alcuni processi precedenti all'istituzione del tribunale, sui quali si riteneva necessario ritornare per il suo stesso buon nome, oltre che per la necessità di tenere archivi aggiornati e attendibili. È nota la ricostruzione dell'*auto de fe* del 1528, la cui documentazione coeva era insufficiente. Nelle prime tre decadi i processi colpirono soprattutto bigamia e blasfemia, entrambi con tutta evidenza peccati propri della società coloniale, che il meticcio contribuiva a moltiplicare. Seguivano i processi contro eretici e giudaizzanti, e in entrambe le categorie si ebbero roghi. Gli eretici erano, in molti casi, i protestanti, e questi, nei primi anni di esercizio del tribunale, erano spesso marinai o corsari

inglesi e francesi confusi o talvolta inseriti nella variopinta società messicana, come accadde per alcuni pirati di sir John Hawkins, dopo la distruzione della flotta a San Juan de Ulúa, nel 1568. In un secondo momento l'interesse della Inquisizione si diresse anche a quegli stranieri, giunti legalmente con le flotte che entravano nel porto di Veracruz, sospettati di professare una fede diversa da quella cattolica. I processi più importanti di questi anni furono però quelli rivolti ai giudaizzanti, e in particolare quelli che, in anni diversi, coinvolsero la potente famiglia Carvajal di Nuevo León. Luis Carvajal il Vecchio era giunto nella Nuova Spagna alla fine degli anni Sessanta, come comandante di una delle flotte spagnole, distinguendosi nelle battaglie navali contro i pirati inglesi e poi nella loro cattura in terra ferma. Fu abile anche nella sua successiva attività di colono nelle terre di confine delle aree ancora non sottomesse dei Chichimeca, che gli valse il titolo di governatore del *Nuevo Reino de León*, e il permesso di riportare, da un viaggio in Spagna (1578), un numero significativo di familiari esenti dall'obbligo di dimostrare la *limpieza de sangre*. Fu così che numerosi cristiani nuovi e cripto-giudei passarono in Nuova Spagna, finendo presto negli archivi inquisitoriali. Il governatore, condannato solo per ospitare apostati ebrei, fu riconciliato nell'*auto de fe* del 1590, insieme a vari membri della famiglia. Si trattò, in quella circostanza, di sentenze molto miti, che non si ripeterono nell'*auto de fe* del 1596, in cui nove giudaizzanti furono consegnati al braccio secolare. Tra essi si trovavano la sorella di Luis il Vecchio, doña Francisca Núñez de Carvajal, insieme ai figli Isabel, Catalina, Leonor e Luis Carvajal il Giovane, che sei anni prima erano stati riconciliati, ma che questa volta non poterono evitare la garrota e quindi il rogo. Era allora inquisitore Alonso de Peralta, il primo *criollo* (era nato ad Arequipa, in Perù) ad accedere alla carica, energico e attivo anche nell'estirpazione dell'*alumbadismo*.

Il dinamismo dell'istituzione durante questo primo trentennio non poteva non contribuire a conflitti politici e di giurisdizione. Fin dall'inizio le relazioni tra il primo inquisitore, Pedro Moya, e il viceré, Martín Enríquez, non furono facili; al di là comunque di contrasti di personalità, la inevitabilità di frizioni derivava dalla stretta relazione che le due istituzioni dovevano mantenere. Gli ambiti di conflitto tra l'Inquisizione e il viceré (e l'*Audiencia*) erano numerosi: da ragioni di precedenza o preminenza nel protocollo a questioni economiche, fino a problemi di delimitazione o di estensione dei poteri dell'una istituzione nei confronti dell'altra. Ancora più complesse furono le relazioni con la Chiesa, il cui ambito di prerogative fu in un certo senso invaso dalla nuova istituzione, che veniva a sottrarre ai vescovi le funzioni di inquisitori canonici ordinari sui fedeli non indigeni. Inoltre il conflitto era mantenuto costantemente vivo dall'intreccio spesso inestricabile delle due istituzioni, poiché il tessuto burocratico del Sant'Uffizio derivava dalla Chiesa locale la maggior parte del suo personale (dai consultori ai commissari). Non si deve inoltre dimenticare che i religiosi – secolari e regolari – costituirono una percentuale altissima degli inquisiti. Infine, se l'esclusione degli indigeni dalla giurisdizione del Sant'Uffizio non impedì, in alcuni casi, ingerenze (l'esclusione si riferiva del resto alla sentenza, ma non alla possibilità di indagare), comportò anche che gli inquisitori ordinari, attraverso il *provisorato de indios*, in alcuni casi si appropriassero, surrettiziamente, dei simboli e delle procedure proprie del tribunale messicano del Sant'Uffizio.

Morto nel 1598 Filippo II, il secolo XVII mostra, fin dall'inizio, che un'era si era chiusa anche per l'Inquisizione messicana, nella cui attività un mutamento significativo si verificò anche grazie alla tregua delle ostilità spagnole nei confronti dell'Inghilterra (e dei suoi 'eretici') e al perdono degli ebrei comprato dai banchieri portoghesi. Negli anni seguenti, dunque, protestanti e giudaizzanti non furono oggetto di persecuzione; sui secondi però si abbatté un decennio di violenza (1640-1650), quando il *fiscal* Juan Sáenz de Mañozca si fece interprete dell'offensiva anti-giudaizzante lanciata nella metropoli dopo la caduta di Olivares. Nell'*auto de fe* del

1649 furono castigate 270 persone, di cui 109 giudaizzanti (13 di questi – tra di essi Ana de León, della famiglia Carvajal – furono consegnati al braccio secolare). Dopo quel decennio, alla fine del quale le comunità di *conversos* ebrei nel vicereame potevano apparire annientate, il Sant'Uffizio della Nuova Spagna andò perdendo la fisionomia specifica per cui era stato creato, ossia la distruzione dell'eresia, e ripiegò su di una infinità di trasgressioni di calibro decisamente minore: delitti minori contro la religione (imperano la sempre più variopinta blasfemia e la sollecitazione in confessionale), delitti contro la morale sessuale (bigamia – o poligamia – e varie forme di fornicazione che la vita cittadina favoriva) e infine quelle pratiche magiche e superstiziose, minute e quotidiane, anch'esse tipico prodotto dei popolosi centri urbani, luoghi di compresenza di incroci razziali e culturali, terreno fertile per il sincretismo e lo scambio di pratiche di diversa provenienza, che vedeva spesso associati spagnoli (e, forse più spesso, spagnole) con *mestizos*, *indios*, mulatti, neri (o nere, quasi sempre depositarie di fatture amorose). Non è un caso allora che il materiale documentario inquisitoriale di questo secolo (e in parte del secolo successivo), abbondantissimo (si tratta, naturalmente, di investigazioni previe, che solo con un rapporto di cinque a uno davano poi luogo a formale processo), sia diventato una fonte inesauribile per le ricerche di storia sociale coloniale.

Il tribunale attraversava in quegli anni una seria crisi, che i violenti contrasti con il vescovo di Puebla, Juan de Palafox, evidenziarono; il basso profilo umano e pastorale del suo personale, inquisitori in testa, fu segnalato dal *visitador*, Pedro Rico Medina, inviato dalla *Suprema* nel 1654. La curva di attività del Sant'Uffizio fu subordinata, almeno per quanto riguarda i processi di maggior calibro, alla presenza di comunità giudaizzanti; è quindi ovvio che con la perdita d'intensità del fenomeno del cripto-giudaismo, la presenza dell'Inquisizione nella società messicana si riduca e, soprattutto, riduca la sua qualità.

Nella seconda parte del XVIII secolo due elementi entrarono in gioco: l'ascesa di Carlo III di Borbone, che diede al cambiamento dinastico d'inizio secolo una svolta decisiva in senso riformista, e la piena permeabilità spagnola alle idee illuministe, che nella Nuova Spagna circolarono con grande vitalità. L'attività del Sant'Uffizio non poteva non risentire di questo contesto che, almeno fino alla minaccia rappresentata dalla Rivoluzione francese, tollerava e persino favoriva idee politiche intrinsecamente eretiche per una istituzione che per sua stessa natura non separava la politica dalla religione. Il giudizio degli storici risente però dell'assenza di indagini più complete, dal momento che il materiale messicano per questa seconda parte del secolo XVIII non è stato sufficientemente analizzato. I pochi casi che sono stati presi in esame – processi realizzati alla fine del secolo o all'inizio del secolo XIX, quando gli eventi rivoluzionari avevano raffreddato gli entusiasmi riformistici dei re borboni spagnoli – testimoniano l'ampiezza della penetrazione delle nuove idee nel vicereame, specie tra il clero, confermata del resto da altri significativi documenti, quali gli editti dei libri proibiti, e le liste di libri che giungevano al porto di Veracruz, dove venivano trattenuti dalle autorità doganali per l'ispezione del Sant'Uffizio. Abolito dalla Costituzione di Cádiz, il Sant'Uffizio messicano tornò a funzionare dopo la restaurazione di Ferdinando VII, per finire di esistere del tutto nel marzo del 1820, quando un ordine regio l'abolì in tutti i territori della monarchia. Diversamente dalla metropoli, però, dove l'Inquisizione tornò ancora una volta a funzionare fino alla definitiva abolizione nel 1834, nella Nuova Spagna gli eventi dell'indipendenza resero l'abolizione del 1820 definitiva.

Un'eccellente raccolta della documentazione prodotta dal Sant'Uffizio della Nuova Spagna si conserva nell'Archivo General de la Nación (AGN) di Città del Messico, classificata, secondo la dizione dell'Archivio, nel *Ramo Inquisición*. Si tratta di 1555 volumi, costituiti per la maggior parte di fascicoli manoscritti cuciti insieme, il cui ordinamento, realizzato da Vicente

Riva Palacio nella seconda metà del XIX secolo, è ancora utile anche se soggetto alle continue precisazioni e correzioni di ricerche contemporanee sempre più specifiche. Dall'inizio del secolo scorso lo stesso archivio ha pubblicato alcuni processi giudicati particolarmente significativi. Fino al 1571 il *Ramo Inquisición*, che conserva e classifica anche il materiale relativo all'Inquisizione apostolica, rappresenta un'ottima fonte per lo studio della relazione con il mondo indigeno. Dopo quella data bisogna ricorrere agli archivi locali, sia ecclesiastici sia civili. L'esclusione degli indigeni dalla giurisdizione del Sant'Uffizio non ha tuttavia impedito che nel *Ramo Inquisición* si trovino importanti documenti relativi a casi di *indios*: si tratta in prevalenza di investigazioni condotte dai *comisarios* locali del tribunale; tuttavia, a causa dei frequenti conflitti di competenza, non manca il materiale proveniente dai tribunali vescovili o anche civili. Il *Catálogo de textos marginados novohispanos*, pubblicato in tre volumi dallo stesso AGN con la collaborazione del Colegio de México, dell'Instituto Nacional de Bellas Artes e dell'Universidad Autónoma de México, raccoglie testi di carattere letterario di grande interesse anche per la ricerca storica. L'AHN di Madrid, *Sección Inquisición*, conserva altro materiale importante che riguarda il tribunale messicano.

(R. PIAZZA)

Vedi anche

Alumbradismo; *Cacique de Texcoco* (Don Carlos); Cartagena de Indias; Idolatria; *Indios*; Landa, Diego de; Lima; Palafox y Mendoza, Juan de; Tello de Sandoval, Francisco; Zumárraga, Juan de

Bibliografia

ALBERRO 1988, GREENLEAF 1962, GREENLEAF 1965, GREENLEAF 1969, GREENLEAF 1991, GRUNBERG 1998, KLOR DE ALVA 1991, MARIEL DE IBÁÑEZ 1945, MEDINA 1914, MEDINA 1987, PÉREZ VILLANUEVA-ESCANDELL BONET 1984-2000, PIAZZA 2005(a)

Michele da Bologna - Le poche notizie disponibili su questo frate minore osservante - nato a Porretta Terme, nel 1499 o nel 1500, e morto a Chapala, in Messico nel 1580 - provengono da due distinte fonti di informazione. La prima è un'operetta di Giovanni Antonio Flaminio, la *Epistula ad Paulum III Pont. Max. initio pontificatus* (Bononiae, apud Vincentium Bonardum et Marcum Antonium Carpentem, 1536) contenente poche pagine *De quibusdam memorabilibus novi Orbis* datate 25 luglio 1535, che recano in latino una lunga lettera indirizzata a Flaminio da Michele da Bologna dopo il suo arrivo in Messico; la seconda è costituita dagli atti dei due procedimenti inquisitoriali tenutisi a suo carico a Guadalajara e a México, nel 1570 e 1572. Le sue origini porrettane sono attestate in entrambe le fonti. Ripetute asserzioni di fra' Michele consentono di fissarne i natali tra novembre 1499 e luglio 1500; sembrano inoltre collocarne a Pistoia (più prossima a Porretta di Bologna) la formazione (data la ripetuta menzione, nel processo, delle lezioni di Diritto canonico qui seguite prima del 1520); indicano, infine, che il sacerdozio precedette l'ingresso nell'Ordine: nel processo, fra' Michele dichiarerà «que es de orden sacro puede aver çinquenta años», mentre «profesó cuarenta años»: dunque l'ingresso tra i minori dell'Osservanza, a Bologna, dovrebbe risalire agli ultimi anni Venti.

La decisione di fra' Michele di farsi missionario va con ogni probabilità messa in relazione con l'atmosfera di grandi aspettative di una pace universale e di un profondo rinnovamento del mondo cristiano sotta agli incontri bolognesi tra Carlo V e Clemente VII, negli anni 1529-1530 e di nuovo nel 1532-1533. La predicazione del messaggio evangelico nel Nuovo Mondo fu allora avvertita come momento fondamentale per il compimento, in chiave apocalittica, delle profezie bibliche; l'apparente facilità con cui le popolazioni americane accettavano il battesimo accrebbe l'entusiasmo missionario. Proprio a Bologna, nel 1532, fu pubblicato

un opuscolo (*Passio gloriosi martyris [...] Andreae de Spoletio*, uscito quell'anno anche a Colonia e a Toulouse, ove in maggio si tenne il Capitolo Generale dell'Ordine francescano) contenente lettere di fra' Martín de Valencia e del vescovo di Messico, fra' Juan de Zumárraga, relative agli straordinari progressi dell'evangelizzazione, che certo circolò tra i francescani della città. È pertanto significativo che la partenza di Michele da Bologna per l'America avvenisse a fine 1533 (secondo il Flaminio, l'11 ottobre), nel gruppo di ventuno minori osservanti (per il Flaminio, ventiquattro; fra' Michele sarà da individuare nel «Miguel de Parma» elencato nei documenti di quella spedizione) guidato dal *Comisario General de Indias*, fra' Juan de Granada, e giunto a Hispaniola a fine dicembre (il 21, per il Flaminio; il 19, nelle note di un altro membro della spedizione, il fiammingo fra' Josse Rijcke; le contraddizioni con le dichiarazioni fornite da fra' Michele durante il processo, ossia di esser giunto in America trentanove anni prima, o di esservi «de más de cuarenta años», sono spiegabili con il lungo tempo trascorso). In Messico, fra' Michele raggiunse altri confratelli conosciuti in Italia, come frate Francesco da Bologna (al secolo Antonio degli Allè) e frate Francesco da Faenza: il primo parla di Michele in una lettera spedita in Italia qualche anno dopo, tutti e tre operarono comunque nelle regioni a Nord-Ovest di Città del Messico, nei territori degli attuali Stati messicani di Michoacan, Jalisco, Zacatecas.

L'impegno missionario di Michele da Bologna è attestato dal 1536-1537; a partire dal 1542 (assieme a fra' Antonio de Segovia) ebbe un ruolo di primo piano nell'evangelizzazione e riduzione degli *indios cazcanes* sui territori montagnosi di Jalisco, dopo la grande ribellione indigena detta del Mixtón, rendendo possibile l'integrazione di quelle popolazioni nelle strutture della società coloniale. Fu Michele a costruire il convento di Juchipila, con annesso ospedale, ed è qui che lo si incontra di nuovo, dopo un lungo periodo per il quale non si hanno testimonianze, a partire dal 1566. Come padre guardiano, nel 1567, si attira la denuncia che lo porterà davanti all'Inquisizione, per essersi rifiutato di consegnare un *indio* rifugiatosi tra le mura del convento, colpevole di incesto agli occhi delle autorità civili, vittima di menzogne per fra' Michele. Non essendo ancora stato istituito in America il tribunale del Sant'Uffizio, questo primo processo si tenne presso la sede episcopale di Guadalajara, a partire dal 1 agosto 1570. Dietro le accuse formulate nei confronti di Michele (aver sostenuto che la semplice fornicazione non è peccato; che i rapporti carnali tra un uomo e una donna intenzionati a sposarsi costituiscono peccato mortale solo la prima volta; aver minacciato di scomunica gli spagnoli che volevano entrare nel convento per catturare l'*indio*; aver rifiutato la confessione a certi spagnoli, consigliandoli di rivolgersi direttamente a Dio, al modo riformato) si intravedono le forti tensioni che nella società coloniale oppongono dominatori e comunità indigene fatte oggetto di soprusi e vessazioni, e il nuovo ruolo di difensori degli *indios* assunto dai religiosi: non a caso, tra le testimonianze del processo figura quella dell'*encomendero* di Juchipila, Diego Flores, che rimproverò a fra' Michele di aver consentito a maritare una *india* posta al suo servizio, facendogli così perdere il controllo su di lei. La sentenza, emanata il 7 agosto 1571, condannò Michele all'abiura *de levi* rispetto alle affermazioni fatte, lo escluse in perpetuo dalle cariche conventuali e gli proibì per tre mesi l'amministrazione dei sacramenti e la predicazione.

Il secondo processo, tenutosi tra gennaio e dicembre 1572 di fronte al primo inquisitore generale del Messico, Pedro Moya de Contreras, prese spunto dalla denuncia di un confratello circa altre affermazioni ereticali imputabili a Michele da Bologna (in particolare, circa la possibilità di salvezza per i fedeli di qualsiasi religione); altri frati lo accusarono di aver celebrato messa, contravvenendo alla precedente sentenza. Ma il procedimento si concluse senza rilevare nulla a carico di fra' Michele, che trascorse gli ultimi anni nei conventi del Messico occidentale (Sayula, Poncitlán).

(M. DONATTINI)

Vedi anche

Messico; Missioni; Zumárraga, Juan de

Bibliografia

MARTÍN FLORES 2006, MORENO 1998, NICCOLI 2002, PROSPERI 1999

Michele da Calci - Accusato di appartenere alla setta dei fratelli 'de paupere vita' o 'Fratricelli', fu condannato al rogo a Firenze dopo un processo di cui ci è rimasta solo parte della sentenza emanata il 29 aprile 1389 dal Capitano del popolo Francesco da Monterano. Da quel documento apprendiamo che si chiamava Giovanni e che era originario di Calci nel contado di Pisa. Aveva aderito alla corrente spirituale francescana, in rotta col papato e con le autorità ecclesiastiche da quando papa Giovanni XXII aveva condannato la dottrina francescana della povertà assoluta di Cristo. Nella sua predicazione applicava ai cristiani l'immagine dantesca della «nave senza nocchiero in gran tempesta»: come il nocchiero che naviga senza bussola sotto un cielo nuvoloso, i cristiani erano privi di guida e non potevano raggiungere il regno della vita eterna.

Sulle circostanze del processo e della morte di fra' Michele ci è rimasto un testo di grande interesse: il racconto di un anonimo aderente alla dottrina dei 'fratelli della vita povera' che, scoperto e pubblicato nel 1864 da Francesco Zambrini, è da allora entrato a far parte delle testimonianze più alte nella storia delle vittime dell'intolleranza religiosa.

La narrazione dell'anonimo prende avvio dall'arrivo a Firenze di fra' Michele che vi giunse dalle Marche insieme a un compagno, il 26 gennaio 1389. Lo scopo per cui vi era stato mandato dai suoi compagni di fede era quello di predicare la Pasqua per i seguaci fiorentini. Nelle sue prediche fra' Michele trattò il tema delle persecuzioni di cui i veri cristiani erano vittime da parte dell'Anticristo papale. Era un tema caro a coloro che venivano definiti 'Fratricelli' e che vivevano la loro condizione di perseguitati interpretandola come il segno dell'arrivo dei tempi ultimi profetizzati nell'Apocalisse. Svolto questo compito i due si preparavano a partire quando, al mattino del martedì dopo Pasqua, vennero arrestati dagli sbirri e da un gruppo di frati in seguito alla denuncia di alcune donne, definite dall'anonimo «figlie di Giuda». La sera stessa dell'arresto il vescovo di Firenze, Bartolomeo degli Uliari da Padova, procedette all'interrogatorio sulla base di un elenco delle dottrine eretiche attribuite ai 'Fratricelli' di cui disponeva. Su ciascuna delle dottrine fra' Michele fu chiamato a esporre le sue convinzioni. Rispondendo alle domande fra' Michele sostenne quello che era ritenuto il punto centrale della dottrina dei 'Fratricelli', e cioè che Cristo e gli Apostoli non avevano posseduto alcunché né avevano esercitato poteri terreni. Il giorno successivo gli furono letti i verbali dell'interrogatorio. Fra' Michele ripeté le sue accuse di eresia contro papa Giovanni XXII e tutti i suoi successori; inoltre ribadì la sua convinzione dell'assoluta povertà di Cristo accusando i frati minori presenti di mancare alla Regola di cui avevano fatto solenne professione. Aspettava per sé il martirio e vi aspirava come a una gloria di cui si riteneva indegno. Evocava il modello dei santi della Bibbia e quello delle vittime mandate a morte dall'Inquisizione. Emergono qui i nomi di Bartolomeo Greco, Bartolomeo da Buggiano, Antonio da Acqua Canina, i martiri che fra' Michele ricordava nella sua cella di prigioniero, «con molta riverenza e devozione». Il quarto giorno fu condotto davanti al tribunale riunito nella chiesa di San Salvatore dove gli fu data lettura del testo del verbale processuale. Fra' Michele lo contestò e accusò i giudici di avere alterato quello che aveva detto «per accecare il popolo». Fu dato ai processati il termine di tre giorni per fare le loro difese. Fra' Michele chiese che per questo gli si rendessero i suoi libri. Erano probabilmente gli scritti di Gioacchino da Fiore, Pietro di Giovanni Olivi e Bonaventura da Bagnorea, autori di cui evocava i nomi con reverenza. Non gli furono concessi. Dichiarò per iscritto di

non essere eretico ma di voler obbedire alla Chiesa e al «papa santo da venire». Ricondotto in prigione dovette sostenere il dialogo con due frati e un laico maestro di Filosofia che tentarono di convincerlo del suo errore. Nella notte si svolse un estremo tentativo di conversione: qualcuno, forse un confratello della Compagnia dei Neri, parlò di ciò che stava per accadere e descrisse ai condannati l'abbigliamento con cui sarebbero stati portati al patibolo: le mitre e gli abitelli con le immagini dei diavoli. Al mattino, liberati dai ceppi, i due condannati furono portati davanti al vescovo vestito con paramenti solenni che fece dar lettura del processo e poi procedette alla degradazione rituale. A questo punto però il compagno di fra' Michele accettò di pentirsi e l'esecuzione della sentenza fu rinviata di qualche giorno. Ma fra' Michele confermò la sua volontà e disse al vescovo: «Io voglio morire per la verità».

Il 30 aprile 1389, sotto una fitta pioggia, seguì l'esecuzione, narrata in tutti i particolari dall'anonimo come testimone dei fatti («io che scrivo le vidi e udii»). Nel suo racconto la determinazione eroica di fra' Michele risalta nella intrepida durezza delle risposte a chi gli rimproverava le sue dottrine e gli intimava di pentirsi. Al vicario del vescovo, fra' Antonio Bindi, che gli ordinò di tornare all'obbedienza della Chiesa, fra' Michele rispose citando la Bolla *Exiit qui seminat* di Niccolò III. La lettura della sentenza si trasformò così in un dialogo continuo per le interruzioni di fra' Michele che contestò le accuse e confermò puntualmente le proprie convinzioni, senza obbedire a chi gli imponeva di ascoltare in silenzio. Contestò fra l'altro la definizione stessa di 'Fratricelli', esclamando: «Non so che Fratricelli; Frati minori di santo Francesco, che osservano la regola!».

Poi cominciò il viaggio a piedi verso il patibolo, scalzo, vestito solo di «una gonnelluccia in dosso, parte de' bottoni sfiabiti» e camminando «con passo larghetto, e col capo chinato, dicendo ufficio, che veramente pareva uno de' martiri». La descrizione di quel viaggio attraverso la città di Firenze è memorabile per la registrazione del continuo dialogo tra il condannato e la gente che affollava il percorso. C'era chi lo implorava: «Deh, non voler morire!» e lui rispondeva: «Io voglio morir per Cristo», o anche «per la verità». Teneva la testa bassa e rispondeva solo di tanto in tanto. Ma quando, superato il Canto del Proconsolo e giunti in piazza del Duomo, uno gli disse: «Sciocco che tu se', credi nel papa», alzò la testa e replicò: «Voi n'avete fatto Idio, di questo vostro papa; come vi conceranno ancora!». Erano frasi secche e rapide. Uno gli gridò: «Voce di popolo, voce di Dio», invitandolo a obbedire come faceva tutto il popolo; e lui rispose: «La voce del popolo fece crucifiggere Cristo, fe' morire santo Piero». Altri lo accusavano di essere 'martire del diavolo'. Ma tra la folla c'erano anche dei seguaci delle sue idee che lo imploravano di pregare per loro e lo incoraggiavano, sfidando gli sbirri.

Il racconto indica il percorso del corteo: dal Battistero al mercato vecchio a Calimala al mercato nuovo alla piazza dei Priori alla piazza del grano a Santa Croce fino alla Porta e al Prato della Giustizia. La chiesa di Santa Maria del Tempio, che ospitava in genere gli ultimi istanti dei condannati, rimase chiusa perché si giustiziava un eretico pertinace. Qui era pronto il 'capanuccio' del rogo: fra' Michele vi entrò con decisione e appena acceso il fuoco intonò il *Te Deum*. Così morì. Il sabato seguente il suo corpo fu sottratto dai fedeli dei 'frati della povera vita'.

(A. PROSPERI)

Vedi anche

Conforto dei condannati; Fratricelli; Giovanni XXII, papa

Bibliografia

ANONIMO FIORENTINO 1991, D'ANCONA 1883

Milano, età medievale - La storiografia passata e presente associa Milano all'immagine di «fovea ereticorum», un'immagine che

storiograficamente è stata demolita e che si diffonde in maniera inversamente proporzionale alla sopravvivenza documentaria. I processi prodotti dalla sede milanese dell'*officium fidei* dell'ampia provincia di Lombardia conservati presso il convento di Santa Maria delle Grazie furono distrutti il 3 giugno 1788. In tale contesto, assumono una dimensione di assoluta rilevanza le rare e diversificate sopravvivenze documentarie e, in particolar modo, il quaderno delle imbreviature del notaio Beltrame Salvagno contenente processi contro i devoti e le devote di Guglielma, oltre che contro dolciniani in area lombarda, e la sentenza contro Stefano Confalonieri, uno degli imputati dell'assassinio dell'inquisitore Pietro da Verona. Ed è proprio questo assassinio il *tourant* della politica inquisitoriale che consolida fisionomia e presenza degli inquisitori in Lombardia e soprattutto a Milano.

Il momento iniziale dell'*officium* milanese non è di agevole individuazione almeno fino all'uccisione di frate Pietro da Verona. Il 13 settembre 1246 il papa aveva indirizzato al priore dei frati predicatori del convento di Sant'Eustorgio di Milano la *Ut pressi quondam* in cui concedeva facoltà agli eretici convertiti di vestire l'abito dei frati predicatori senza completare l'anno di noviziato. Verosimilmente il cataro Raniero da Piacenza in questo frangente diventò frate Raniero, seguito pochi anni dopo da Daniele da Giussano. Entrambi saranno inquisitori. Frate Raniero è autore di una *Summa de catharis* conclusa nel 1250 che sarà il manuale di riferimento degli inquisitori di Lombardia (e non solo, data la sua ampia diffusione). La trasformazione di ex eretici in frati predicatori – e poi in inquisitori – e la produzione precoce di manuali di procedura giudiziaria rappresentano gli aspetti più caratterizzanti gli esordi dell'*officium* milanese.

Nell'estate del 1251 Innocenzo IV sosta a Milano. Precedentemente, da Genova, l'8 giugno 1251, aveva inviato la lettera *Misericors et miserator* contenente l'incarico ai frati predicatori Pietro da Verona e Viviano da Bergamo di combattere l'*haeretica pravitas* in Cremona, e a Venezia ai confratelli Vincenzo da Milano e Giovanni da Vercelli. Il 6 aprile 1252 frate Pietro da Verona viene ucciso: solo dalla lettera di canonizzazione del 1253 si apprende che era effettivamente *inquisitor*. Il suo posto viene preso dall'ex eretico frate Raniero che da quel momento diviene il referente privilegiato dei papi come appare dalle numerose lettere a lui rivolte che lo vedono protagonista, ad esempio, del conflitto con il podestà milanese Oberto Pallavicini. Parallelamente e sempre a partire dalla morte di frate Pietro, agisce frate Daniele da Giussano anch'egli coinvolto, tra l'altro, nel processo contro gli uccisori del confratello inquisitore, tra cui si distinguono, oltre a Stefano Confalonieri e Giacomo della Chiusa, numerosi membri del gruppo famigliare dei *de Gluxiano*. La contrapposizione di eretici e inquisitori provenienti dalle medesime famiglie sarà un aspetto pressoché costante dei processi milanesi.

Nel 1277 viene ucciso l'inquisitore Pagano da Lecco. Il mandante è individuato in Corrado Venosta; i frati inquisitori a cui viene affidata l'inchiesta sono Anselmo d'Alessandria, Daniele da Giussano e Guido da Cocconato, titolari dell'*officium* a Milano. Anselmo d'Alessandria è autore di un *Tractatus de hereticis* a testimoniare la vitalità del tribunale lombardo anche nella produzione di trattati antiereticali. L'importanza strategica e sinergica della sede milanese dell'*officium* di Lombardia prende consapevolezza istituzionale, operativa e prospettica con l'uccisione di frate Pietro da Verona, si manifesta nella campagna di conversione di ex eretici che diventano frati e, alcuni, persino inquisitori, dilacerando in tal modo solidi gruppi famigliari, e si caratterizza per la produzione di testi *ad usum inquisitionum*.

La sede dell'*officium* era situata presso il convento dei frati predicatori di Sant'Eustorgio dove, nel 1285, l'inquisitore Emanuele da Novara aveva ordinato a frate Tommaso da Como di far costruire una camera con volta attrezzata «pro officio inquisitionis» donata a nome del maestro dell'Ordine, frate Aimerico da Piacenza. Sappiamo dell'esistenza di una «camera ubi fit officium inquisito-

nis», ma anche di una «cella magna» e di una «cella parva», dove solitamente si tenevano gli interrogatori degli uomini; le donne venivano interrogate nella chiesa adiacente il complesso conventuale. Una volta divenuto inquisitore, frate Tommaso da Como si distinguerà per un duro confronto con Bonifacio VIII al fine di evitare l'ingerenza di giudici straordinari papali e per consolidare l'autonomia giurisdizionale e operativa in relazione al caso di Pagano da Pietrasanta, un membro di una prestigiosa famiglia milanese, e per alcune inchieste contro i dolciniani lombardi. Negli stessi anni l'identificazione visiva e istituzionale dell'*officium fidei* con il convento dei frati predicatori si rafforza con il progetto edilizio di un sepolcro monumentale dedicato all'inquisitore Pietro da Verona, ormai san Pietro martire, da collocare nella cappella Portinari presso la chiesa di Sant'Eustorgio, poi affrescata nel XV sec. (Figg. 46-47). A tale impresa diede un fattivo contributo frate Niccolò di Boccasio, priore provinciale, poi maestro generale dell'Ordine e, infine, papa Benedetto XI che ebbe rapporti molto stretti con gli uomini dell'*officium* milanese nel corso della sua carriera.

Nel 1300 gli inquisitori Guido da Cocconato e Raniero da Pirovano, con la collaborazione di frate Lanfranco da Bergamo titolare dell'*officium* pavese, conducono i processi contro le devote e i devoti di Guglielma, una laica venerata come santa, sepolta presso il cimitero dell'abbazia di Chiaravalle, da alcuni creduta l'incarnazione dello Spirito Santo. La segretezza degli atti processuali e la scomparsa delle imbreviature del notaio (che entrano nel circuito erudito solo nel XVII secolo) permetteranno la diffusione di una *legenda* orgiastica con protagonisti gli imputati, vivi o morti: in tal modo, alla condanna giudiziaria si accompagna la condanna morale. L'incompletezza degli atti processuali, la vischiosità dell'accusa, il coinvolgimento di uomini e donne appartenenti a famiglie del ceto dirigente cittadino, oltre che di persone di più umile condizione sociale, il tentativo di imporre una legislazione più restrittiva sulla religiosità femminile, il contrasto tra rappresentanti delle istituzioni politiche e dell'*officium fidei* suggeriscono che alla volontà di colpire una santità laica non gradita dai frati mendicanti si affianchi l'ulteriore volontà di indebolire talune eminenti famiglie milanesi.

Nel corso del Trecento alcuni imputati del processo contro i devoti di Guglielma ricompaiono nei processi svolti in contumacia contro Matteo Visconti e i suoi fautori tenutisi negli anni Venti e Trenta del XIV secolo. È il caso di *soror* Maifreda da Pirovano, Francesco e Ottorino da Garbagnate, Franceschino Malconzati, Felicino Carentano, Albertone da Novate. Con ogni evidenza, questi processi sono di natura politica. Alla fine del XIV secolo due donne, Sibilla e Pierina, vengono accusate di stregoneria. Dei loro processi è sopravvissuta solo la sentenza che viene emessa il 26 maggio 1390 alla presenza dell'inquisitore Beltramino da Cinisello. Sibilla era stata processata nel 1384 dall'inquisitore Ruggero da Casate ed era stata condannata alla pena delle due croci in quanto, eretica relapsa, avrebbe continuato a frequentare settimanalmente la *societas* di Oriente detta anche gioco di Diana a cui sarebbero stati presenti in coppia tutte le specie animali. Le stesse tappe processuali e la medesima consegna al braccio secolare avviene per una donna di nome Pierina.

Per il XV secolo sono sopravvissute due sole inchieste. La prima si situa tra il 1418 e il 1422 e riporta i diciotto processi che l'inquisitore Giovanni da Cremona coadiuvato dal vicario Pietro da Rosate condusse contro persone semplici che svolgevano attività di pellaio, calzolaio o carbonaio e che vivevano nel contado milanese accusate di bestemmia, sortilegio e questua. In tale contesto si distingue un processo per stregoneria: nel luglio 1420, Pierina Bugatti viene interrogata per rispondere all'accusa di aver partecipato alla società detta del Gioco in sconcertante analogia con quanto era accaduto ad una sua omonima trent'anni prima. Il secondo reperto inquisitoriale è più frammentario e complesso. Nel 1441 presso il tribunale milanese ha luogo il processo contro il maestro d'abaco Amedeo Landi che s'intersecherà

con il processo di canonizzazione di Bernardino da Siena. Dopo essere stato liberato dall'accusa di eresia, nel 1444, Amedeo Landi sosterrà che costui era morto in peccato mortale perché lo aveva ingiustamente accusato di eresia (addirittura di essere seguace di Jan Hus) e non aveva pubblicamente ritrattato. Per sbloccare la causa di canonizzazione dovrà intervenire addirittura il pontefice, a dimostrazione dei molteplici intrecci esistenti tra eresia e santità.

(M. BENEDETTI)

Vedi anche

Catari; Guglielmo di Milano; Hus, Jan; Innocenzo IV, papa; Pietro Martire, santo; Sabba

Bibliografia

BENEDETTI 2008, FUMI 1910, MERLO 2004, MONTANARI 1998

Milano, età moderna - La ricostruzione delle vicende del tribunale inquisitoriale milanese in età moderna è particolarmente difficoltosa per due ragioni: da un lato, la distruzione delle carte del suo archivio decisa dalle autorità nel 1788 (alcune copie di sentenze sopravvivono tra le carte conservate al TCD) e la successiva perdita di buona parte dell'archivio del Senato, la maggiore istanza giuridica dello Stato e l'interlocutore privilegiato del Sant'Uffizio, a causa dei bombardamenti del 1943; dall'altro il prevalente interesse nella tradizione storiografica, sia pure con alcune eccezioni, per la ricostruzione delle idee, dei comportamenti e delle vicende di coloro che furono oggetto dell'attività repressiva piuttosto che per il funzionamento dell'istituzione inquisitoriale. La storia del tribunale, pertanto, è rimasta sostanzialmente trascurata sia negli aspetti istituzionali e organizzativi sia nei suoi rapporti con la realtà sociale, politica ed ecclesiastica dei circa due secoli e mezzo della sua articolata traiettoria, fino alla soppressione nella seconda metà del Settecento.

Sin dal XIII secolo il tribunale di Milano aveva sede nel prestigioso convento dei frati predicatori di Sant'Eustorgio. Ad esso, che non aderì al movimento dell'osservanza all'interno dell'Ordine domenicano, era ascrivito frate Melchiorre Crivelli, inquisitore generale per la diocesi milanese nominato da Leone X nell'agosto 1518, autore del primo Indice dei libri proibiti pubblicato nella Penisola e promulgato dal Senato a Milano nel dicembre 1538. Dato interessante è che l'Indice di Crivelli conteneva il catechismo di Calvino apparso a Basilea pochi mesi prima. Era questo il segnale di un'attenzione – che sarebbe divenuta una pratica duratura – degli inquisitori verso la realtà svizzera e germanica con le quali lo Stato di Milano intratteneva tradizionali legami culturali ed economici di notevole importanza. Il fatto stesso che l'Indice predisposto da Crivelli fosse promulgato dall'autorità laica e che intimasse la consegna dei libri non all'inquisitore, ma, secondo la prassi allora vigente, ai vicari vescovili, non solo indica chiaramente il livello di coinvolgimento del potere politico e di quello ecclesiastico nell'azione censoria, ma lascia anche supporre, insieme ad altre frammentarie testimonianze, che si trattasse di una prassi consolidata. In effetti il modo in cui Crivelli, creato vescovo di Tagaste nel 1540, interpretò il proprio ruolo pare del tutto in linea con l'ipotesi di una chiesa ambrosiana che sperimentò, nei lunghi decenni di assenza degli arcivescovi, una forma peculiare di governo, imperniato su un tacito compromesso che lasciava agli ordinari titolari il godimento delle rendite arcivescovili e a un vero e proprio gruppo di potere, appartenente al ceto patrizio e legato alle autorità laiche, l'effettivo e pressoché autonomo controllo delle istituzioni e della vita ecclesiastica. Ne è una riprova l'appoggio che l'inquisitore e il vicario generale della diocesi, Giovanni Maria Tosi, mostrarono a una figura accusata di eresia a Roma, quale il domenicano Battista da Crema, e ai primi barnabiti, anch'essi oggetto di un procedimento inquisitoriale a Milano

ordinato direttamente da Paolo III nel luglio 1536 (al quale prese peraltro parte un membro del Senato).

La posizione di Crivelli cominciò a mutare con l'arrivo a Milano nel 1550 del nuovo arcivescovo, Giovanni Angelo Arcimboldi. Dopo almeno tre decenni un ordinario tornava a risiedere nella diocesi ambrosiana, mentre la Congregazione romana del Sant'Uffizio cercava di radicarsi, non senza problemi, anche nello Stato di Milano. Un primo effetto di queste novità fu l'aspro conflitto fra Crivelli e Arcimboldi, alimentato dai sospetti che gravavano sulle frequentazioni eterodosse e sull'operato dell'inquisitore. Nel 1553, la Congregazione destituì Crivelli e nominò un proprio commissario nella persona di Bonaventura Castiglioni. Non si trattava di un passaggio indolore: per la prima volta da tre secoli, a reggere il tribunale milanese non era più chiamato un frate domenicano eustorgiano, bensì un membro del clero secolare cittadino. Tuttavia l'appartenenza del Castiglioni a una delle principali famiglie milanesi, l'essere prevosto della basilica di Sant'Ambrogio e soprattutto canonico del capitolo di Santa Maria della Scala – principale chiesa di giuspatronato ducale – stavano a indicare la volontà romana di rassicurare le élites cittadine, sempre sensibili a ogni mutamento nella sfera del governo ecclesiastico, e le autorità imperiali, ugualmente attente all'attivismo inquisitoriale della Congregazione del Sant'Uffizio, impegnato a rafforzare la propria presenza nelle diverse realtà politiche della Penisola italiana. A tale riguardo, vi sono chiari segnali che, nello Stato di Milano, il tessuto ecclesiastico e le comunità cittadine consideravano un'innovazione del tutto inaccettabile la pretesa degli inquisitori di concentrare, in quanto delegati della Congregazione romana, i compiti connessi alla lotta all'eresia. I tentativi dei commissari inquisitoriali di escludere dalla conduzione dei processi i vicari vescovili e i rappresentanti delle autorità civili comportavano la rottura di una prassi consolidata e l'esplosione di conflitti durissimi, tanto più che, negli anni delle guerre franco-asburgiche, i rappresentanti di Carlo V privilegiarono il mantenimento della stabilità politica e della fedeltà dei ceti più elevati all'autorità imperiale rispetto all'esecuzione delle direttive romane in tema di lotta all'eresia.

La fluidità di una situazione palesemente non facile traspare dalla decisione della Congregazione di tornare sui propri passi. Dopo la morte di Castiglioni, infatti, il convento di Sant'Eustorgio inviò il frate Ambrogio Barbavara a perorare la propria causa, con l'appoggio del Senato. Cedendo alle pressioni milanesi, nel settembre 1555, la Congregazione nominava inquisitore il medesimo Barbavara, ripristinando così lo *status quo* tradizionale. Tuttavia, di lì a poco, nell'aprile 1558, si aveva un nuovo capovolgimento, questa volta di portata definitiva: papa Paolo IV, contestualmente alla nomina del nuovo inquisitore di Milano, il frate e inquisitore cremonese Giovanni Battista Chiarini, ordinò il trasferimento del tribunale nel convento di Santa Maria delle Grazie, appartenente alla Congregazione osservante di Lombardia. Tale scelta aveva, ancora una volta, molteplici significati: da un lato veniva conferito un ruolo strategico a Chiarini, che si era mostrato fedele esecutore della linea della Congregazione, nonché intransigente avversario delle intromissioni dei poteri laici; dall'altro venivano riconosciute la fedeltà a Roma e lo zelo dei frati delle Grazie. Comunque, a parziale soddisfazione delle pretese del patriziato, le funzioni inquisitoriali restavano all'interno di uno dei più prestigiosi conventi milanesi, tradizionale rivale di Sant'Eustorgio. Del resto, lungi dal rappresentare un efficientissimo strumento poliziesco e repressivo il Sant'Uffizio milanese conobbe parecchi problemi operativi, tanto prosaici quanto cogenti, come la scarsità o l'assenza di fondi per pagare famigli e dipendenti, la carenza di spazi adeguati e di personale per far fronte a tutti i compiti che la Congregazione andava affidando ai giudici locali. Tanto più che la poca sintonia fra Roma e la corte di Filippo II durante il papato di Paolo IV contribuì a complicare la situazione: risulta, per esempio, che l'Indice paolino del 1559 suscitò la perplessità del Senato, così come, già negli anni precedenti, la distruzione del *Talmud* e di tutti i libri ebraici era

stata oggetto di interventi delle autorità sostanzialmente limitativi delle direttive romane.

Nel frattempo, con la fine delle guerre d'Italia e l'irrigidimento della politica religiosa di Filippo II, a causa della preoccupazione per gli effetti della diffusione dell'eresia in un territorio ritenuto facilmente esposto al 'contagio' ereticale, data la vicinanza e i suoi rapporti con l'area svizzera e tedesca, in un clima di timore generato dallo scoppio delle guerre di religione in Francia, maturò il tentativo del sovrano di introdurre a Milano l'Inquisizione «al modo di Spagna». Proprio la debolezza del tribunale milanese venne presa a pretesto da coloro – in primo luogo il governatore Gonzalo Fernández de Córdoba, duca di Sessa – che promossero la decisione del monarca, nel giugno 1563, di nominare inquisitore generale dello Stato di Milano l'arcivescovo di Messina, Gaspar Cervantes de Gaete, in quel momento al Concilio di Trento, che fu provvisto dell'arcivescovado di Salerno, il più ricco beneficio di giuspatronato regio in Italia. La partita politica che si aprì a questo punto fu assai complessa e delicata – al punto da generare in seguito una vera e propria versione addomesticata della vicenda – in quanto l'iniziativa del sovrano era stata in qualche modo concordata con il papa milanese Pio IV e il suo cardinale nipote, Carlo Borromeo. Tuttavia la compatta reazione ostile dei vertici delle comunità dello Stato, con Milano in testa, che inviarono ambascierie al Concilio e furono appoggiati da diversi vescovi e curiali lombardi, nonché la tiepidezza all'interno del Sacro Collegio stesso nei confronti di un'iniziativa che avrebbe di fatto sottratto un'area chiave della Penisola al controllo della Curia, contribuirono, insieme al timore da parte spagnola di una destabilizzazione del quadro politico milanese, al fallimento dell'iniziativa.

Con la presa di possesso della cattedra arcivescovile ambrosiana da parte di Carlo Borromeo, nel 1565, si aprì senza dubbio una nuova fase della storia del tribunale inquisitoriale. La sconfitta dell'ipotesi 'spagnola' aveva avuto l'effetto di favorire il radicamento dell'Inquisizione romana nella realtà milanese, nel quadro del nuovo impulso dato da Pio V all'attività del Sant'Uffizio in Italia. Semmai il tribunale milanese finì per entrare in competizione con il nuovo ordinario che, nella sua rigida opera di applicazione dei dettami tridentini, ebbe modo di legiferare in materia di polizia della fede e operò a più riprese in tale ambito grazie alla diretta delega di autorità da parte della Congregazione romana. Ne scaturirono conflitti come quello che oppose l'arcivescovo all'inquisitore Angelo Avogadro da Cremona durante i processi relativi al tesoriere generale Nicolas Cid e al medico Girolamo Appiani.

Assai difficile, in attesa di nuovi studi, è l'analisi delle vicende del tribunale dal tardo Cinquecento in poi. Numerosi indizi lasciano supporre che gli arcivescovi mantenessero, nel solco della tradizione inaugurata da Borromeo, un ruolo di primo piano in ambito inquisitoriale, costituendo il principale punto di riferimento della Congregazione. Ancor meno nota è la storia sei e settecentesca del tribunale milanese: fatta salva la clamorosa vicenda della repressione degli ambienti 'spirituali' legati all'oratorio di Santa Pelagia, mancano gli elementi minimi per delineare un quadro attendibile. Meritevole di approfondimento è, ad esempio, la Confraternita laicale dedicata a San Pietro Martire, braccio armato del tribunale milanese (così come ovunque operasse l'Inquisizione romana). Secondo gli elenchi settecenteschi rimasti, ne facevano parte quaranta esponenti delle principali famiglie del patriziato e dell'aristocrazia milanese (ma ciò molto probabilmente fu l'esito di un processo storico), segnale tangibile non solo della ricerca dei tradizionali privilegi di foro e di portare armi di cui erano beneficiari i confratelli, così come i familiari del Sant'Uffizio, ma anche del prestigio sociale che da tale condizione scaturiva. I crocesignati, in base agli statuti, dovevano prestare assoluta obbedienza all'inquisitore che dirigeva la confraternita, tuttavia sono attestati frequenti attriti nel corso del Seicento, legati evidentemente alla diversa percezione delle due parti circa la gerarchia dei rispetti-

vi ruoli. D'altra parte proprio il diritto di foro e quello di portare armi da parte di famigliari e patentati del Sant'Uffizio, nonché, più blandamente, l'esercizio della censura, furono motivo, come attestano numerosi casi a partire dalla fine del Cinquecento e per tutto il secolo successivo, di un'accesa conflittualità giurisdizionale tra inquisitori e potere politico.

Il definitivo passaggio dello Stato di Milano all'Impero, nel 1713, segnò un cambiamento decisivo: l'esercizio in terra lombarda di una giurisdizione dipendente dal papato cominciò a essere percepito come un abuso inaccettabile. Dopo un primo tentativo di sottoporre le nomine degli inquisitori al *placet* delle autorità laiche nel 1739, sembra che esso divenisse sostanzialmente obbligatorio verso la metà del secolo. Seguì poi un intervento del Fisco regio, nel 1743, volto a subordinare la concessione del braccio secolare alla comunicazione del nome della persona oggetto di indagine da parte del Sant'Uffizio. L'avvio della stagione delle riforme di Maria Teresa d'Asburgo non poteva prescindere dalla questione del ruolo del tribunale inquisitoriale. Dopo aver istituito la Giunta economica, nel 1765, delegata all'esercizio delle antiche prerogative del Senato in materia ecclesiastica, le autorità viennesi avviarono il riassetto della censura, cercando un accordo con i poteri ecclesiastici. Dopo laboriose quanto vane trattative con l'arcivescovo Giuseppe Pozzobonelli, il padre inquisitore di Milano e la Santa Sede, la sovrana, con un ordine del 15 dicembre 1768 stabilì che l'esercizio della censura preventiva fosse completamente avvocato al governo. A quel punto la sorte del Sant'Uffizio a Milano era segnata: nel maggio 1769, dopo che un dispaccio regio aveva abolito le carceri inquisitoriali, la Giunta propose che, una volta morti gli inquisitori in carica, non fosse più concesso il *placet* ai loro sostituti. Nel 1771 venne abolita la Confraternita di San Pietro Martire e la censura sui libri fu tolta agli inquisitori, mentre veniva messa in atto, nonostante le proteste della Santa Sede, la proposta della Giunta. Il Sant'Uffizio, in un dispaccio di Maria Teresa del marzo 1775, era dichiarato incompatibile con diritti «originari e inalterabili del principato» e la sua attività «inutile», data la vigilanza dei vescovi e del governo in materia di religione e buoni costumi. Nel 1779 alla morte dell'inquisitore di Milano, l'ufficio venne ufficialmente soppresso e i suoi beni furono devoluti agli orfanotrofi cittadini.

(M.C. GIANNINI)

Vedi anche

Abolizione dei tribunali, Italia; Barnabiti; Battista da Crema; Borromeo, Federico; Carlo Borromeo, santo; Cid, Nicolás; Commissario del Sant'Uffizio, Italia; Crocesignati; Familiari, Italia; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Pelagini; Rivolte; Struttura economica: Inquisizione romana; *Talmud*; Valtellina

Fonti

ACDE, S. O., St. St., L 6-n, O 2-e, -f; GG 4-g; GG 5-a, -b; LL 4-f; L 6-m, *Storia della Santa Inquisizione di Milano scritta dal padre Ermenegildo Todeschini ivi inquisitore nell'anno 1751* (ms.)

ASM, Archivio Trivulzio, Ospedale Maggiore; Cancellerie dello Stato; Culto parte antica; Fondo di religione; Miscellanea lombarda; Miscellanea storica; Registri delle Cancellerie dello Stato

Bibliografia

BATTISTELLA 1902, BENDISCIOLI 1974, BONORA 1998, BORROMEO 1977-1978, BORROMEO 1984, BORROMEO 1995, CANOSA 1986-1990, CANTÙ 1879, CHABOD 1938, DI FILIPPO BAREGGI-SIGNOROTTO 2009, FUMI 1910, GIANNINI 2001, GIANNINI 2003, GIANNINI 2009(a), LA ROSA 1985, MASELLI 1979, MONTANARI 2004, SIGNOROTTO 1989, TARCHETTI 1982, VERGA 1897

Millenarismo v. Campanella, Tommaso; Cruz, Francisco de la; Francescani, età medievale; Francescani, età moderna; Gioacchino da Fiore, e gioachimismo; Messianismo converso, Portogallo; Messianismo

converso, Spagna; Profetismo; Pucci, Francesco; Santità indigena; Vieira, António

Millini, Giovanni Garzia - Nasce a Firenze intorno al 1562, figlio di Mario e di Ortensia Jacovacci. Il padre, sotto Paolo IV luogotenente del generale della fanteria pontificia Giulio Orsini e sotto Pio V luogotenente del generale di Avignone Torquato Conti, è costretto a fuggire da Roma per avere ucciso un membro della famiglia Doria e viene accolto presso la corte dei Medici in qualità di 'bracciero' della principessa Maria. Per parte di madre è imparentato con i cardinali Gaspero Paluzzi degli Albertoni, Girolamo e Fabrizio Varallo e Giovanni Battista Castagna, il futuro Urbano VII, che si serve della sua precoce competenza giuridica e lo avvia a una rapida carriera ecclesiastica. Il giovane Millini si destreggia abilmente fra le secche e gli scogli della Curia romana e brucia le tappe aiutato anche dalle altolocate protezioni familiari: Sisto V lo nomina avvocato concistoriale, Gregorio XIV nel 1591 lo promuove auditore di rota; nel biennio 1596-1597 accompagna il cardinale Ercole Caetani nella legazione in Polonia, nel 1598 assiste Clemente VIII nel viaggio a Ferrara, nel 1600-1601 è uditore del cardinale Pietro Aldobrandini in occasione delle nozze di Maria de' Medici con Enrico IV ed è delegato della Santa Sede nei negoziati tra Francia e Savoia che si concludono nel 1601 con il trattato di Lione. In qualità di auditore di Rota interviene nella causa di canonizzazione di Carlo Borromeo, nel 1605 è nominato membro della segreteria di Grazia e il 23 maggio dello stesso anno diventa nunzio apostolico in Spagna. Tale prestigioso incarico costituisce una tappa decisiva nella pur veloce carriera ecclesiastica di Millini dal momento che prelude alla dignità vescovile, raggiunta il 1 giugno successivo con la nomina ad arcivescovo di Rodi, e alla elevazione cardinalizia, che ottiene l'11 settembre 1606, con il titolo di Santi Quattro Coronati, cui seguiranno quello di San Lorenzo in Lucina e della diocesi suburbicaria di Frascati. Come nunzio risiede a Madrid fino all'agosto 1607: durante lo scontro con Venezia a causa dell'Interdetto si impegna con successo affinché il re di Spagna si schieri apertamente con Paolo V e si contraddistingue per la sua prudenza, riuscendo nell'impresa, secondo una relazione coeva, di guadagnarsi «la grazia di Sua Maestà cattolica senza diminuire quella che per primo aveva di Francia per la dipendenza della sua casa non meno che dal granduca Ferdinando» con cui aveva lavorato il padre Mario.

Nominato alla fine del 1607 vescovo della diocesi di Imola, che visita per una quindicina di giorni nell'estate del 1608, il suo impegno prevalente si svolge però presso la Curia romana. Nel 1608 assume il ruolo di cardinale protettore della Congregazione dei ministri degli infermi e nel maggio dello stesso anno è scelto come legato *de latere* alla corte dell'imperatore Rodolfo II e dell'arciduca Mattia d'Asburgo con il compito di riconciliare i due fratelli in lite per la divisione dei loro territori. Parte alla volta dell'Austria accompagnato dal nuovo segretario Decio Memmoli, che sarà autore della sua biografia, risiede a Vienna qualche mese per provare a ricomporre la contesa, ma rientra a Roma nel settembre 1608, a causa del fallimento della missione diplomatica. In questa circostanza viene nominato commissario e inquisitore generale in Germania e Paolo V gli conferisce una serie di prerogative tipiche di quell'ufficio: può assolvere gli eretici *in utroque foro*, concedere il permesso di leggere libri proibiti, eventualmente subdelegando tale facoltà ai vescovi e agli arcivescovi locali, esercitare un'ampia giurisdizione su laici, ecclesiastici e membri degli Ordini militari e procedere pure contro città e paesi in via amministrativa *ex officio* o dopo una denuncia di parte.

Dall'agosto 1610 alla morte ricopre il ruolo di cardinale vicario di Roma, dal 1612 è arciprete di Santa Maria Maggiore e nel 1625 apre e chiude la Porta Santa in occasione del giubileo. In questi anni romani è cardinale protettore del Collegio Nardini e di quello germanico-ungarico, dell'Ordine religioso dei carmelita-

ni, della Congregazione della dottrina cristiana, dei minori conventuali, delle case e degli ospedali spagnoli della Congregazione ospedaliera di San Giovanni di Dio e del monastero romano di Santa Cecilia. Paolo V si serve delle sue competenze giuridiche e diplomatiche nelle Congregazioni straordinarie per gli affari di Spagna e di Germania e, come scrive il suo segretario Memmoli, in quei «negoti camminava sempre con due mire, l'una di serbare illesa la dignità e le ragioni pontificie; l'altra di schifare le rotture con i principi». Col trascorrere del tempo il suo impegno nelle diverse Congregazioni cardinalizie diventa prevalente: è infatti attivo nella Congregazione dei Vescovi e Regolari, nel luglio 1609 è nominato in quella dei Riti, nel 1611 partecipa ai lavori della Congregazione per gli affari di Salisburgo e dal 1622 in poi è membro della Congregazione *De Propaganda Fide*. Ma il suo impegno principale si svolge nella Congregazione del Sant'Uffizio, ove siede ininterrottamente dal 1608 al 1629 partecipando al 75% delle sedute del mercoledì e all'84% delle riunioni del giovedì e svolgendo le laboriose mansioni di segretario. Di conseguenza, ottiene il sigillo della Congregazione e, a detta del suo biografo, rifiuta quello della Congregazione del Concilio di cui pure è autorevole componente per non suscitare l'invidia degli altri porporati.

Sotto Gregorio XV si oppone inutilmente alla riforma del conclave proposta dal papa che introduce il voto segreto con la vana speranza di ridurre il potere delle fazioni. Nel 1623, durante il conclave in cui è eletto Urbano VIII, sfiora la tiara pontificia ottenendo, sembra, ventidue voti provenienti dal gruppo di porporati legati al cardinale nipote Scipione Borghese. Sofferente di calcoli renali, dopo una breve malattia, muore a Roma il 2 ottobre 1629 e viene sepolto nella chiesa di Santa Maria del Popolo, nella cappella di famiglia dove è presente un suo busto con epitaffio.

(M. GOTOR)

Vedi anche

Carlo Borromeo, santo; Congregazione del Sant'Uffizio; Germania; Interdetto contro Venezia; Nunziature apostoliche; Urbano VIII, papa

Bibliografia

CARDELLA 1792-1797, GIORDANO 2003, MAYAUD 1992, MEMMOLI 1644, REINHARD 1967

Minorenni - La manualistica inquisitoriale, secondo le circostanze giuridiche, considerava minorenni le persone sotto i quattordici o i venticinque anni. In genere, in cause criminali, ai giovani fra i 14 e i 20 anni era proibito testimoniare; tuttavia in presenza di reati di lesa maestà, e specialmente nei casi *laesae maiestatis divinae*, cioè di eresia, anche gli *impuberes*, cioè i maschi sotto i 14 anni e le femmine sotto i 12 anni, potevano essere costretti a testimoniare (CARENA 1668: 257). Si riteneva poi che l'imputato sotto i venticinque anni non possedesse piena responsabilità giuridica: «Minor XXV annis non habet personam standi in iudicio» (annotazione di Francisco Peña in RATEGNO 1596: 78). Di conseguenza gli veniva assegnato un *curator* che gli prestasse una speciale assistenza legale sin dall'inizio del procedimento a suo carico (anziché nella sola fase propriamente difensiva, come di norma accadeva). Infatti un processo fatto a un minorenne senza la partecipazione del difensore era considerato invalido e nullo. Questa prassi benevola, secondo un giurista autorevole come Francisco Peña, era limitata ai soli tribunali dell'Inquisizione spagnola (si veda, per esempio, la sua *Instructio seu Praxis Inquisitorum* edita in coda a CARENA 1668: 394, «in Inquisitione Universalis Romana, & in aliis inquisitionibus Italiae constitutio haec curatoris non servatur»; e Carena stesso asserisce che nei suoi lunghi anni di servizio nel tribunale di Cremona non aveva mai riscontrato l'impiego di un *curator*, p. 276).

E tuttavia vi sono indizi che dimostrano che analoghe salva-

guardie per gli imputati di giovane età non erano ignote neppure sotto la giurisdizione del Sant'Ufficio romano, come si deduce da una lettera datata 6 gennaio 1607 e inviata dal cardinale Pompeo Arrigoni, membro della Congregazione dell'Inquisizione, al giudice della fede di Bologna in occasione del processo contro un certo «Carlo Magliere di Nant in Bertagna» (Nantes). Vi si legge infatti: «gl'assemi il termine a far le difese con deputarli il curatore stante la sua minorità d'anni 18» (in TEDESCHI 1991: 282 nota 70). Sempre secondo Peña (annotazione in RATEGNO 1596: 78), poiché la figura del curatore non esisteva nel quadro degli ufficiali dell'Inquisizione, poteva assolvere a tale compito l'avvocato difensore dell'imputato o qualsiasi altra persona di buona fede e coscienza, compreso il padre del minorenne (CARENA 1668: 394). Dalla giurisprudenza canonica tramandata da Carena, desumiamo che di solito l'impiego della tortura era vietato per le donne incinte o per quelle che avessero partorito da non più di quaranta giorni, per gli anziani (categoria che i giuristi ebbero difficoltà a definire), per le persone menomate e per i giovani con meno di quattordici anni di età, benché questi ultimi, se prossimi alla pubertà, potessero essere minacciati di tormento. Tuttavia nei processi per eresia («in criminae laesae maiestatis divinae») si poteva procedere con cautela al cosiddetto rigoroso esame (la «quaestio rigorosa») quando l'incriminato era prossimo alla pubertà («hosce impuberes posse torqueri si proximi sint pubertati, & medicorum iudicio periculum non sit», CARENA 1668: 298).

Una delle ultime fasi del processo inquisitoriale era l'abiura. Seguendo i decreti di antichi Concili, Carena dichiara che l'eretico che avesse raggiunto la pubertà era costretto senz'altro ad abiurare. Quando si trattava di *impueri*, la questione doveva essere trattata con molta cautela e l'abiura veniva amministrata raramente (CARENA 1668: 311-312). In ogni modo il minorenne costretto all'abiura godeva comunque di un vantaggio. Nel caso subisse la più grave delle abiure previste dalla giurisprudenza inquisitoriale, quella *de formali*, egli era immune dalle sanzioni prescritte per il *relapsus* maggiore, cioè, in caso di nuovo processo e nuova condanna, la pena capitale. Questa dottrina è resa chiara da una lettera della Congregazione romana datata 21 marzo 1626 e diretta all'inquisitore di Milano: «se egli [un certo Albertino, accusato di pratiche magiche] ha col cuore apostatato abiuri de formali, essendo l'età sua di anni 16 molto bene capace d'abiura, nella quale però attesa la minorità dovrà mettersi la clausola «citra poenam relapsi»» (BAV, *Barb. Lat.* 6334, f. 69v). E, secondo l'opinione di Deodato Scaglia, che citava una lunga serie di autorità, quando l'eretico «fosse giovinetto e minore d'età», dopo l'abiura e la sua riconciliazione gli si dovevano mitigare tutte le altre pene e risparmiargli il carcere formale (*Theorica di Procedere tanto in generale, quanto in particolare ne' casi appartenenti alla Santa Fede*, BLO, MS. Add. C. 31, p. 23). Tuttavia nel caso in cui il minore di vent'anni si fosse rifiutato di abiurare e di essere riconciliato, restando pertinace nelle sue eresie, l'età non lo disculpava e non restava che consegnarlo al braccio secolare. Con le severe parole di un giudice spagnolo, «non enim parcutur minoribus in atrocioribus delictis, praesertim in his, in quibus malitia supplet aetatis defectum, quale crimen haeresis est» (SIMANCAS 1575: 217).

Una questione a sé è quella dei figli di eretici condannati, minorenne e non. Il tema fu trattato dallo stesso Simancas nel tit. XXIX delle *Catholicarum institutiones* (1575).

(J. TEDESCHI)

Vedi anche

Abiura; Carena, Cesare; Difesa; Manuali per inquisitori; Peña, Francisco; Processo; Rategno, Bernardo; Scaglia, Deodato; Simancas, Diego de; Tortura

Bibliografia

CARENA 1668, RATEGNO 1596, SIMANCAS 1575, TEDESCHI 1991, ZACCIA 1661

Miracolo - Nei manuali per inquisitori, manoscritti e a stampa, la questione dei miracoli è trattata solo raramente (si guardi come esempio la *Prattica* di Desiderio Scaglia – MIRTO 1986), un dato che deriva soprattutto dal fatto che il termine stesso sembra implicare l'autenticità dell'accaduto che così viene definito. In realtà l'Inquisizione ha sempre avuto a che fare con i miracoli e lo ha fatto per due ragioni. Da un lato il rifiuto dei miracoli e dei culti miracolosi sanciti dalla Chiesa era un elemento che caratterizzava le convinzioni di alcuni eretici da perseguitare; dall'altro era l'Inquisizione stessa che condannava certi miracoli e i culti ad essi collegati partecipando in modo decisivo – sia sul piano teorico che nella prassi – alla definizione dei criteri utili a distinguere quelli veri da quelli falsi.

Il tribunale dell'Inquisizione ebbe a che fare con i miracoli quando la loro negazione rappresentò la forma più evidente di un atteggiamento ritenuto eretico o sospetto di eresia e riflesso negli interrogatori processuali. I sostenitori di Lutero e di Calvino non mettevano in dubbio che l'esistenza dei miracoli fosse testimoniata dalla Bibbia, ma li ritenevano scomparsi dalla storia terrena; inoltre ai loro occhi la mediazione e l'intercessione dei santi non garantiva per nulla la salvezza dell'anima, che si otteneva *sola fide*. I miracoli attribuiti ai santi erano considerati inganni umani, quando non addirittura opera del demonio. Simili concezioni si possono rintracciare già in alcune sette ereticali medievali; e va pure ricordato che si espressero in modo critico verso i miracoli i sostenitori di Erasmo, gli *alumbrados* iberici, i quietisti e i giansenisti, anche se l'approccio di questi gruppi di spirituali, non condannava completamente i miracoli, negava certe forme di religiosità troppo ritualizzata ed estatica, ma non escludeva l'uso occasionale dei miracoli come prova a loro difesa. Le espressioni di critica nei confronti dei miracoli che si ritrovano negli atti dei tribunali dell'Inquisizione, tuttavia, non riguardano sempre questioni teologiche. A volte si trattava di punire semplici espressioni spontanee e provocatorie del popolo. Tali affermazioni, definite solitamente come *propositiones hereticales*, pur contenendo elementi di colpa assimilabili a quelli della bestemmia, potevano riferirsi solo a un determinato culto e rispecchiare le tensioni e le gelosie che esso suscitava. Potevano tuttavia rappresentare anche uno scetticismo di stampo popolare più profondo, quando non una vera e propria manifestazione di irreligiosità, che poggiava su un intero sistema di convinzioni, come dimostra, alla fine del XVI secolo, il famoso caso del mugnaio friulano Menocchio (GINZBURG 1976). Nelle affermazioni di questo tipo si legge a volte anche l'influsso del catarismo medievale e quello protestante, come accadde nel caso di un uomo di Belmonte che nel 1579 fu accusato dall'Inquisizione di Cuenca di avere detto in pubblico che i luoghi di culto non erano la casa di Dio, ma un covo di ladri, oppure in quello dell'alcalde di Vara de Rey che nel 1582 negò che i santi facessero miracoli (CHRISTIAN 1981). L'influsso riformato non esclude la fusione con idee di impronta più radicale e scettica, tanto più considerando che, almeno a partire dal XVI secolo, l'irreligiosità si manifestò anche in quella letteratura filosofica che tentò un'analisi della realtà mondana esclusivamente con principi naturali (*magia naturalis*), e che trasformò i prodigi dei santi in 'miracoli della natura' (è il caso di Pietro Pomponazzi). La tradizione critica nei confronti dei miracoli cominciò da qui e durò fino all'Illuminismo e agli albori del moderno ateismo. Si trattò di posizioni che l'Inquisizione rintracciò più spesso con la censura dei libri, ma che riuscì a catturare anche 'dal vivo', soprattutto nel XVIII secolo. Per esempio nel 1780 l'inquisitore di Parma registrò più di un quarto dei casi trattati dal suo tribunale sotto la categoria del reato di ateismo e *incredulitas* (ACDF, S. O., St. St., II 2-b, c. n. n.). Casi analoghi erano avvenuti però anche in precedenza: si pensi, per esempio, al processo contro Giordano Bruno oppure, spostandosi alla fine del XVII secolo, ai processi contro gli ateisti napoletani, nel corso dei quali gli imputati vennero accusati di mettere in discussione i culti dei santi e delle immagini, e, come diceva la prima denuncia, di es-

sere convinti «che non vi sia Dio, ma che tutte le cose si regolano dalla natura» (cit. in OSBAT 1974).

Oltre che contro quanti negavano i miracoli, i tribunali dell'Inquisizione erano spesso impegnati con casi di falsi miracoli. Certo, a partire dal Concilio di Trento (XXV sessione) la verifica dei miracoli fu più che mai sottoposta ai vescovi; e tuttavia sia prima che dopo l'introduzione della regola l'Inquisizione entrò in azione quando c'erano dubbi sul fatto che il presunto miracolo e ciò che ne conseguiva implicassero questioni di fede e per valutare se in un culto riconosciuto si oltrepassavano i poteri della natura. Ciò non accadeva sempre, e con una certa regolarità nell'ACDF è possibile trovare istruttorie lasciate incomplete trasmesse al vescovo o alla Congregazione dei Riti e giudicati non di competenza del Sant'Uffizio («non spectant ad S. Officium»). Ci sono comunque quattro momenti precisi in cui i tribunali dell'Inquisizione si occuparono con apparente regolarità di miracoli. Si trattava anzitutto di miracoli sospettati di essere falsi o frutto di macchinazioni. Nel 1299, nei documenti dell'Inquisizione bolognese, si trova per esempio il caso di un monaco di dubbia fama che «fecit miracula fictiva et falsa cum aqua vite circa velum beate Mariae virginis, in civitate Barlette, et per istum modum seducebat personas et lucrabatur multam pecuniam» (cit. in PAOLINI-ORIOLI 1982: 82). Di certo la persecuzione dei mistificatori non spettava in linea di principio all'Inquisizione, soprattutto se l'imbroglione si rivelava dettato da motivi esclusivamente economici. Spesso, però, i culti o gli oggetti che sembravano provocare i miracoli e le pratiche annesse erano di carattere ambiguo sul piano dogmatico e meritavano perciò di essere esaminati, inoltre non sempre era possibile escludere *a priori* che chi aveva falsificato non avesse fatto ricorso a magia e arti diaboliche. Ci si accosta così a un ulteriore campo di falsi miracoli, quei miracoli che l'Inquisizione riteneva il risultato di convinzioni e di pratiche superstiziose. Anche se questi miracoli si rivelavano alla fine opera del demonio, tuttavia era caratteristico il loro legame con culti tradizionali di santi, come nel caso della venerazione di san Guinefort, un culto presente nella zona della Dombes nei pressi di Lione sin dal XII secolo, che le indagini dell'inquisitore Étienne de Bourbon rivelarono essere tributato a un cane. Le guarigioni attribuite alle intercessioni del levriero naturalmente non potevano essere che dei falsi miracoli (SCHMITT 1979). Se da un lato un culto poteva essere considerato interamente equivoco (era il caso di Guinefort), dall'altro potevano essere messi in questione solo alcuni mezzi con cui si manifestava, soprattutto le immagini di certi santi o della Vergine. Misure di censura potevano riguardare altri oggetti di culto, come ad esempio i crocefissi, e portavano talvolta alla distruzione dell'oggetto venerato. Tuttavia anche quando si chiedevano, come accadeva spesso, solo modifiche parziali, poteva capitare che l'oggetto venisse privato proprio dell'originalità che stava alla base del culto e dei miracoli annessi e che aveva attirato l'intervento dei tribunali della fede.

Miracoli dubbi erano anche quelli di persone carismatiche che l'Inquisizione giudicava come fattucchiere, maghi, ciarlatani, truffatori di reliquie, ma anche sotto l'espressione chiave di 'santità affettata'. Anche se i culti di nuovi santi non erano *a priori* da considerare illegittimi, era tuttavia necessario che la persona in questione avesse avuto la vocazione alla santità quando ancora era in vita. In nessun campo il controllo fu più severo, dato che la carismatica autorità di questi uomini e donne, dotati di poteri miracolosi, poteva mettersi in concorrenza con l'autorità della Chiesa, fatto questo che si trasformava in conflitto ogni volta che tali persone sembravano allontanarsi dal codice di comportamento stabilito dalla Chiesa. Poteva allora nascere subito un sospetto di eresia e, del resto, dai catari fino ai giansenisti, i miracoli apparivano con regolarità anche in coincidenza con la nascita di gruppi dissidenti, e per gli inquisitori tali prodigi non potevano che essere falsi, dato che servivano a legittimare opinioni di 'eretici'. Spesso si trattava di miracoli attribuiti a una singola persona quando questa era ancora in vita, come era successo alla fine del

XIII secolo nel caso del fraticello Gherardo Segarelli, che, secondo i suoi seguaci, prima di morire «miraculose sanavit quosdam infirmos Mediolani» (PAOLINI-ORIOLI 1982: 115). Ma talvolta il culto si sviluppava solo dopo la scomparsa del personaggio in questione, come nel caso dei miracoli 'giansenistici' del diacono François de Paris negli anni Trenta del Settecento.

Tuttavia anche segni di altra natura potevano rivestire una finzione simile a quella del miracolo (si pensi alle estasi). In questo caso i miracoli non si rivelano mai falsi di per sé, ma solo in relazione al contesto, cosa che spiega come nella prassi repressiva dell'Inquisizione certi fenomeni entrino in questione solo come fatti secondari del reato che si vuole perseguire. E tuttavia la loro funzione era comunque quella di accreditare figure carismatiche. Gli inquisitori parteciparono dunque in modo decisivo alla definizione dei criteri necessari per distinguere tra vero e falso (*discretio spirituum*), e di conseguenza, quando la Congregazione romana del Sant'Uffizio si consolidò, alla fine del XVI secolo, l'istituzione prese a impossessarsi anche delle competenze della Congregazione dei Riti. Tale processo culminò nelle riforme dei processi di canonizzazione volute da Urbano VIII: l'Inquisizione romana era legittimata a intervenire in particolare durante la verifica dei miracoli attribuiti ai candidati alla santità. L'uso di arti diaboliche rimase sempre l'ultima ratio per dichiarare falsi i miracoli, ma non fu mai l'unica spiegazione possibile: a parte quella classica della pia fraus, vi erano anche i capricci dell'immaginazione, i morbi della bile, etc.; e la sfida principale rimase quella di sviluppare criteri che permettessero di privilegiare (o di rifiutare) l'una o l'altra spiegazione. Anche se la *discretio spirituum* con il passare del tempo si sviluppò in un'arte di notevole dettaglio, non si deve tuttavia pensare che nella prassi ciò portasse a un trattamento sempre più critico dei miracoli. Certo, quando alla metà del XVIII secolo Benedetto XIV impedì i culti miracolosi legati ai *sanctuaires à répit* dove bambini nati morti, risvegliatisi per un breve spazio di tempo, ricevevano il battesimo, non è da escludere una certa influenza delle critiche degli illuministi (GÉLIS 2006). Allo stesso momento però il ritardo con cui giunse il divieto evidenzia il dilemma nel quale la Chiesa era imprigionata. Una cosa era esercitare una certa sorveglianza su quei fenomeni; un'altra escludere totalmente l'esistenza dei miracoli divini (o le opere del demonio) e combattere sistematicamente le manifestazioni legate alle credenze popolari. Un rigetto dei culti taumaturgici non era pensabile, dato che rappresentava e rappresenta parte della natura stessa del cattolicesimo e della sua attrattività. Da questo punto di vista l'età contemporanea non ha portato alcun cambiamento. Anzi, a partire dalla Restaurazione vi è stato un inaudito rilancio dei culti miracolosi, dalla veste sacra di Trier a Marpingen; da Lourdes, a Fatima al culto per padre Pio. Per la legittimazione di tali fenomeni resta decisivo l'elemento su cui si basava anche la *discretio spirituum*. Gli eventi miracolosi di per sé non hanno agli occhi della Chiesa alcun potere persuasivo; la pretesa di considerarli veri si giustifica solo quando i relativi contesti e i protagonisti non contraddicano i valori dogmatici e morali che stanno alla base della Chiesa.

(A. BURKARDT)

Vedi anche

Alumbardismo; Arti figurative: il controllo; Ateismo; Ateisti; Benedetto XIV, papa; Bruno, Giordano; Canonizzazione dei santi; Catari; *Discretio spirituum*; Erasmismo; Finzione di santità; Giansenismo; Manuali per inquisitori; Medaglie; Menocchio (Domenico Scandella detto); Pio da Pietrelcina, santo; Pomponazzi, Pietro; Quietismo; Superstizione

Bibliografia

CHRISTIAN 1981, EDWARDS 1996(a), FANTINI 2003(a), GÉLIS 2006, GINZBURG 1976, GOTOR 2000(a), HAMILTON 1992, MANSELLI 1976, McKEVITT 1995, MERLO 1977, MIRTO 1986, OSBAT

1974, PAOLINI-ORIOLI 1982, SALLMANN 1994, SCHMITT 1979, SCHMITT 1988, SCHREINER 1966, VÖGLER 1972, WAKEFIELD 1973, WOOTTON 1988, ZARRI 1991

Miranda, Bartolomé de - Nacque il 22 maggio 1544 a Córdoba dove studiò Filosofia e Arti e, giovanissimo, prese l'abito dei domenicani nel convento cittadino di San Paulo. Notato dai superiori, fu inviato all'Università di Salamanca dove terminò gli studi mentre era rettore il maestro Mancho de Corpore Christi (1497-1566). Bartolomeo ebbe come condiscipolo e amico il domenicano Bartolomé de Medina (1527-1581). Divenuto professore di Filosofia, Miranda passò in seguito al convento di San Paulo a Valladolid assumendovi l'incarico di maestro degli studenti per poi essere nominato reggente del Real Colegio de Santo Tomás a Siviglia in cui insegnò per 23 anni. Polemista di fama, fu anche uno stimato predicatore.

Chiamato a Roma dal cardinal Michele Bonelli, detto l'Alessandrino, Miranda giunse a Roma il 26 giugno 1586 e dal papa fu scelto per insegnare al Collegio della Sapienza; un breve, sempre di Sisto V, lo designò rettore del Collegio di San Tommaso nel convento della Minerva, mentre, nel 1587, fu nominato procuratore e vicario generale dell'Ordine. Sembra che Innocenzo IX intendesse fare Miranda cardinale, ma la precoce morte del pontefice chiuse la vicenda. Con *motu proprio* papale del 1591 Miranda ebbe la nomina a maestro del Sacro Palazzo tenendo la carica per sei anni, dal 1591 al 1597, sotto i papati di Gregorio XIV, Innocenzo IX e Clemente VIII. Durante quel periodo ebbe come socio nell'incarico il maestro di Teologia Pedro Juan Saragoza de Heredia, ricordato tra le altre cose per l'impegno nella canonizzazione di Ramón de Penyafort e in quella, meno fortunata, del francescano riformato Angelo del Pas.

Il maestro del Sacro Palazzo era il padre domenicano che assisteva il papa nelle questioni teologiche, e aveva competenze soprattutto intorno alla censura e all'impressione di libri e di stampe a Roma. Tra le numerose attestazioni dell'opera di controllo esercitata o commissionata da Miranda sulle pubblicazioni romane si può ricordare la *Lettera del molto R. P. Antonio Possevino*, premessa alla traduzione che del *Libro della Vita* di Teresa di Gesù fece l'oratoriano Francesco Bordini nel 1599. Il gesuita si rivolge infatti «Al R.mo P. Bartolomeo Miranda Maestro Sacri Palatii» assolvendo così al compito di vagliare «l'opere della Madre Teresa di Gesù che piacque a V. P. R. ma richiedermi, che io leggesi, per darne giudicio se doueua stamparsi in lingua italiana» (TERESA DI GESÙ 1599). Sempre in qualità di maestro del Sacro Palazzo, partecipò alle vicende relative alla mancata pubblicazione dell'Indice sistoclementino (1593). In tale occasione, in sintonia e in collaborazione con Roberto Bellarmino, Miranda, già dal 1587 consultore della Congregazione dell'Indice, curò la stesura dell'istruzione che riassumeva le regole concernenti l'espurgazione e la censura preventiva dei testi, posta in coda alle dieci regole tridentine. Preparò, inoltre, la prefazione, che venne poi eliminata, all'intero Indice. Dopo l'insuccesso Miranda intervenne anche nel contrastato iter che portò, stavolta positivamente, alla pubblicazione dell'editto relativo all'Indice clementino (17 maggio 1596).

Nominato docente all'Università di Napoli, città dove si era ritirato, Miranda morì il 7 giugno 1607.

(E. MARCHETTI)

Vedi anche

Bonelli, Michele; Censura libraria; Congregazione dell'Indice; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Maestro del Sacro Palazzo; Possevino, Antonio; Roberto Bellarmino, santo; Sisto V, papa

Bibliografia

FONTANA 1663, FONTANA 1666, FRAGNITO 1997, ILI, QUÉTIF-ÉCHARD, TAURISANO 1916, TERESA DI GESÙ 1999

Mirari vos - Lettera enciclica emanata il 15 agosto 1832 da papa Gregorio XVI. Destinatari dell'enciclica, mai nominati nel testo, furono i tre animatori del periodico francese «L'Avenir», Charles de Montalembert, Jean-Baptiste Henri Lacordaire e, soprattutto, Felicité Robert de Lamennais. Su sollecitazione di alcuni vescovi francesi e dopo l'udienza concessa da Gregorio XVI a metà marzo, il loro lungo ritorno a Parigi da Roma fu segnato dal silenzio del pontefice e dall'attivismo di alcuni vescovi francesi, coadiuvati da membri autorevoli della Curia romana. La lettera enciclica fu il risultato di un lungo lavoro protrattosi durante il luglio 1832. A metà agosto, Lamennais, Lacordaire e Montalembert ricevettero il testo, accompagnato da una missiva del cardinale decano *pro tempore* Bartolomeo Pacca. L'assenza di nomi e titoli – sottolineò Pacca – andava interpretata come una delicatezza del pontefice nei loro riguardi. Ma questa assenza serviva anche a rimarcare la condanna delle libertà propugnate da «L'Avenir».

«Fra emergenza politica e suggestioni del passato», nelle more di una progettata riforma del diritto e della procedura penale degli Stati pontifici (un *Regolamento di procedura criminale* era entrato in vigore il 1 gennaio 1832, seguito, dopo la promulgazione della *Mirari vos*, da un *Regolamento sui delitti e sulle pene*, vigente dal 1 novembre dello stesso anno), Gregorio XVI stabilì uno stretto legame tra «la grave mole di cure che sopraggiunse per conciliare il ristabilimento dell'ordine pubblico» (anche – o soprattutto – attraverso il riordino della procedura penale), la stesura della lettera enciclica e la necessità non più rinviabile di punire l'«insolenza dei faziosi». Faziosi come Lamennais, Montalembert e Lacordaire che, senza essere nominati direttamente, venivano accusati di fare da cassa di risonanza per «mostruose novità di opinioni» contro la «santissima religione, che è la sola sopra cui si reggono saldi i regni e si mantengono ferme la forza e l'autorità di ogni dominazione». Obbedienza al vescovo della Chiesa di Roma e ai propri ordinari diocesani, fermo rispetto del celibato ecclesiastico e dell'indissolubilità del matrimonio, lotta all'indifferentismo, alla libertà di coscienza e alla libertà di stampa (attraverso una severa censura libraria): solo la *restaurazione* e la *rigenerazione* di queste disposizioni potevano opporsi a coloro che, come Montalembert, Lamennais e Lacordaire, non ritenevano «assurdo ed oltremodo ingiurioso per la Chiesa proporsi una certa “restaurazione e rigenerazione”» che facesse venir meno la «mutua concordia dell'impero col sacerdozio». Concordia o ierocrazia? La conclusione della lettera enciclica non sembra lasciare dubbi, celando dietro una locuzione avverbiale le implicazioni di una riaffermata ecclesiologia tridentina: «Per il resto [sic!], i nostri carissimi figli in Cristo, i principi, assecondino questi comuni voti – per il bene della Chiesa e dello Stato – con il loro aiuto e con quell'autorità che devono considerare conferita loro non solo per il governo delle cose terrene, ma in modo speciale per sostenere la Chiesa».

(F. MORES)

Vedi anche

Gregorio XVI, papa; Lamennais, Felicité Robert de

Bibliografia

ENCHIRIDION DELLE ENCICLICHE 1994-2003, MARTINA 2000(a), MENOZZI 1993, REGOLAMENTI PENALI GREGORIO XVI 1998

Missanelli, Nicola Francesco - Nato a Napoli intorno al 1490, fu vescovo di Policastro dal 1543. Il suo nome fu fatto per la prima volta davanti agli inquisitori napoletani nel 1563 da Gianfrancesco Alois, detto il Caserta, il quale lo inserì in un elenco di undici vescovi e arcivescovi napoletani che avrebbero condiviso con lui dottrine ereticali e riflessioni eterodosse. Inserito al fianco di personalità del calibro di Giovanni Tommaso Sanfelice, vescovo di Cava, e Pietro Antonio di Capua, arcivescovo di Otranto, il Missanelli veniva accusato di essere l'autore di un non precisato

scritto di chiara impronta valdesiana intorno alla giustificazione, e di aver predicato la dottrina della predestinazione secondo il «modo luterano», attraverso la lettura pubblica delle epistole di san Paolo. Tra la primavera e l'estate del 1563, mentre si procedeva parallelamente all'arresto e all'interrogatorio di alcuni membri della diocesi di Policastro, il cardinal Michele Ghislieri lo convocò a Roma. Solo un anno dopo, però, nell'ottobre del '64, dopo aver rinvio più volte il viaggio per gravi motivi di salute, il vescovo di Policastro si presentò nelle stanze vaticane. Dalla documentazione superstite, conservata presso il Trinity College di Dublino, relativa alla fase difensiva (o ripetitiva) del processo avviato contro di lui, si deduce che la conferma più importante dei sospetti di parte inquisitoriale arrivò dalle numerose testimonianze della lunga amicizia condivisa dal Missanelli con Apollonio Merenda e Scipione Lentolo. In periodi diversi entrambi avevano frequentato la casa del Missanelli nella quale era abitudine leggere ad alta voce gli scritti del comune maestro spagnolo Juan de Valdés. Nonostante i tentativi dell'imputato di mostrarsi estraneo ai contenuti eterodossi di quelle letture, il prosieguo del processo svelò che il Missanelli si era fatto promotore di una capillare diffusione, all'interno della propria diocesi, di quella breve istruzione per confessori di evidente impronta valdesiana cui aveva accennato in modo vago il suo accusatore, il Caserta. Il Missanelli non era dunque l'autore bensì il propagatore di quello scritto, il cui autore era identificabile invece in Scipione Lentolo. Quel «confessionario» (come fu definito in sede processuale) che circolò a lungo manoscritto all'interno della diocesi, era un vero e proprio manifesto del nicodemismo valdesiano. Esso insegnava ai confessori che l'unico momento significativo della confessione era l'atto della contrizione del fedele di fronte a Dio; pur non prendendo esplicita posizione contro il «necessarissimo salvamento della confessione sacramentale» tuttavia, nicodemiticamente, come avrebbe notato un acuto censore pochi anni dopo, il confessionario «tacitamente lo negava». La sentenza finale, pronunciata nel 1567, giudicò il Missanelli «de haeresi vehementer suspectus» (CARVALE 2002). All'indomani della pronuncia dell'abiura, il vescovo di Policastro fu condannato alla sospensione dall'ufficio episcopale e al divieto di varcare i confini della sua diocesi per un periodo di dieci anni. La sorte volle che, proprio allo scadere di quei due lustri, il Missanelli terminasse i suoi giorni.

(G. CARVALE)

Vedi anche

Alois, Giovan Francesco; Archivi e serie documentarie: Dublino; Lentolo, Scipione; Napoli; Pio V, papa; Sanfelice, Giovanni Tommaso; Valdés, Juan de

Fonti

ACDF, S. O., CL I, 1570-1606, fasc. 10, cc. 428r-435r
TCD, mss. 1224 e 1243

Bibliografia

CARVALE 2002, LOPEZ 1984, SANNINO 1999

Missioni - Il fenomeno delle missioni assunse profili diversi tra il XVI e il XVIII secolo in funzione degli spazi culturali nei quali si sviluppò (il mondo indigeno coloniale, le aree rurali dell'Europa cattolica, i territori protestanti). Francescani, domenicani, gesuiti, carmelitani e gli altri Ordini coinvolti in tale attività concepirono la loro opera in forma globale: intesero la missione come uno stesso e unico ministero, al margine dei diversi contesti nel quale veniva condotta, e fecero di essa uno strumento singolare e versatile di intervento nelle società moderne. Anche se si inseriva nello spirito di proselitismo connotato al cattolicesimo, tale attività, inizialmente designata come *propagatio fidei* o *evangelizatio*, conobbe in quel periodo una dimensione e un carattere senza precedenti,

estendendosi a tutti gli angoli del mondo conosciuto, coinvolgendo un numero significativo di religiosi e dando origine a molteplici riflessioni sui metodi e il modo di intendere una tipologia d'azione che, nel corso del XVI secolo, finì per essere indicata con il termine *missio*. Tra i fattori che favorirono la sua diffusione furono determinanti tanto gli aneliti di riforma religiosa sorti in seno alla cristianità occidentale, quanto i processi di espansione territoriale intrapresi dalle Corone di Portogallo e di Castiglia a partire dalla metà del XV secolo. Evangelizzazione e conquista mantennero vincoli stretti derivanti, tra gli altri aspetti, dagli obblighi di natura religiosa e di controllo sulla politica missionaria che i monarchi iberici assunsero ed esercitarono attraverso i diritti di patronato concessi da un papato cui mancò una sistematica iniziativa in questo ambito fino alla creazione della Congregazione *De Propaganda Fide* (1622). Allo stesso modo, le imprese imperiali dei due regni ebbero ripercussioni ad altri livelli sulla stessa società europea e sulla sua visione dell'evangelizzazione. Nonostante il tradizionale rapporto con musulmani ed ebrei, i cattolici europei furono costretti a confrontarsi in forme fino ad allora inedite con popoli di cui ignoravano l'esistenza, culturalmente distanti dai modelli cristiani e, soprattutto, privi di una 'verità rivelata' che molti sembravano disposti ad accettare senza difficoltà. In questo modo contribuì alla salvezza di coloro che erano rimasti fino a quel momento al di fuori della conoscenza di Dio si pose, al di là di altri fattori, come una missione ineludibile della Chiesa e dei suoi servitori. La conversione dei 'gentili' asiatici e americani, di fatto, assunse un significato particolare alla luce di alcune delle direttrici che segnarono le tendenze riformiste del cattolicesimo, delle quali fu a sua volta un importante fattore di dinamismo. La missione non solo servì da contrappunto ai progressi che nel XVI secolo stava sperimentando il protestantesimo in Europa, ma fu soprattutto espressione di questo ritorno allo spirito apostolico che aveva caratterizzato la Chiesa primitiva e che molti propugnavano come strumento per il rinnovamento della vita religiosa dei cristiani. Non è un caso che le iniziali incursioni dei francescani nel mondo messicano e, in particolare, la spedizione di dodici religiosi ordinata nel 1523 da Francisco de Quíñones, non fossero prive di riferimenti all'immaginario apostolico relativo ai primi tempi del cristianesimo, introducendo già tutta una serie di *topoi* che finirono per diventare ricorrenti nella letteratura missionaria. Questi primi tentativi di evangelizzazione degli *indios* americani, così come quelli che in quel momento venivano portati avanti in Asia dai portoghesi, ebbero gli Ordini mendicanti (francescani e domenicani) come principali protagonisti e, in parte, si caratterizzarono per una visione providenzialistica di tipo millenarista. La necessità di dare rapida attuazione a determinati disegni divini che la scoperta di questi nuovi 'gentili' sembrava comprovare favorì una strategia di evangelizzazione di tipo itinerante, contrassegnata dal ricorso frequente al battesimo di massa degli indigeni a scapito di una autentica preoccupazione per la loro formazione dottrinale. Il modello iniziò ad entrare in crisi alla fine degli anni Trenta del Cinquecento quando, a seguito del clamore suscitato dal caso del *cacique* indigeno Don Carlos de Texcoco, si dovette constatare la persistenza di antiche credenze e riti tra i 'gentili' convertiti e la superficialità della loro adesione al cristianesimo. In un momento in cui la posizione degli Ordini religiosi nei nuovi territori iniziava a riconfigurarsi in conseguenza del progressivo insediamento di strutture episcopali e inquisitoriali e dell'obbligo di occuparsi di una crescente popolazione coloniale, il fallimento di queste prime esperienze di evangelizzazione aprì la strada a nuovi metodi e nuovi progetti missionari, concepiti come un compito prolungato nel tempo orientato alla trasformazione delle società sulle quali si interveniva e nel quale l'istruzione religiosa si vincolò strettamente con il compito di diffusione di modelli culturali occidentali (PROSPERI 1992). Sebbene le varie famiglie religiose implicate nell'evangelizzazione abbiano contribuito, da prospettive e tradizioni spirituali diverse, alla formulazione di questi nuovi modi di pensare la missione, quel che è

certo è che la storiografia ha identificato tradizionalmente tali concezioni con i metodi impiegati dai gesuiti, portando a sottovalutare il ruolo di altre congregazioni religiose, la cui presenza nel campo missionario fu importante come quella che ebbe la Compagnia di Gesù. Certo è che i discepoli di Ignazio di Loyola, a partire dalla propria esperienza (ma anche da quella altrui), sin dall'inizio si impegnarono in modo particolare, e con abilità, nella conservazione della memoria della propria attività missionaria, nella sistematizzazione dei suoi metodi e nell'ampia divulgazione dei loro successi (contribuendo a creare e a cristallizzare una determinata immagine dell'istituto). Per raggiungere tali obiettivi si servirono di un'infinità di lettere, di biografie intorno a personaggi come Francisco Xavier (Francesco Saverio), di trattati come quello di José de Acosta e di un numero importante di testi normativi, come ad esempio quelli prodotti durante il generalato di Claudio Acquaviva (1581-1615). Senza abbandonare una pratica itinerante realizzata sotto la forma delle spedizioni, le nuove prospettive di evangelizzazione propiziarono la sedentarizzazione della missione come sistema per rendere possibile la sua efficacia, in particolare laddove le stesse realtà indigene imponevano la creazione di insediamenti di nativi che, isolati dalle società coloniali, vivevano sotto la tutela dei religiosi. Nel 1556 Manuel da Nóbrega gettava le basi di quelle che furono le *aldeias* brasiliane, simili nella loro organizzazione e funzioni alle 'missioni' del Messico o del Canada, alle *doctrinas* che la Compagnia prese in carico in Perù e nelle Filippine o alle celebri *reducciones* che i francescani e, in special modo, i gesuiti portarono avanti in Paraguay nel corso dei secoli XVII e XVIII. Le soluzioni furono in ogni caso diverse in funzione dei differenti spazi nei quali i missionari agirono e della loro percezione di coloro che li abitavano, riflessa in molteplici scritti di tipo etnografico, come quelli relativi alle culture amerindie di Bartolomé de Las Casas, dei francescani Bernardino de Sahagún e Motolinia (Toribio de Benavente) e dello stesso José de Acosta, o quelli riguardanti il mondo asiatico degli agostiniani Martín de Rada e Juan González de Mendoza o dei gesuiti Sebastião Gonçalves e Miguel Rodrigues, l'interprete'. In determinate regioni dell'Asia, così come in America, dove gli *indios*, dopo ardue controversie intorno alla loro natura, finirono per essere considerati come una specie di eterni 'minori', la conoscenza dei costumi dei nativi ebbe spesso un valore strumentale per lo sviluppo di un'azione missionaria che, in realtà, tendeva a sottovalutare le culture locali, adottando un atteggiamento paternalista che non escludeva il ricorso alla violenza nel momento in cui bisognava sradicare vecchie pratiche e credenze. Al contrario, in alcune zone di India, Cina e Giappone, i religiosi, tanto gesuiti quanto francescani, domenicani o agostiniani, non solo agirono senza l'appoggio del potere politico coloniale, ma si confrontarono – non senza subire un certo fascino – con tradizioni culturali e sistemi di credenze complessi e strutturati. I metodi missionari furono qui di natura molto diversa, escludendo quasi in forma sistematica il ricorso alla forza e gettando le basi di un vero scambio con le culture autoctone che, in varie occasioni, assunse espressioni singolari e controverse. In effetti, tra la fine del XVI secolo e la prima metà del XVII, Alessandro Valignano, Matteo Ricci e Roberto de' Nobili diedero impulso e svilupparono, in modi diversi, progetti di evangelizzazione del continente asiatico che, sulla base della tradizionale *accommodatio* gesuitica, si caratterizzarono per il rispetto degli stili di vita delle società con cui trattavano, arrivando a cercare punti di contatto tra il cattolicesimo e le religioni native e, persino, incorporando elementi dei rituali indigeni nelle pratiche religiose cristiane. Ciononostante, l'adozione di questo tipo di strategie, che non smisero mai di generare aspre polemiche all'interno della Compagnia di Gesù, tra quest'ultima e gli Ordini mendicanti e all'interno della Chiesa, le condizioni che caratterizzavano l'opera missionaria, così come la sua efficacia, erano lontane dalle visioni idilliache e martiriali che confezionarono molti di coloro che, in Europa, aspiravano ad essere impiegati nella conversione dei 'gentili'. Alla frustrazione che per alcuni avreb-

be provocato l'assegnazione allo svolgimento di funzioni tra i coloni si sommarono le difficoltà di un'attività tra le popolazioni indigene per la quale non tutti erano preparati, dato che richiedeva non solo un sufficiente dominio della lingua nativa e, in certe occasioni, un prolungato allontanamento dalla propria comunità religiosa, ma spesso si dimostrava meno fruttifera di quanto si sperava. Le risposte all'evangelizzazione, di fatto, furono di tipo diverso, esprimendosi in sincere conversioni, aperti rifuti e in un'infinità di atteggiamenti intermedi, come la dissimulazione, il conformismo esteriore e, soprattutto, forme sincretiche di adesione al credo cattolico nelle quali pratiche e credenze appartenenti alle tradizioni culturali indigene nascevano mescolate a elementi propri del cristianesimo. In ogni caso, la diversità delle circostanze che, con maggiore o minore fortuna, dovette affrontare l'attività di evangelizzazione non impedì un'intensa circolazione di pratiche di apostolato e di modelli di azione tra i diversi attori e i diversi spazi missionari. Testi, immagini, stili parenetici, cerimonie penitenziali si trasponevano, adattandoli, da un contesto all'altro. Le esperienze asiatiche, africane e americane, di fatto, non solo si impostarono e si configurarono a partire dalle forme di addottrinamento impiegate in Europa, ma servirono anche da specchio alla stessa attività missionaria nel vecchio continente. Insieme con gli inevitabili parallelismi che suscitarono le campagne realizzate nei paesi protestanti, l'iniziale e successivo sviluppo nell'Europa cattolica delle missioni interne ebbe elementi espliciti di continuità con l'attività realizzata negli spazi coloniali, concretizzandosi espressamente nella scoperta di un esotico domestico, delle cosiddette 'Indie di quaggiù', identificate con il mondo rurale cattolico. Nonostante i suoi antecedenti nella predicazione apostolica medievale, l'origine di queste missioni ebbe molto a che vedere con una visione degli abitanti di tali zone come soggetti estranei alla *civilitas christiana*, la cui rozzezza e ignoranza li facevano assomigliare alle popolazioni dell'America recentemente scoperta, necessitando come questi ultimi di una intensa attività che permettesse di istruirli nei principi e nei costumi stabiliti dal cattolicesimo. Seguendo un modello di missione itinerante questo tipo di spedizioni erano già abituali alla metà del XVI secolo in territori come la Spagna, il Portogallo, la Francia o l'Italia, anche se conobbero un periodo di maggior auge durante la seconda metà del XVII secolo e nei primi decenni del XVIII. In questa epoca, di fatto, la missione interna raggiunge maggiore visibilità, non solo grazie a personaggi come Paolo Segneri, Jerónimo López o il francescano portoghese Antonio das Chagas, ma anche per mezzo di un'abbondante letteratura che contribuì a fissare e a divulgare tutta una serie di 'industrie' o competenze necessarie per l'azione missionaria, caratterizzate, in generale, dalla spettacolarità e la drammatizzazione delle sue forme di comunicazione. Queste, oltre che sugli scritti, si basarono principalmente sui mezzi orali e visivi, adattandosi alle condizioni di ricezione degli uditori che assistevano a queste missioni e cercando in tal modo di suscitare in essi sentimenti di compunzione e di orientare i loro comportamenti. La missione fu così uno strumento peculiare di disciplinamento che arrivò anche ad articolarsi con altri meccanismi di controllo.

Missione, confessione e strumenti di controllo sociale

Tanto in Europa come nei territori asiatici e americani l'obiettivo principale della missione era la 'conversione', non intesa quest'ultima solo come atto di adesione alla comunità cristiana realizzato dal neofita ma, soprattutto, come trasformazione interiore sperimentata dalla persona, a seguito della quale quest'ultima è disposta a cambiare i propri comportamenti. Un elemento ricorrente nelle relazioni di missione è il riferimento al sacramento della penitenza, per mezzo del quale si sottolineava l'efficacia delle azioni realizzate dai religiosi i quali, attraverso questo atto di riconciliazione con Dio, confermavano la riforma operata tra coloro i quali erano stati oggetto di intervento. L'identificazione tra conversione e confessione si fece sempre più stretta nel vocabolario

missionario, mettendo in evidenza l'importanza che assunse la penitenza nello svolgimento della missione e nel discorso dottrinale che questa articolava al fine di promuovere tra i fedeli il ricorso frequente al confessionale. Si privilegiò una pratica sacramentale che non insisteva tanto nel castigo per i peccati commessi ma che, facendo uso di forme morbide di esortazione, cercava soprattutto di fornire aiuto spirituale al penitente, attraendolo in tal modo a future confessioni. Nel caso delle spedizioni di carattere itinerante realizzate tra cattolici o tra gli indigeni dell'Asia e dell'America la missione costituiva anche un tempo straordinario per l'ottenimento del perdono dei peccati. A ciò contribuivano le stesse strategie di persuasione (e, a volte, di sottile coazione) che venivano impiegate per muovere i fedeli al pentimento, così come il fatto che i missionari, a differenza dei parroci, erano agenti esterni alla comunità, una circostanza che costituiva un incentivo affinché le persone dichiarassero le proprie colpe senza le reticenze che, in molti, suscitava la pratica di questo sacramento. Ciò nonostante il principale fattore risiedeva nelle facoltà di cui il religioso poteva disporre di assolvere *in foro conscientiae* dai peccati normalmente riservati ad altri agenti del potere ecclesiastico. In zone come l'India, il Brasile, la Cina o il Perù, la lontananza dei centri romani e le ancora insufficienti strutture ecclesiastiche (specie tra le popolazioni indigene) fecero in modo che i missionari godessero spesso di ampi privilegi di assoluzione, come fu il caso dei gesuiti i quali, in tale materia, beneficiarono di maggiori prerogative rispetto a quelle concesse ad altri Ordini del continente europeo, già di per sé copiose. Nei suoi primi anni di esistenza, la Compagnia di Gesù ricevette dai pontefici romani poteri amplissimi in base ai quali i suoi membri potevano concedere in confessione il perdono di tutta una serie di peccati che appartenevano generalmente al foro esterno della giustizia ecclesiastica e, concretamente, del peccato di eresia, di competenza dell'Inquisizione, laddove esisteva. Se nei territori dell'Europa protestante tali facoltà assolutorie potevano essere utili per lo sviluppo delle stesse strategie di espansione del cattolicesimo, in aree come la Spagna, il Portogallo o l'Italia non fecero che risvegliare la sfiducia tanto dei vescovi quanto, soprattutto, degli inquisitori, che giunsero al punto di vedere nei confessori di determinati Ordini religiosi e in alcune delle loro attività, come le missioni, una seria minaccia alle loro rispettive giurisdizioni e all'efficacia dei loro dispositivi di controllo sui fedeli. La capacità di intervenire nello stretto ambito della coscienza, senza costringere i penitenti a presentarsi di fronte alla giustizia episcopale o inquisitoriale costituiva un fattore in grado di perturbare il funzionamento di meccanismi come le visite diocesane o la *sponsionea comparitio*. Nei tre spazi menzionati, le autorità del Sant'Uffizio non lesinarono sforzi per esercitare un vero controllo sui confessori e per limitare le prerogative di determinati gruppi religiosi in tale materia e, in particolare, rispetto ai peccati di natura ereticale. Fu questo il problema di fondo che caratterizzò il processo aperto nel 1586 dall'Inquisizione di Castiglia contro Antonio Marcén, provinciale della Compagnia di Gesù, e contro altri tre gesuiti, accusati di aver occultato casi di *sollicitatio ad turpia* all'interno del proprio istituto. Il caso servì per mettere in discussione le facoltà di assoluzione dei gesuiti e l'uso che ne facevano nell'ambito delle loro pratiche apostoliche, concretamente nel corso delle loro missioni tra i cattolici. Se l'intervento di Sisto V permise il blocco della causa, liberando in tal modo i gesuiti castigliani dal processo inquisitoriale, al tempo stesso finì per limitare i suoi privilegi nei territori spagnoli, così come accadde in Italia, nel 1587, quando ai gesuiti venne vietata la capacità di concedere il perdono sacramentale in materia di eresia. Nonostante i conflitti tra i religiosi e altre istanze del potere ecclesiastico per questioni di questo tipo, l'attività missionaria sviluppata dai primi fu sempre vista al tempo stesso come un'eventuale fonte di informazione di enorme valore per i prelati e per il Sant'Uffizio, che in tal modo avrebbero potuto raccogliere indirettamente notizie circa lo stato delle chiese, circa i loro parroci, circa le pratiche e i costumi reli-

giosi delle popolazioni, così come circa l'esistenza di peccatori pubblici o di sospetti d'eresia. Alla facilità di raccogliere questo tipo di informazioni contribuivano gli stessi metodi missionari, basati in prevalenza su strategie di correzione fraterna a partire dalle quali era possibile stabilire rapporti di fiducia tra i religiosi e i fedeli, contrariamente a quanto succedeva nell'operato dei visitatori episcopali e inquisitoriali, i cui interventi avevano una natura ispettiva e punitiva. In contesti come quello portoghese, in cui la visita diocesana assunse contorni specifici, alcuni ordinari, nel corso della seconda metà del XVI secolo, videro in questo tipo di spedizioni uno strumento persino più efficace rispetto all'attività svolta dai propri agenti, precisamente per la capacità dei missionari di condurre un lavoro apostolico che, carente di attribuzioni giudiziarie, permetteva in questo modo di vincere le resistenze dei fedeli e di accedere a testimonianze che sarebbe stato difficile raccogliere in altro modo. La collaborazione dei missionari con il potere episcopale, di fatto, fu una costante in epoca moderna, come testimoniano gli innumerevoli registri conservati di spedizioni la cui realizzazione – dentro e fuori l'Europa cattolica – rispose all'espressa richiesta degli ordinari diocesani. Questi ultimi, ciò nonostante, considerarono sempre più gli interventi dei religiosi come uno strumento finalizzato soprattutto ad addottrinare i fedeli e a risvegliare la loro devozione, svolgendo, pertanto, funzioni diverse – sebbene complementari – da quelle esercitate dai visitatori episcopali. Non mancarono comunque le campagne, specie fino alla fine del XVI secolo, che affidarono direttamente ai religiosi dei diversi ordini compiti di ispezione normalmente di competenza degli ufficiali diocesani. Oppure assumevano direttamente tali funzioni o, più frequentemente, affiancavano il lavoro dei prelati e dei loro agenti, come accadde nel 1589 nel corso di una visita alla diocesi di Évora (Portogallo), nella quale due membri della Compagnia assistettero il visitatore dell'arcivescovo, sebbene non siano arrivati a interferire nelle azioni che questi realizzava come rappresentante della giustizia diocesana. L'esempio può essere considerato eloquente di come, in questi casi, le funzioni del missionario erano di solito estranee a qualsiasi intervento appartenente al foro esterno, operando più come colui che preparava i fedeli alla visita o che, al termine di essa, li confortava. In ogni caso vi fu l'intento crescente di distinguere con chiarezza religiosi e visitatori, mostrando che l'articolazione tra i due meccanismi costituì sempre una questione controversa all'interno di alcune congregazioni regolari. Gli stessi gesuiti, nonostante l'iniziale disposizione a collaborare alle visite pastorali, si distanziarono progressivamente dalle stesse in quanto vedevano il rapporto della missione con strumenti di natura giudiziale come un fattore che avrebbe potuto minare la fiducia dei fedeli nei loro confronti e, in ultima analisi, mettere in dubbio l'efficacia di un'azione apostolica che doveva fare affidamento su metodi dolci di intervento e su un uso della confessione chiaramente differenziato dal carattere che questa assumeva di fronte a un giudice ecclesiastico. Queste stesse ragioni avevano già condotto in precedenza a sopprimere i vincoli che si instaurarono tra gli interventi missionari e l'azione inquisitoriale. L'associazione tra missione e uso della forza e i procedimenti caratteristici del Sant'Uffizio sorse a seguito del fallimento delle prime esperienze di evangelizzazione in America, quando la persistenza di antichi riti e credenze tra gli indigeni convertiti pose la necessità di ricorrere a strategie più incisive che, all'interno del mondo iberico, avevano per di più un riferimento molto vicino nel battesimo forzato e nella successiva persecuzione delle comunità ispano-portoghesi di origine ebraica e musulmana. Il rapporto tra la missione e gli strumenti della repressione inquisitoriale, di fatto, non rimase circoscritto all'ambito coloniale, ma si verificò in alcuni territori dell'Europa cattolica dove al problema rappresentato, in Spagna e Portogallo, dalla presenza di comunità morisiche e giudeo-converse si aggiunse la minaccia protestante e l'esistenza di gruppi che avevano aderito al credo riformato. Note sono le campagne che, nel 1563 e nel 1566, su incarico del cardinale Michele

Ghislieri (il futuro Pio V), svolse il gesuita Cristóbal Rodríguez nelle regioni italiane della Puglia e della Calabria. Investito segretamente dei poteri di inquisitore, il religioso realizzò due missioni con l'obiettivo di verificare la presenza di soggetti legati ai gruppi valdesi, fornendo al Sant'Uffizio romano notizie dettagliate al riguardo e mostrando in tal modo l'alto grado di collaborazione – non scevro di discrepanze per ciò che attiene i metodi – che in Italia si stabilì tra i missionari e gli apparati inquisitoriali. Anche in Spagna i religiosi di vari Ordini accompagnarono con frequenza le attività degli inquisitori, come accadde durante le campagne che negli anni Cinquanta e Sessanta del Cinquecento lanciò il tribunale di Zaragoza tra i *moriscos* del Regno d'Aragona. Se nell'insieme dell'Europa cattolica la partecipazione dei religiosi nelle visite promosse dagli organi del Sant'Uffizio – almeno nel caso più noto dei gesuiti – scomparve nei decenni finali del Cinquecento, non si può affermare la stessa cosa con riferimento agli spazi coloniali. Persino nel XVII secolo i religiosi presenti nei domini iberici esercitarono in talune occasioni le funzioni di commissari del Sant'Uffizio, come accadeva in Brasile, oltre a vedersi coinvolti in determinati compiti finalizzati alla persecuzione degli eretici. Nelle visite che il Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese ordinò negli anni Novanta nei territori brasiliani e africani non mancò la presenza di religiosi della Compagnia, e se i padri Marçal Beliar e Fernão Cardim, nel 1591-1592, si limitarono ad accompagnare le ispezioni del visitatore Heitor Furtado a Bahia e a Pernambuco (Brasile), il rettore del collegio di Luanda, Jorge Pereira, fu persino investito nel 1596 dei poteri necessari per visitare il Regno d'Angola. Fu comunque durante le campagne di estirpazione dell'idolatria svolte in Perù tra il 1609 e il 1622 che si produsse all'interno del mondo coloniale spagnolo una maggiore articolazione tra attività missionaria di carattere itinerante e un'azione di indiscutibile natura inquisitoriale, sebbene patrocinata in questo caso dal potere episcopale. In effetti, la partecipazione dei gesuiti a questo tipo di visite trovò la sua giustificazione negli scritti di Pablo José de Arriaga, il quale distingueva comunque in maniera chiara i compiti spettanti ai visitatori e quelli spettanti ai missionari nell'ambito di una modalità di intervento che, di fatto, non differiva da quelle tentate nei contesti europei. Il XVII secolo sembra aver segnato la fine di questo tipo di vincoli tra meccanismi inquisitoriali ed episcopali di controllo e un'attività missionaria che sempre più si caratterizzava per metodi di intervento basati sulla persuasione e il paziente addottrinamento. Allo stesso tempo, il Seicento portò con sé alterazioni di un certo peso che, da un diverso punto di vista, avrebbero toccato l'evoluzione stessa della missione. Da un lato si assistette alla fine di imprese come quella etiopica o giapponese, che avevano suscitato grandi aspettative nel XVI secolo, così come al progressivo fallimento, già durante il XVII secolo, della presenza missionaria in Cina. Dall'altro, tuttavia, l'esercizio dell'attività tra i cattolici conobbe un impulso notevole: si iniziarono a esplorare nuove aree geografiche, come il Canada o l'Indocina, mentre entrarono sulla scena della politica missionaria nuovi attori, come la Corona francese e il papato, contrastando la posizione che le monarchie iberiche avevano occupato in tale ambito.

(F. PALOMO)

Vedi anche

Assoluzione in foro conscientiae; Brasile; *Cacique de Texcoco* (Don Carlos); Cartagena de Indias; Domenicani, Portogallo; Domenicani, Spagna; Francescani, età moderna; Gesuiti, Portogallo; Gesuiti, Spagna; Goa; Idolatria; *Indios*; Inquisizione portoghese; Inquisizione spagnola; Lima; Messico; Riti cinesi; Riti malabarici; Vescovi, Portogallo; Vescovi, Spagna; Visite inquisitoriali

Bibliografia

BOXER 1978, BROGGIO 2004, CASTELNAU-L'ESTOILE 2000, CHATELLIER 1993, GIRARD 2000, GRUZINSKI 1988, MAJORANA 2002,

MARCOCCI 2004(a), PALOMO 2003, PARDO 2006, PASTORE 2003, PROSPERI 1996, PROSPERI 1999(c), RICARD 1933, XAVIER 2008, ŽUPANOV 1999

Misticismo v. *Alumbradismo*; *Barnabiti*; *Battista da Crema*; *Beatas*, Portogallo; *Beatas*, Spagna; *Beghine e begardi*; *Bogomili*; *Catari*; *Diari di coscienza*; *Direzione spirituale*; *Discretio spirituum*; *Donne e Inquisizione*; *Finzione di santità*; *Gnosticismo*; *Granada*, Luis de; León, Luis de; Negri, Paola Antonia; Pelagini; *Profetismo*; *Quietismo*; *Servet*, Miguel; *Teresa d'Ávila*, santa

Misto foro v. *Tribunali secolari*

Mitra - Copricapo conico appiattito, generalmente di carta dipinta, che richiamava in modo derisorio o minacciosamente infamante quello usato nelle funzioni solenni della liturgia cristiana dal papa, dai cardinali e dai vescovi. La mitra è documentata da Du Cange nelle procedure criminali a partire dalla fine del XIV secolo con l'ausilio di fonti statutarie francesi e italiane (*mitra papiracea in ignominiam imposita*). L'uso della mitra come copricapo imposto a chi veniva condannato per il delitto di stregoneria sembra attestato a partire dal XV secolo. Un esempio è il processo a Matteuccia di Francesco di Todi (1428; MAMMOLI 1983: 36-37), nel quale – come più tardi nei casi bolognesi e mantovani cinque e seicenteschi (DI GESARO 1988: 390; TASSONI 1964: 464) – è da rimarcare l'aspetto del ludibrio popolare, la procedura tipica di uno *charivari* in forma di processione per le vie della città con gli imputati seduti alla rovescia su un asino. Di recente è stato sottolineato come tale morfologia carnevalesca, sia pure nel contesto degli autodafé e delle punizioni esemplari per eresia e stregoneria, mostri significative analogie e una continuità con quella che corre ininterrotta dagli *Episcopi puerorum* e *Abbates stultorum* medievali fino alle maschere-guida mitrate dei lacchè nei carnevali tradizionali e nelle feste popolari dell'arco alpino e di altre aree dell'Europa, dalla Spagna fino alla Grecia, inserendo elementi di una «cultura della vergogna» nell'ambito delle pratiche giuridiche e giudiziarie caratteristiche della «cultura della colpa» (CASTELLI 2007).

Sulle mitre venivano riportati i delitti commessi dai rei e venivano dipinti fiamme e demoni. Nell'affresco raffigurante il Giudizio Universale, attribuibile ai fratelli Biasacci e realizzato sulla parete meridionale della chiesa campestre di San Bernardino a Triora verso gli anni Ottanta del XV secolo, un'iconografia piuttosto rara mostra le streghe (*fatucerie*) e gli eretici (*gazari*) indossanti le mitre (raffigurate con la punta tronca e dipinte con figurine nere di diavoli che impugnano forconi) sebbene ormai all'inferno. Per tutto il XVIII secolo le mitre vennero ancora impiegate nelle purgazioni canoniche *ad valvas Ecclesiae*. Si veda per esempio un processo alessandrino per magia e stregoneria del 1753 in cui il copricapo indossato dai condannati – tutti uomini – venne così definito dal prefetto del luogo: «una specie di berretto da Turco formato di Cartone Colorito di diversi Colori, con due Corni assai lunghi, e due orecchie da Asino, il tutto unito allo stesso» (cit. in PANIZZA 1989: 38). Per tutta l'età moderna l'uso della mitra (*coroza*) è attestato nelle punizioni infamanti delle Inquisizioni iberiche. In quella spagnola il copricapo veniva imposto solo agli eretici formali e aveva un disegno con fiamme rivolte verso il basso nel caso in cui il condannato fosse pentito; rivolte verso l'alto, con draghi e diavoli, in caso di impenitenti o di relapsi. In Spagna sopravvisse anche la tradizionale processione sull'asino, tra la condanna e l'esecuzione, come testimonia la celebre incisione di Francisco Goya *No hubo remedio* (ca. 1795) nella serie de *Los Caprichos*.

(G.M. PANIZZA)

Vedi anche

Arti figurative: la rappresentazione; Pene infamanti; Stregoneria, età medievale

Bibliografia

CASTELLI 2007, DI GESARO 1988, DU CANGE 1883-1887, LURATI 2002, MAMMOLI 1983, PANIZZA 1989, TASSONI 1964

Mocenigo, Filippo - Nacque a Venezia l'11 aprile 1524 da Chiara Contarini e Piero dei Mocenigo di Casa Vecchia di San Samuele, illustre e ricca famiglia del patriziato (non si danno «né Balbi ricchi, né Mozenighi poveri», recitava un proverbio veneziano). Pronipote e primo cugino di doge – Alvise, figlio del fratello del padre, fu doge dal 1570 al 1577 –, dopo gli studi di Filosofia a Padova coprì le cariche di Savio agli ordini, Provveditore alle pompe e Avogadore fiscale. Nel 1559 era sul punto di partire oratore ordinario al duca di Savoia quando, ancora laico, fu proposto dal papa in concistoro come arcivescovo di Nicosia nel Regno di Cipro. Il 13 marzo 1560 conseguì la carica episcopale, cui erano associati la dignità e i poteri di *legatus natus*. Partito di lì a poco per l'isola con un folto seguito che annoverava il filosofo Francesco Patrizi, il futuro vescovo di Carpentras Giacomo Sacratì e due gesuiti, partecipò poi al Concilio di Trento dal settembre 1562 sino alla conclusione. Durante i dibattiti tridentini, consigliato dal teologo domenicano Adriano Beretti che si trovava al suo seguito, si pronunciò a favore della residenza *divino iure* conservando tuttavia sempre un atteggiamento di ferma difesa del primato papale e della struttura gerarchica della Chiesa. Tornato a Cipro, dovette destreggiarsi tra le resistenze del clero greco all'autorità dell'arcivescovo latino, la politica veneziana volta a non turbare i rapporti con la Chiesa greca, il crescente espansionismo romano nell'Oriente cristiano. Contribuì con generosità alla predisposizione della difesa antiturca: tornato in patria nel 1568, scampò all'assedio e alla conquista dell'isola, a seguito della quale perse gran parte delle proprie entrate e sostanze. In questo periodo riallacciò i contatti con l'ambiente padovano, con docenti e studiosi di Filosofia.

Nel 1573, alla ricerca di una sistemazione adeguata, si recò a Roma, proposto da Venezia come coadiutore con diritto di successione del patriarca di Aquileia Giovanni Grimani, del quale l'Inquisizione aveva frustrato le ambizioni al cardinalato in quanto sospetto d'eresia. Analogamente a quanto avvenuto al Grimani, il Sant'Uffizio intervenne opponendo al papa l'esistenza di una denuncia contro Mocenigo avanzata nel 1561 da fra' Antonio da Venezia, inquisitore domenicano di Pera, il quale aveva accompagnato l'arcivescovo diretto al Concilio nel lungo viaggio da Costantinopoli a Venezia. Il domenicano lo aveva accusato del possesso e della lettura di un libro proibito (la *Geografia* di Tolomeo commentata dallo scienziato tedesco Sebastian Münster nell'edizione veneziana del 1548 stampata da Giovan Batista Pedrezano, per Nicolò Bascarini, e curata da Giacomo Gastaldi) e di aver esposto tesi sospette sul rapporto tra fede e opere. La testimonianza del frate fu sufficiente all'Inquisizione per bloccare la carriera ecclesiastica del prelato veneziano, il quale, nonostante la decisa protezione della Repubblica che in lui difendeva sia il patrio accusato d'eresia sia il cugino del doge in carica, fu costretto a rinunciare alla successione di Aquileia e dovette rassegnarsi a ricevere la dignità di assistente di cappella, titolo onorifico curiale ben diverso dalle funzioni episcopali con cura d'anime cui aspirava.

Stabilitosi a Roma, nello scorcio iniziale degli anni Ottanta, dopo aver visto sfumare le nomine ai pingui benefici resisi via via vacanti nel dominio veneto, l'arcivescovo di Cipro pretese di esser processato dall'Inquisizione per giungere finalmente a una sentenza per via giudiziaria, dal momento che la macchia del sospetto d'eresia da anni gli impediva ogni avanzamento nella carriera ecclesiastica. Nel frattempo, nel 1579 usciva il *Dialogo della perfezione della vita politica* di Paolo Paruta, nel quale Mocenigo

era immortalato all'apice del proprio prestigio in compagnia di un gruppo di vescovi veneziani sullo sfondo delle ultime sessioni del Concilio di Trento: a un'analisi più approfondita, tutti i prelati lì rappresentati risultano aver vissuto con difficoltà e disagio la loro condizione di vescovi postridentini e la necessità di adattarsi a una Chiesa all'interno della quale i rapporti tra vescovi, Inquisizione e papato andavano definendosi in modo diverso rispetto al passato.

Nel 1581 Mocenigo aveva pubblicato a Venezia per i tipi di Aldo Manuzio il giovane un imponente trattato filosofico in folio dedicato a Gregorio XIII intitolato *Universales institutiones ad hominum perfectionem quatenus industria parari potest*. Organizzato secondo i principi della filosofia aristotelica, era diviso in cinque sezioni dedicate al metodo, alla logica, alla metafisica, alla fisica e alla politica. In quest'ultima parte, l'autore delineava l'utopia di una perfetta società cristiana fondata sull'ortodossia e organizzata gerarchicamente, all'apice della quale si trovava il Sommo pontefice, unico garante delle verità di fede e giudice supremo delle controversie. Evidente l'implicita esortazione dell'autore a Gregorio XIII affinché, scavalcando l'Inquisizione, giudicasse il suo caso ed esercitasse finalmente il ruolo che gli spettava.

Le cose andarono diversamente: Venezia, divisa dalla lotta interna al ceto dirigente tra «giovani» e «vecchi», non si mosse per appoggiare la causa dell'arcivescovo; da parte sua, il papa affidò il caso al Sant'Uffizio composto dai cardinali Giulio Antonio Santoro, Ludovico Madruzzo e Giacomo Savelli. Durante il processo che iniziò l'8 giugno 1583 emerse l'esistenza di un'altra denuncia, questa volta sporta contro l'arcivescovo nel 1576 dal monaco benedettino Teofilo da Siena, già collaboratore dell'Inquisizione negli anni Sessanta a Mantova nel corso dei processi contro i benedettini seguaci di Giorgio Siculo, e nel 1574 a Ragusa contro l'arcivescovo benedettino Crisostomo Calvini. Don Teofilo aveva letto e discusso con l'arcivescovo di Cipro a metà degli anni Settanta a Roma un trattato di argomento spirituale da questi composto e dedicato alla sorella Paola intitolato *Vie et progressi spirituali*. Il trattato, destinato alla pubblicazione, era stato sottoposto in via privata alla revisione del gesuita Francesco Adorno (che aveva suggerito alcune correzioni per attenuare le accentuazioni spiritualistiche del testo) e alla censura preventiva delle autorità ecclesiastiche veneziane che avevano fornito licenza di stampa. A seguito di un fitto scambio a voce e per iscritto di obiezioni e risposte, il benedettino si era convinto dell'eresia dell'arcivescovo e aveva stilato un elenco di tesi compromettenti estrapolate dal testo, sulle quali si basò nel 1583 l'interrogatorio del Sant'Uffizio condotto personalmente dal cardinal Santoro, già estensore di un feroce attacco contro i filosofi nella *Deploratio calamitatis suorum temporum*.

Grazie alla deposizione del monaco, il fragile apparato probatorio contro Mocenigo in possesso dell'Inquisizione veniva così rafforzato e poté essere utilizzato allorché l'arcivescovo pretese un'assoluzione o una condanna formale. Il processo assunse i caratteri di un serrato confronto teologico durante il quale Mocenigo dovette rendersi conto che nella realtà storica in cui viveva, a risolvere le questioni filosofico-teologiche erano anzitutto i cardinali e i consultori del Sant'Uffizio. La sentenza pronunciata *coram sanctissimo* il 6 ottobre 1583 stabilì che l'arcivescovo non era eretico né sospetto d'eresia. Quanto al trattato volgare, a un esame diretto aveva mostrato di contenere proposizioni ambigue, oscure e pericolose: gli esemplari in circolazione, quindi, dovevano essere confiscati e distrutti. Lasciata Roma, Filippo Mocenigo morì nel 1586 nell'eremo camaldolese di Rua sui Colli Euganei.

(E. BONORA)

Vedi anche

Censura libraria; Concilio di Trento; Giorgio Siculo; Grimani, Giovanni; Venezia

Bibliografia

BONORA 2007

Modena - L'attività dell'Inquisizione a Modena ebbe inizio nel 1292 e si ha conferma dell'esistenza in questo periodo di una «domus Inquisitionis» funzionante sul territorio che, per esempio, nel 1299 svolgeva indagini su un gruppo di sospetti eretici chiamati «Poveri di Cristo o minimi o Apostoli». La sede dell'Inquisizione inoltre risulta già collocata all'interno o nei pressi del convento dei domenicani, da cui non fu mai spostata fino alla soppressione del 1785. L'Inquisizione agiva come vicaria all'interno di un mandato speciale di estensione variabile attribuito ai frati dell'Ordine di San Domenico e l'ufficio era tenuto da vicari, responsabili verso l'inquisitore generale dello Stato estense residente a Ferrara.

Nel 1368 si ha già documentazione di un archivio consistente, confluito nell'attuale fondo *Inquisizione*, conservato presso l'ASMo. Fu soprattutto dopo l'istituzione dell'Inquisizione romana nel 1542 che Modena fu oggetto non solo di allarme da parte delle autorità ecclesiastiche, ma assurse a simbolo in Italia e Oltralpe di «focolaio di luterani», come scriveva alla fine del 1540 Giovanni Morone, nominato vescovo della città nel 1529.

Come dimostra la lunga serie dei processi, conclusi per la maggior parte con abiure – i più celebri furono intentati contro il gruppo dell'Accademia e, più tardi, contro la comunità di «fratelli» –, svalutazione dei sacramenti, sacerdozio universale, rifiuto delle gerarchie ecclesiastiche, giustificazione per fede erano i temi che avevano una diffusione capillare e su cui l'Inquisizione modenese concentrò la propria attività di repressione e di controllo. Il dissenso religioso a Modena ebbe radici profonde nella crisi sia delle strutture ecclesiastiche sia della società civile; fu il riflesso di un disorientamento spirituale che coinvolse, al di là dei gruppi eterodossi veri e propri, uomini e donne di ogni strato sociale. Gli inquisitori si scontrarono ora con i Conservatori e le famiglie nobili della città, che per buona parte simpatizzavano per i movimenti eterodossi, ora con il duca, sempre pronto a rivendicare le proprie prerogative. Dalla fine del Cinquecento, una volta sconfitto il pericolo ereticale, si assiste ad una vera e propria metamorfosi: i processi per eresia quasi scompaiono – la bestemmia ereticale e le proposizioni ereticali rimangono, pur privi di un rilievo dottrinale forte, gli unici segni di resistenza – e salgono in primo piano i processi per stregoneria e magia.

La competizione e il tentativo di ingerenza da parte dei duchi, che avrebbero voluto un'organizzazione inquisitoriale secondo il modello veneziano, con qualche forma di controllo da parte del potere civile, rimasero elementi pressoché costanti nella storia dell'Inquisizione modenese, soprattutto a partire dal 1598. Con la devoluzione di Ferrara alla Santa Sede e il trasferimento di Cesare d'Este e della corte, Modena, nuova capitale, fu elevata al rango di Inquisizione principale. Durante i primi decenni del Seicento fino all'istituzione del ghetto nel 1638, l'Inquisizione modenese intensificò la propria attività contro gli ebrei e le accuse per costruzione abusiva di sinagoghe, impiego di personale cristiano e possesso di libri proibiti o non espurgati portarono ai processi più pesanti, in cui il duca Cesare e il suo consigliere Gian Battista Laderchi cercarono di intervenire. A Soliera nel 1608 e nel 1671, a Spezzano e a Spilamberto nel 1631, a Finale Emilia nel 1631 e nel 1633, il duca non cedette alle pressioni dell'inquisitore e del vescovo e difese strenuamente la propria autorità in vari casi riguardanti l'erezione ritenuta abusiva di sinagoghe da parte di membri della comunità ebraica.

Il Sei e il Settecento furono i secoli di maggiore attività dell'Inquisizione modenese (presso l'Archivio sono conservati rispettivamente 2.700 e 2.070 fascicoli) e paradossalmente anche quelli che portarono alla rovina economica definitiva. La neoeretta Inquisizione fu istituita fin dall'inizio senza un adeguato sostegno finanziario: i sussidi più importanti giungevano da Roma e da Bologna e dal dirottamento di fondi occasionali dalle Inquisizioni più ricche. Sia il clero secolare sia il potere laico inoltre erano assai restii a offrire collaborazione o aiuto economico. Il primo inquisitore di Modena, Giovanni da Montefalcone, lamentava carenze tanto

economiche quanto organizzative, evidenziando che l'attività inquisitoriale si era del tutto paralizzata a partire almeno dagli anni Ottanta del Cinquecento.

In questa situazione, una risorsa economica importante era costituita dagli introiti ottenuti da processi o azioni contro gli ebrei. L'inquisitore frate Arcangelo Calbetti da Recanati risanò provvisoriamente i bilanci grazie ad una serie di processi contro i Modena e i Sanguinetti, le famiglie ebraiche più illustri della città, dal dicembre 1600 al maggio 1604 (per dissuasione dal battesimo, detenzione di libri ebraici non espurgati, contatti indebiti con cristiani, ecc.). Le condanne comportarono esili, bandi, condanne alle trirème e tratti di corda, opportunamente commutati in pene pecuniarie, da assegnare parte al Sant'Uffizio e parte alle opere pie. Quando nel 1607 Calbetti passò le consegne al successore, Michelangelo Lerri, esisteva anche una «fabbrica dell'Inquisizione nova», che comprendeva ampi e rinnovati locali ed era stata pagata per oltre la metà del totale dagli ebrei e per buona parte dal gettito delle commutazioni delle pene inflitte dallo stesso Sant'Uffizio. Malgrado i richiami da Roma per gli evidenti abusi ed alcuni correttivi, si continuò a ricorrere a questo stratagemma occasionalmente. Nel corso del Settecento gli ebrei garantirono l'Inquisizione dagli effetti negativi di una legge monetaria promulgata nel 1738, continuando a corrispondere una rendita inalterata per una somma il cui valore iniziale era nettamente diminuito.

Grazie all'abilità di Calbetti fu consolidata la giurisdizione inquisitoriale sulle varie terre del Ducato di Modena: fu ripreso saldamente il controllo di Carpi e Nonantola, già attribuite all'Inquisizione di Modena nel 1598 ma continuamente in ribellione, e fu annessa definitivamente la Garfagnana, dove i confini politici dello Stato si sovrapponevano ai confini religiosi delle due diocesi di Lucca e di Sarzana. Dai primi del Seicento, dunque, l'inquisitore poteva fregiarsi del titolo di «Inquisitore generale di Modena, Carpi, Nonantola e loro diocesi e della Provincia di Garfagnana». Un catalogo del 1622 presenta il territorio – Modena, Carpi, Nonantola, Frignano e Garfagnana – suddiviso in quaranta congregazioni, ognuna presidiata da almeno tre persone: un vicario del Sant'Uffizio (solitamente un parroco autorevole), un notaio e un mandatiere o nunzio, il braccio dell'inquisitore. L'ufficio centrale di Modena poteva disporre inoltre di dodici consultori (quattro teologi, quattro canonisti, quattro leggisti), otto «ministri», cioè personale esecutivo, e dodici familiari. Questa struttura si conservò pressoché intatta sino alla fine con variazioni minime nei numeri – si oscillò da 152 a 204 persone addette – e negli spazi controllati – nel 1753 le vicarie erano quarantatré. L'ufficio di Modena, supportato da una rete di controllo e d'intervento, svolgeva un'attività giudiziaria vera e propria e un'attività censoria relativa al controllo della stampa.

Come in altri contesti, anche nell'Inquisizione modenese il sistema della confessione e della delazione si rivelò fondamentale nel controllo sulla popolazione: giustamente Albano Biondi ha evidenziato che la continua commistione dell'autorità pastorale con quella inquisitoriale contribuiva a configurare il prete di campagna in termini di paternità terribile e che questo è il quadro di riferimento che bisogna tenere presente, quando ci si trova di fronte alle ondate di denunce «spontanee» che investono nei primi anni del Seicento i bestemmiatori o i «superstiziosi». È spesso una spontaneità costruita, frutto di dura educazione appoggiata a punizioni esemplari ai «renitenti». Questo sistema portò i suoi frutti e rispetto all'insieme di denunce e di processi che avevano attraversato il Cinque e il Seicento, come ha osservato Carla Righi, la comunità dei fedeli del Settecento appare assai più tranquilla e «cristianizzata». Le donne, per esempio, da protagoniste del culto diabolico nel Quattro e nel Cinquecento appaiono molto raramente nei procedimenti inquisitoriali e perlopiù quali devote passive. Nel corso dei due secoli appare cambiato anche l'assetto di fondo dell'Inquisizione: nella prima metà del Settecento essa appare solidamente impiantata nel territorio tramite la rete dei vicari, che esercitava

un potere ben definito nelle sue attribuzioni e riconosciuto dalle autorità politiche ed ecclesiastiche locali.

Se dai primi decenni del Cinquecento fino almeno agli anni Quaranta del Seicento le accuse e i procedimenti di controllo nei confronti di cristiani ed ebrei avevano occupato a lungo le attività degli inquisitori, nel corso del Settecento la questione più urgente e irrisolta pare quella dei libri proibiti. Spesso una contropartita per i patentati religiosi era la possibilità di sfuggire alle norme sui libri proibiti. Proprio le competenze in fatto di censura, che per il duca rappresentavano uno dei terreni in cui affermare la propria autorità e per le classi colte la possibilità di perseguire la propria libertà intellettuale, costituirono il motivo del declino definitivo dell'Inquisizione. Tale conflitto sfociò nei provvedimenti della Giunta di Giurisdizione degli anni 1770-1783 con i quali il duca sottrasse all'inquisitore il controllo sui libri proibiti, imponendo agli stampatori di procurarsi il *videt* della Giunta e dell'ordinario e l'*imprimatur* del segretario di Stato ducale.

La soppressione dell'Inquisizione modenese fu decretata il 7 settembre 1785 con un bando di Ercole III con cui si dichiarava estinto il tribunale: «Di Nostro Moto proprio e di piena determinata Nostra Volontà col presente nostro Chirografo ordiniamo e comandiamo che in tutti i nostri Dominii cessi immediatamente e rimanga totalmente abolito, come per abolito adesso, e per sempre, vogliamo e dichiariamo, quel particolare Tribunale, che denominasi Ufficio della Santa Inquisizione». Si trattava del resto – così spiegava la prosa ducale – di una restituzione ai vescovi di facoltà e prerogative che prima si esercitavano dagli inquisitori solo «con Sovrana nostra Tolleranza», sicché da questo provvedimento l'autorità ordinaria della Chiesa risultava esaltata. A seguito di questa decisione il ricchissimo archivio dell'istituzione estinta venne temporaneamente incamerato dal governo per rigorosa conservazione, a tutela della segretezza e per redigere gli inventari ed è ancora oggi presso l'Archivio di Stato.

(F. FRANCESCONI)

Vedi anche

Calbetti, Arcangelo; Carpi; Foscari, Egidio; Fratelli modenesi; Leri, Michelangelo; Modena, Accademia; Morone, Giovanni

Bibliografia

AL KALAK 2008, BIONDI 1989, BIONDI 2008(c), BIONDI 2008(e), BIONDI 2008(h), CANOSA 1986-1990, FIRPO-MARCATTO 1981-1995, FRANCESCONI 2007, GINZBURG 1986(a), LAVENIA 2003, O'NEIL 1987, PEYRONEL RAMBALDI 1979, RIGHI 1986, ROTONDÒ 2008(g), TEDESCHI 2000, TRENTI 2003

Modena, Accademia - Dalla fine degli anni Venti del Cinquecento iniziò a radunarsi presso l'abitazione e la spezieria dei fratelli Grillenzoni di Modena un circolo di intellettuali e umanisti che assunse il nome di Accademia. Al gruppo, inizialmente impegnato nello studio e nell'approfondimento dei classici e, ben presto, nella lettura di Erasmo, Melantone e altri esponenti della riforma, aderirono letterati, religiosi e personalità come Ludovico Castelvetro, Filippo Valentini, Giovanni Bertari, Francesco Porto, Niccolò Machella, Francesco Camurana e molti altri. Il metodo filologico adottato per i testi della classicità fu esteso alla Scrittura, dstando l'immediato allarme delle autorità religiose e, dopo il 1542, inquisitoriali. Uno dei motivi di maggiore preoccupazione per queste ultime fu la capacità dell'Accademia di travalicare i confini dell'*élite* intellettuale per rivolgersi a un pubblico ampio e ai ceti popolari, spesso coinvolti nelle discussioni teologiche che si svolgevano in seno al gruppo. Il grande concorso di folla, registrato unanimemente dai cronisti dell'epoca, costituì la cornice entro cui si svilupparono i diversi messaggi e orientamenti dottrinali giunti in città tra la fine degli anni Trenta e i primi anni Quaranta. Vari furono gli episodi di aperta contestazione che videro protagonisti gli accademici:

nel 1537 il predicatore Serafino Aceti (Serafino da Fermo), dopo aver pubblicamente denunciato come «heretico e luterano» il *Sommario della Sacra Scrittura*, era stato oggetto di derisioni da parte della cerchia grillenzoniana e in casa del medico Niccolò Machella fu inscenata una satira contro di lui. Diverso fu invece il trattamento riservato ad altri predicatori – significativo il caso di Bartolomeo della Pergola – i quali, per la loro più o meno palese adesione a idee riformate, ottennero l'approvazione di molti accademici ed eterodossi. Non mancò poi l'impegno diretto da parte di alcuni membri del gruppo come l'ecclesiastico Giovanni Bertari, precettore in casa Molza, che, con un notevole seguito, intraprese un commento pubblico dell'epistolario paolino. Il contagio ereticale coinvolse persino alcuni esponenti del Capitolo della cattedrale, in testa il preposito Bonifacio Valentini, fiero oppositore della politica riformista del vescovo Giovanni Morone e oggetto delle preoccupate denunce del vicario Gian Domenico Sigibaldi. Il cerchio attorno agli accademici iniziò a stringersi sempre più. Nel 1540 l'inquisitore Tommaso da Morbinio parlava ormai esplicitamente di una «setta» radicatasi nella città estense, e anche Morone, in una celebre lettera indirizzata al cardinale Alessandro Farnese, ammetteva che «a Praga in Bohemia non si ragiona tanto de tutte l'heresie come a Modena» (FIRPO-MARCATTO 1981-1995: II, 695). «Per le botege, cantoni, case etc. – avvertiva Sigibaldi – ogniuno (intendo che) disputa de fede, de libero arbitrio, de purgatorio et eucharistia, predestinatione etc.» (FIRPO-MARCATTO 1981-1995: II, 897). Per tentare con un'estrema mediazione di ricomporre la frattura aperta dalla contestazione del circolo eterodosso, nel 1542 Gaspare Conzarini, di concerto col Morone, compilò un formulario di fede che gli aderenti all'Accademia avrebbero dovuto sottoscrivere: dopo vari rifiuti e resistenze quanto mai imbarazzanti, nel settembre di quell'anno si riuscì a ottenere, congiuntamente alla firma dei Conservatori e di altri cittadini, la sottoscrizione del documento. La vicenda, secondo l'erudito Girolamo Tiraboschi, parve giungere a un suo epilogo solo tre anni più tardi, quando il bando ducale del 24 maggio 1545 vietò espressamente il possesso di libri eretici e sospetti e ogni discussione in materia di religione. I principali esponenti dell'Accademia finirono per imboccare la via dell'esilio o assumere atteggiamenti nicodemitici che li misero, almeno in parte, al riparo dall'ondata di processi intrapresi dalla neoistituita Inquisizione: tra i tanti, scelsero l'esilio Filippo Valentini, che riparò a Chiavenna, e Ludovico Castelvetro, evaso dalla prigionia romana con l'aiuto del fratello e fuggito nei Grigioni, dove morì nel 1571.

Sotto il profilo dottrinale, le posizioni espresse dagli accademici possono essere ricondotte a un sostanziale eclettismo, da cui, dai tardi anni Trenta, sembrano affiorare più radicali evoluzioni in senso zwingliano, calvinista e, in taluni casi, anabattista. In materia di giustificazione, il principio della sola fede condusse spesso a una severa predestinazione, accompagnata dai primi accenti anabattistici sotto la spinta di eretici di passaggio come Bartolomeo Fonzo. Fu di conseguenza messo in discussione il libero arbitrio e sui temi sacramentali si assistette a una rapida affermazione del simbolismo eucaristico, a un rifiuto della confessione tradizionale da intendersi piuttosto come pratica salutare («*signum humiliationis*») non vincolata dall'assoluzione del ministro né dall'elencazione puntuale delle colpe. Prese precocemente piede la dottrina del sacerdozio universale cui si accompagnò una risoluta contestazione del sistema chiesastico e fratesco, dell'autorità del papa e di quanto da questi discendeva, dalla normativa canonica in materia di digiuni, disciplina e immagini sacre alla credenza nel purgatorio. La testimonianza del lucchese Antonio Bordinelli, che per qualche tempo partecipò alle riunioni dell'Accademia, attesta infine la celebrazione della Cena all'interno del gruppo: fu infatti in casa di Niccolò Machella che Filippo Valentini «preso il pane et ringraziato Iddio, lo spezzava et divideva a ciascuno degli assettati, porgendolo loro quasi dalla mano del Signore» (ADORNI BRACCESI 1994: 211-212).

(M. AL KALAK)

Vedi anche

Castelvetro, Ludovico; Contarini, Gasparo; Fratelli modenesi; Modena; Morone, Giovanni; Renato, Camillo

Bibliografia

ADORNI BRACCESI 1994, AL KALAK 2008, BIONDI 2008(h), DALL'OLIO 2002, FIRPO 2005(a), FIRPO-MARCATTO 1981-1995, PEYRONEL RAMBALDI 1979, TIRABOSCHI 1781-1786

Modernismo - *Storia del concetto*. Il concetto indica una deviazione per lo più peggiorativa di moderno/modernità. Nel 1524 Lutero chiamò modernisti i rappresentanti nominalisti della *vita moderna* «dai quali non c'era nulla da imparare». Dal XVIII secolo vennero così chiamati, a volte, anche gli avversari dell'ortodossia veteroprotestante. Il termine modernismo in senso proprio servì come categoria polemica per la 'teologia moderna' prima presso il calvinista ortodosso Abraham Kuyper (*Het modernisme een fata morgana op christelijk gebied*, 1871), poi come parola-chiave dei conservatori contro il *Kulturprotestantismus* e la teologia liberale. Storicamente di gran lunga più importante è l'utilizzo del concetto da parte del cattolicesimo, per il quale modernismo – sulla scia dei grandi 'ismi' – indicò la quintessenza dell'eresia. Sembra che l'economista politico e conservatore belga Charles Périn nel 1881 nel saggio *Le modernisme dans l'Église d'après les lettres inédites de Lamennais* sia stato il primo a usare il termine come concetto di sintesi per caratterizzare il tentativo di conciliazione dei cattolici liberali con la secolarizzazione seguita alla Rivoluzione francese. In questo senso il termine modernismo fu fatto proprio nel 1883 dalla rivista ufficiale dei gesuiti «La Civiltà Cattolica» e si arricchì di una sfumatura antiscientista. Maurice d'Hulst, fondatore dell'Institut catholique di Parigi, criticò nel 1886 il nuovo *mot barbare* come ampliamento del catalogo delle eresie. Il primo uso del termine nella Germania cattolica da parte di Carl Braig (1882) fu certo ispirato dalla discussione francese, ma limitò il concetto nuovamente alla polemica confessionale contro la religione del sentimento, neoprotestante, soggettivista e psicologista, seguita all'influenza di Friedrich D. E. Schleiermacher. A Roma si continuò a utilizzarlo nell'accezione fatta propria dalla «Civiltà Cattolica»: nel contesto della messa all'Indice dell'opera di Alfred Loisy nel dicembre 1903 l'«Osservatore romano» distinse tra modernità giustamente intesa e modernismo, «eresia in religione, rivoluzione in politica, errore in filosofia». Nel 1904 Umberto Benigni definì modernismo tutti i tentativi di autonomia dalla autorità della Chiesa. Nel 1907 Pio X nell'enciclica *Pascendi* lo definì un'eresia sorta dall'agnosticismo, dall'evoluzionismo, dall'immanentismo e dal riformismo. Il termine modernista fu assunto come autodefinizione anche da parte di coloro che furono messi sotto accusa (George Tyrrell, *Through Scylla and Charybdis*, 1907; *Il programma dei modernisti*, 1908). Così il concetto venne impiegato come termine confessionale e servì in parte fino al Concilio Vaticano II alla discussione interna tra cattolici. Il termine modernismo come autodefinizione di una corrente della Chiesa anglicana (*The Modern Churchman*, 1911) si collegò al modernismo cattolico.

La crisi modernista

Come campo storiografico la crisi modernista indica un insieme di discussioni sulla rilevanza religioso-culturale del cattolicesimo nella modernità. Come quadro temporale in senso stretto viene delimitato dalla fase finale del pontificato di Leone XIII, con l'enciclica *Providentissimus Deus* (1893), e dalla morte di Pio X (1914). Per la comprensione storica di questa crisi non si deve partire dal concetto di modernismo, ampio e poco selettivo, usato strumentalmente dall'antimodernismo nella fase estrema della polarizzazione (dopo il 1907), quanto piuttosto dall'analisi delle concrete fasi del conflitto. Dal punto di vista teologico-scientifico la crisi abbraccia la reazione alla questione biblica in Francia

(Alfred Loisy, Marie-Joseph Lagrange), la rinnovata scienza della storia della Chiesa e dei dogmi (Louis Duchesne), l'approccio alla filosofia non tomista (Maurice Blondel, Lucien Laberthonnière), la nuova ermeneutica dei dogmi e l'interesse per l'esperienza religiosa e la mistica (George Tyrrell). I protagonisti erano uniti da una rete di legami personali, senza che ciò desse vita ad un unico movimento. Ne plasmarono l'immagine la critica di parte avversa (da Blondel a Loisy) e un'ampia gamma di opinioni, fino all'impegno di tipo razionalista per un progetto di conciliazione tra fede e cultura (Marcel Hébert, Joseph Turmel). Nonostante l'atteggiamento di fondo antiprotestante del modernismo (come dimostra la critica di Loisy ad Adolf von Harnack), considerevoli furono l'interesse e l'attenzione suscitati dai cosiddetti modernisti tra i teologi e gli storici protestanti (Paul Sabatier, Ernst Troeltsch, Heinrich Holtzmann). Dal punto di vista politico e sociale la crisi modernista in Italia (Romolo Murri) e in Germania (*Zentrum*, nascita di sindacati cristiani) si tradusse in un approccio sociale cristiano-democratico slegato dalla gerarchia. Infine, alcune aspirazioni non confessionali, letterarie, di orientamento riformatore (Karl Muth e Antonio Fogazzaro) si tradussero nell'accusa di modernismo letterario.

L'antimodernismo di Roma, l'Indice e il Sant'Uffizio

Le Congregazioni del Sant'Uffizio e dell'Indice si fecero interpreti della linea antimodernista impressa soprattutto da Pio X. In che senso questi due dicasteri abbiano avuto un significativo influsso sulla formulazione di un programma antimodernista e come essi se ne siano appropriati si può comprenderlo solo ora, dopo l'apertura dei rilevanti fondi dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede e dell'Indice. Nonostante l'Indice, sotto il prefetto Camillo Mazzella, avesse aperto nel 1893 la battaglia contro il razionalismo biblico di Alfred Loisy, la Congregazione intorno al 1900 si mostrò esitante nella ripresa del procedimento contro l'esegeta francese. Teologicamente, e da un punto di vista di politica ecclesiale, l'Indice rimase orientato in senso conservatore, come dimostra lo sbrigativo modo di procedere contro il *Reformkatholizismus* tedesco (attraverso la messa all'Indice di Herman Schell nel 1899 e di Josef Müller nel 1901); tuttavia un certo sforzo per il rispetto delle regole e la prudenza nei procedimenti nel senso indicato dalla costituzione *Sollicita ac provida* caratterizzò l'era aperta nel 1899 dal segretario Thomas Esser, uno dei protagonisti della riforma degli Indici sotto Leone XIII.

Il successivo atteggiamento di Esser nella crisi modernista dimostra che egli si fece sempre più influenzare dalla personalità di Pio X. Ciò riguarda soprattutto la Germania, e in particolare modo la questione sindacale e del *Zentrum*: di fronte al trauma del *Kulturkampf*, Esser si impegnò contro tutte le tendenze anticonfessionali, dunque soprattutto contro l'indirizzo di Colonia e in particolare di Mönchengladbach. Ancora nel 1914 egli comunicò al cardinale di Colonia Felix von Hartmann sulla strada per il conclave le ultime disposizioni del pontefice defunto. Nella questione strettamente teologica egli rimase moderato e fu sempre rispettoso delle procedure. Quando, nel 1906, Pio X pretese che *Il Santo* di Antonio Fogazzaro fosse messo immediatamente all'Indice, egli avvertì il papa che la condanna non poteva avere luogo senza che prima fosse eseguita una perizia. Il procedimento venne poi regolarmente condotto, anche se fu accelerato per le impazienti richieste del pontefice e del suo segretario Giambattista Bressan. Ancora molto dopo che il modernismo era stato definito eresia, Esser non riuscì a decidersi a scrivere la parola e le sue derivazioni nei propri diari senza farli precedere dalle virgolette. Anche se la Congregazione di Esser assomigliava poco a una fabbrica di condanne, essa segnò tuttavia il prosieguo della battaglia antimodernista con la messa all'Indice di opere di Albert Houtin (1903, 1906 e 1907), Lucien Laberthonnière (1906), Antonio Fogazzaro (1906 e 1911), Edouard le Roy (1907), Romolo Murri (1909), Joseph Turmel (1909, 1910 e 1911), Franz Wieland, Pierre Batiffol, Ernesto Buonaiuti

(1911), Wilhelm Koch (1911), Louis Duchesne (1912), Henri Bremond (1913), e de *Il Programma dei Modernisti* (1908).

Il maggior contributo del Sant'Uffizio alla battaglia sul modernismo è rappresentato dal decreto *Lamentabili sane exitu* del 3 luglio 1907, la cui vicenda redazionale è molto significativa. Con la messa all'Indice di Loisy nel dicembre 1903 i cardinali dell'Inquisizione misero in cantiere un Sillabo con i passi erronei dell'esegeta francese. Il cantiere rimase aperto per più di quattro anni, durante i quali vi furono molte singolari discussioni all'interno dell'ambiente teologico. I consultori Pie de Langogne e Domenico Palmieri stilarono indipendentemente l'uno dall'altro elenchi con passi erronei di Loisy. Questi elenchi vennero ridotti a uno solo con l'aiuto di un terzo consultore, il redentorista Willelm van Rossum; il risultato fu molto discusso dalla Congregazione dei consultori. La documentazione a stampa della discussione fu poi trasmessa ai cardinali della Congregazione che nelle loro sedute settimanali per mesi discussero le singole proposizioni, fecero modifiche, cancellarono parti e di volta in volta fecero confermare le loro conclusioni dal pontefice. I consultori ebbero poi ancora un'occasione per manifestare la volontà di apportare correzioni, e il vecchio cardinale gesuita Andreas Steinhuber le prese in considerazione nella stesura finale del documento, ancora una volta confermata dal papa e dai cardinali. Nonostante il decreto *Lamentabili* sottoponesse l'esegesi e la storia dei dogmi al controllo magisteriale, il documento reca tratti di un compromesso e di una 'attenuazione' che fino a oggi sono stati presi in considerazione assai poco. Tra i consultori ci fu una minoranza che voleva evitare ogni affrettata determinazione dottrinale. A capo della minoranza si trovava il maestro del Sacro Palazzo Alberto Lepidi, nominato sotto Leone XIII, che, in contrasto con il suo oppositore Pie de Langogne, non ebbe il privilegio di una particolare vicinanza a Pio X. Lepidi ritardò la promulgazione del decreto per alcuni mesi, riuscendo a introdurre nel testo almeno alcune 'scappatoie' che avrebbero reso possibile il lavoro degli storici. Anche la redazione finale, dovuta a Steinhuber, mitigò le asprezze del documento. Il tentativo di Langogne di varare un documento duro ed efficace, nello stile del Sillabo di Pio IX, naufragò. Tutta la vicenda sembra dare ragione a Gabriel Daly, che già nel 1980 constatò: «*Lamentabili* was a singularly inept instrument for the purposes envisaged by the Pope and Curia. When the smoke of the explosion had lifted and the rubble settled, only Loisy was seen to have sustained a direct hit».

L'intreccio tra il decreto *Lamentabili* e l'enciclica *Pascendi* consente di mettere in luce analogie e differenze tra i due testi. L'enciclica nacque come rilancio del decreto, il quale in nessun punto aveva fatto esplicitamente riferimento al modernismo come eresia (il titolo di «errores modernistarum» nel Denzinger è secondario e formulato secondo la prospettiva dell'enciclica). La *Pascendi* infatti fu stilata da una piccola cerchia di collaboratori vicini al papa. L'impulso venne dal domenicano tedesco Albert Maria Weiss che, all'inizio del 1907, consigliò a Pio X di attaccare frontalmente il modernismo, ritenuto la sintesi di antiche e nuove eresie generate dalla modernità.

L'esempio del decreto *Lamentabili* appare paradigmatico del ruolo svolto dall'Inquisizione e dall'Indice nella crisi modernista. Le Congregazioni furono soltanto uno strumento tra i tanti nella battaglia – strumenti troppo lenti e tardi per il gusto antimodernista. Pio X, il cardinale segretario di Stato Rafael Merry del Val e altri eminenti cardinali antimodernisti, come Gaetano de Lai e José Calasanz Vives y Tutò, pretesero risultati rapidi, raggiungibili attraverso dirette disposizioni papali come nella parte disciplinare della *Pascendi* o attraverso il giuramento antimodernista (*motu proprio* del 1910). George Tyrrell, il secondo 'arci-modernista' dopo Loisy, fu combattuto solo da Merry del Val sul terreno disciplinare: infatti né l'Indice né il Sant'Uffizio avevano esaminato i suoi scritti. Accanto alla Commissione Biblica, riorganizzata e valorizzata in senso conservatore da Pio X, dopo la riforma della Curia del 1908, sotto il cardinale Gaetano de Lai, giocarono invece un ruolo

importante la Congregazione Concistoriale e quella del Concilio, senza contare il 'servizio segreto' di Umberto Benigni, il *Sodalitium pianum*, sostenuto da Pio X.

Indice e Sant'Uffizio rimasero comunque un terreno importante per la discussione intorno al modernismo, nonostante le posizioni curiali si andassero sempre più diversificando, come dimostra la vicenda dell'*Action française* di Charles Maurras, con la condanna di alcuni scritti di Maurras e del periodico dell'associazione nel 1914. I fautori di Maurras erano soprattutto avversari di Loisy. Langogne (dal 1911 vescovo titolare di Corinto, al secolo Pierre Armand Sabadel), prima della riunione dei consultori dell'Indice del 15 gennaio 1914, si rivolse direttamente a Pio X per perorare la causa dell'*Action française*. Sabadel pensava che una messa all'Indice di Maurras fosse inopportuna, perché ne sarebbe derivata l'impressione di un sostegno indiretto del periodico cristianodemocratico «Sillon», vietato da Pio X nel 1910. Coredattore della *Pascendi* e dal 1913 consultore della Congregazione dell'Indice, Joseph Lemius, così come Willelm van Rossum, membro dell'Indice, assunsero posizioni non troppo diverse. Dopo la seduta plenaria dei cardinali, Van Rossum dovette riferire al papa che lui solo aveva votato per l'inopportunità di una messa all'Indice di Maurras. Condannando Maurras, «si colpirebbe certamente (benché indirettamente) l'*Action française*, l'unico movimento cattolico veramente buono in Francia, che gode le simpatie dei vescovi più dotti e devoti alla Santa Sede, che fa un'opera eccellente a fianco dell'episcopato, che difende dottrine antiliberali, antimoderniste ecc. La condanna getterebbe lo sgomento fra le file dei cattolici, sarebbe un trionfo dei liberali ecc., e questo alla vigilia delle elezioni» (ASV, *Archivio Particolare di Pio X*, b. 116, f. 997r-v). Pio X accettò la decisione della Congregazione, ma ne ritardò la promulgazione. Essa avvenne solo nel 1926, con Pio XI: un passo importante verso il superamento dell'antimodernismo, sulla via del Concilio Vaticano II.

(C. ARNOLD)

Vedi anche

Action française; Bergson, Henri Louis; Blondel, Maurice; Loisy, Alfred; Buonaiuti, Ernesto; Merry del Val, Rafael; Murri, Romolo; *Pascendi Dominici gregis*; Pio X, papa; *Question biblique*; Tyrrell, George

Bibliografia

ARNOLD 2005, BEDESCHI 1968, BEDESCHI 2000, BOTTI-CERRATO 2000, COLIN 1997, DALY 1980, GUASCO 1995, HAUSBERGER 1999, POULAT 1996, PREVOTAT 2001, SCHULTENOVER 1993, WEISS 1998, WOLF-SCHEPERS 2009

Molcho, Shelomo (Diogo Pires) - Nel 1524 David Rubeni (*ha-Reuveni*), un autonominatosi diplomatico e comandante militare, apparve a Venezia, sostenendo di rappresentare un regno orientale comprendente le dieci tribù perdute di Israele, governato da suo fratello, re Giuseppe, e situato nel deserto di Habor. La missione dichiarata di Reubeni era quella di stabilire un'alleanza tra il suo regno di origine, la Sede Apostolica e gli Stati dell'Europa cristiana, per dare inizio a una guerra contro l'impero ottomano e strappare la Palestina al controllo musulmano. Accompagnato da una lettera di raccomandazione di papa Clemente VII, a Reubeni fu data udienza da Giovanni III, re di Portogallo (1525). Reubeni fece una grande impressione sui nuovi cristiani portoghesi. Fra questi c'era Diogo Pires, un segretario alla corte del re. Ispirato dal messaggio di Reubeni, Pires si trasformò in un mistico ebreo, adottando il nome di Shelomo Molcho (forse un'allusione al re Salomone), e si concinse contro il volere di Reubeni. Dopo una breve carriera come cabbalista itinerante e visionario messianico, Molcho fu indagato per cripto-ebraismo. Nel 1532 su ordine di Carlo V il Sant'Uffizio processò e condannò Molcho a Mantova. Sebbene il testo della

sentenza sia andato perso, è logico supporre che vi si biasimasse il mistico per aver apostatato e promosso l'eresia fra i convertiti. Molcho morì con la bocca imbavagliata sul rogo.

Pires era nato a Lisbona in una famiglia di ebrei convertiti portoghesi intorno al 1500. Virtualmente niente si sa della sua vita prima della sua autotrasformazione. È ragionevolmente certo che il suo comportamento in reazione a Reubeni scandalizzò la corte regia portoghese. Entrambi, Molcho e Reubeni, furono costretti a fuggire dal Portogallo. In seguito Molcho viaggiò molto, risiedendo temporaneamente in centri ebraici come Safed e Gerusalemme. Il suo soggiorno a Salonicco, in particolare, fu significativo. Là imparò la cabbala, come membro di una società mistica alla quale indirizzò poi diversi sermoni, che furono pubblicati nel 1529 sotto il titolo di *Il Libro dell'innalzato* (*Sefer ha-Mefo'ar*). Un altro libro sopravvissuto, *Il Libro della Bestia della Canna* (*Sefer Chayat Kaneh*), è il racconto di alcune delle visioni di Molcho in forma di lettera indirizzata a colui che era stato il suo insegnante fino ad allora, il cabbalista di Salonicco Yosef Taytazak. Le opere non sono convenzionali nella forma ma relativamente poco degne di nota da un punto di vista teosofico, a giudicare dalla scarsa attenzione che hanno ricevuto da parte degli studiosi.

Dopo la conversione straordinariamente rapida all'ebraismo e l'ottenimento di una posizione di rilievo nella cabbala a Salonicco, Molcho si avventurò nella Penisola italiana, dove le sue profezie sull'alluvione romana del 1530 e il terremoto di Lisbona del 1531 gli valsero l'ammirazione del papa. Clemente VII protestò Molcho perfino quando degli informatori denunciavano il mistico al Santo Ufficio. Molcho evitò per poco l'applicazione della sentenza di morte sul rogo. Non molto tempo dopo, trascorse trenta giorni vestito da mendicante, vivendo tra i diseredati e i *paria*, e forse impegnandosi in esercizi mistici su un ponte sopra il Tevere. Quel comportamento intenzionale decretava la sapienza del *Talmud* fino al risultato che il Messia avrebbe vissuto tra i lebbrosi alle porte di Roma prima di assurgere al suo regno divino. Che Molcho si considerasse 'unto dal Signore' è evidente da una lettera che il mistico scrisse ai suoi seguaci di Salonicco, nella quale dichiarava che la cristianità «cadrà nella mani dei suoi nemici. Il popolo di Israele rivelerà il suo potere. Dio avrà pietà dei Suoi servi [e] mi venderà e darò ad ognuno ciò che si merita». Nonostante tutto, la collaborazione di Molcho con gli sforzi decisamente antimistici di Reubeni continuò fino al 1532, quando ambedue si imbarcarono in una vaga missione alla corte imperiale di Carlo V a Regensburg. Respingendoli l'imperatore ordinò che i due avventurieri fossero imprigionati e riportati in Italia per essere giudicati. Molcho rifiutò di abiurare il suo credo e fu quindi bruciato vivo (Reubeni fu alla fine trasferito in Spagna; gli studiosi non concordano su come sia morto, se in prigione, o giustiziato). In seguito, colui che un tempo aveva per nome Diogo Pires si guadagnò tra i cabbalisti la reputazione di martire e santo. La sua morte impressionò persino alcuni ebrei suoi contemporanei che non erano mistici, né suoi seguaci. Per esempio, Josel di Rosheim, intercessore politico e polemista ashkenazita, ossia appartenente alla comunità ebreo-tedesca, descrisse Molcho come un fautore di successo del pentimento ebraico, sebbene strano e avventato, la cui tragica fine santificò il nome di Dio. La fama di Molcho come esponente della Cabbala magica o 'pratica' rimane e ricorda, per esempio, parte della sapienza e dell'erudizione che circondano il mistico castigliano del XV secolo Yosef de la Reina.

(D.L. GRAIZBORD)

Vedi anche

Cabbala; Ebrei in Italia; Messianismo converso, Portogallo; Nuovi Cristiani, Portogallo; Reubeni, David

Bibliografia

AESCOLY 1987, ELIAV-FELDON 1999, GOETSCHER 1982-1983, IDEL 1985, KARP 1991, SESTIERI 1998, WERBLOWSKY 1992

Moldenhawer, Daniel Gotthilf - Moldenhawer (1753-1823) fu dottore in Teologia, professore di Teologia presso le Università di Kiel e di Copenhagen e direttore della Biblioteca Reale di Copenhagen dal 1788 fino alla morte nel 1823. Sotto la sua guida la biblioteca triplicò i suoi depositi e fu trasformata da luogo di lettura chiuso e aristocratico in una moderna biblioteca di ricerca scientifica aperta al pubblico. Durante i suoi viaggi nei Paesi Bassi, in Spagna, in Francia, in Italia e in Inghilterra, compiuti negli anni 1782-1784, egli acquisì in vari modi libri e manoscritti per la sua collezione personale, che lasciò alla Biblioteca Reale dopo la morte. Alcuni dei volumi erano stati comprati, altri trafugati da lui stesso o da persone che aveva pagato. Raccolse documenti per la storia dell'Inquisizione e il *Codex moldenhawerianus* è il più importante di essi. I suoi veri e propri scritti sull'Inquisizione si limitarono a un breve articolo riguardante la fondazione del tribunale spagnolo e a un secondo sugli ebrei iberici. I manoscritti di argomento inquisitoriale fanno ora parte del Dipartimento Manoscritti della Biblioteca Reale.

Il manoscritto comunemente noto come *Codex moldenhawerianus* (segnatura NKS 213 II) rappresenta un'ampia raccolta della legislazione dell'Inquisizione spagnola. La sua importanza è stata portata all'attenzione degli studiosi da Gustav Henningsen negli anni Settanta del Novecento, anche se essa era già stata usata da Henry Ch. Lea. Si tratta di una delle più complete sillogi della giurisprudenza inquisitoriale spagnola, e contiene i riassunti di centinaia di *cartas acordadas* (lettere circolari), come pure una raccolta completa e a stampa di istruzioni del Sant'Uffizio. Il ms. conta 800 pagine *in folio* e le materie vi sono organizzate alfabeticamente. L'ultima annotazione risale al 1761, ed entrò in qualche modo in possesso di Moldenhawer circa vent'anni dopo. Sembra che la raccolta in origine sia stata usata come un prontuario di riferimento per la *Suprema*. Il ms. è stato nominato *Codex moldenhawerianus* da Henningsen, che lo ha ricostruito dopo che nel XIX secolo era stato diviso e dislocato in diverse sezioni della biblioteca.

(G.W. KNUTSEN)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Spagna; Istruzioni spagnole; Lea, Henry Charles; Lettere circolari; *Suprema*

Bibliografia

BIRKELUND -PETERSEN 1981, HENNINGSSEN 1977(a)

Molina, Luis de v. *Disputa De auxiliis; Domenicani, Spagna*

Molinier, Charles - Fratello di Auguste Molinier (che diresse la riedizione de *l'Histoire générale de Languedoc* scritta dai benedettini Claude Devic e Joseph Vaissète), professore all'Université de Bordeaux, difese nel 1880 una tesi su *L'Inquisition dans le Midi de la France au XIII^e et au XIV^e siècle*, e come tesi latina presentò una mediocre edizione, fondata su un manoscritto tardo conservato a Carcassonne, della *Chronique* di Guillaume Pelhissou.

Nel 1885 ricevette l'incarico di condurre una ricerca sui documenti relativi all'Inquisizione contenuti nelle biblioteche italiane. Durante le sue indagini visitò numerosi depositi, benché la sua missione non fosse durata che dal febbraio all'aprile del 1885. Ne scaturì un *Rapport* edito a stampa (MOLINIER 1888).

Nel 1886 pubblicò un testo di confutazione del catarismo, la *Brevis summa*. Dopo tale data, smise quasi completamente di interessarsi alla storia e alla documentazione dell'Inquisizione medievale.

(J. DUVERNOY)

Vedi anche

Catari; Linguadoca; Pelhissou, Guillaume

Bibliografia

CARBONNEL 1979, MOLINIER 1888, MOLINIER 1910

Molinos, Miguel de - Nato nel borgo aragonese di Muniesa (Teruel), nella diocesi di Zaragoza, alla fine di giugno del 1628, in una famiglia di estrazione modesta imparentata con alcuni membri del clero locale, Miguel de Molinos studiò nel collegio gesuitico di S. Paulo a Valencia, città dove – secondo alcune fonti – si sarebbe poi addottorato in Teologia. Qui ricevette il beneficio della chiesa di S. Andrea nel 1646, nel 1652 divenne prete, e fece parte della Confraternita della Escuela de Cristo, legata all'Oratorio filippino. Alla fine del 1663 le autorità politiche ed ecclesiastiche della città lo inviarono a Roma in veste di postulatore per la causa di beatificazione del venerabile Francisco Jeronimo Simo (morto nel 1612) presso la Congregazione dei Riti. A Roma entrò presto in contatto con ambienti legati alla Curia e con diversi Ordini religiosi, in primo luogo la Compagnia di Gesù e il suo generale Giovanni Paolo Oliva. Come molti altri ecclesiastici spagnoli entrò a far parte della filiale romana della Escuela de Cristo, e divenne in breve tempo un direttore spirituale molto richiesto da laici e religiosi di entrambi i sessi. A rivolgersi ai suoi consigli erano anche personaggi altolocati, come la regina Cristina di Svezia, che accordò al prete spagnolo sostegno e protezione, e poi aristocratici romani e anche cardinali. Nel 1675 Molinos pubblicò un *Breve trattato della comunione quotidiana*, per i tipi di Michele Ercole e, qualche mese dopo, presso lo stesso editore, in spagnolo, la *Guía espiritual que desembaraça al alma, y la conduce por el interior camino, para alcanzar la perfecta contemplación, y el rico tesoro de la interior paz por el doctor Miguel de Molinos presbitero y sacado a luz por [...] Juan de Santa Maria [...] de los religiosos menores de San Francisco* (En Roma, por Miguel Hercules, 1675), e subito dopo in italiano (*Guida spirituale che disinvolve l'anima, e la conduce per l'interior camino all'acquisto della perfetta contemplatione, e del ricco tesoro della pace interiore [...]*, In Roma, per Michele Ercole, 1675). L'opera ebbe l'approvazione di cinque teologi, quattro dei quali erano qualificatori del Sant'Uffizio – i trinitari scalzi Martín Ybanez de Villanueva e Diego de Jesús, il generale dei francescani Francesco Maria da Bologna, il generale dei carmelitani Domenico della Santa Trinità, il definitor dei cappuccini Francisco de Jérez, il gesuita Martín de Esparza, professore al Collegio Romano – e ricevette quindi l'imprimatur del maestro del Sacro Palazzo Raimondo Capizucchi. Scopo della *Guida* era accompagnare e istruire le anime che si fossero incamminate sulla via della contemplazione, attraverso un itinerario di pura fede e di abbandono passivo nella volontà divina, sotto la direzione di un confessore esperto e accorto (utile in ogni caso, ma assolutamente indispensabile nel cammino mistico), al quale tributare un'obbedienza incondizionata. La forma di preghiera privilegiata da Molinos era l'orazione contemplativa detta di quiete, il raccoglimento interiore, senza meditazione, senza forme discorsive né immagini. Tra le sue principali fonti di riferimento (non tutte esplicitate) erano Teresa d'Ávila, Juan de la Cruz, Johannes Tauler, san Bernardo, san Bonaventura, ma anche Marina de Escobar, Jeanne de Chantal, Jean-Joseph Surin. L'opera – che ebbe una grande fortuna editoriale in molti paesi europei, e fu tradotta in diverse lingue – suscitò molto interesse, ma fu anche oggetto di critiche aspre. In risposta a quanti, soprattutto in seno alla Compagnia di Gesù, gli imputavano una svalutazione della pratica meditativa, Molinos nel 1676 pubblicò, ancora presso Michele Ercole, un breve scritto in spagnolo dal titolo *Cartas a un caballero español desengañado para animarle a tener oración mental, dándole el modo de ejercitarla [...]*, nel quale egli ribadiva l'eccellenza dell'orazione mentale, difendendo però, in questo caso, la meditazione e consigliandone l'esercizio a tutti i fedeli, secondo il modello degli esercizi ignaziani, che Molinos riprendeva quasi alla lettera: il suo intento era quello di tener distinte le due vie, di affermare il valore della meditazione, pur riservando alle anime contemplative

la possibilità di farne a meno. Lo scritto non placò le polemiche, che anzi, negli anni seguenti, infuriarono più che mai. Il metodo contemplativo proposto da Molinos fu attaccato in particolare dai gesuiti Gottardo Belluomo (autore dell'opera *Il pregio e l'ordine dell'orazioni ordinarie, e mistiche*, Modena, Soliani, 1678), Paolo Segneri (*Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione*, Firenze, Ipolito della Nave, 1680) e Daniello Bartoli, ai quali Molinos replicò con uno scritto apologetico mai dato alle stampe, intitolato *Defensa de la contemplación* (1679-1680 ca.; BAV, Vat. Lat. 8604). Tra le voci che intervennero pubblicamente in favore di Molinos fu quella del vescovo di Jesi, l'oratoriano Pier Matteo Petrucci. Nei primi mesi del 1680 Molinos ebbe un carteggio con il generale dei gesuiti Oliva, che gli contestò soprattutto la facilità con cui proponeva la contemplazione che – ben lungi dall'essere una via aperta a tutti – doveva invece rimanere esclusivamente un dono concesso da Dio a poche anime elette. In questa fase, tuttavia, gli equilibri interni alle gerarchie romane rimanevano favorevoli al prete spagnolo e le opere di Belluomo e Segneri furono denunciate al Sant'Uffizio e proibite *donec expurgantur* con un decreto inquisitoriale del 26 novembre 1681. Ai gesuiti Antonio Caprini e Giuseppe Agnelli fu allora affidato dalla Compagnia il compito di difenderle. Il papa Innocenzo XI, che continuava – come molti personaggi della sua cerchia – a simpatizzare con il prete spagnolo, aveva intanto dato l'incarico di occuparsi della controversia a tre cardinali favorevoli a Molinos: Capizucchi, Lauria e Ricci. Altre opere di Segneri, contrarie alle dottrine del mistico francese François Malaval, insieme alla *Clavis aurea, qua aperiuntur errores Michaelis de Molinos* del chierico minore caracciolino Alessandro Regio (scritta per confutare la *Guida*) vennero proibite nel 1682.

Ma in seguito, nel giro di pochi anni, le cose incominciarono a prendere una piega ben diversa. Già nel gennaio del 1682 il cardinale Innico Caracciolo, arcivescovo di Napoli, aveva denunciato al Sant'Uffizio gli abusi e i comportamenti devianti che le dottrine dei cosiddetti 'nuovi mistici' o 'quietisti' (è a lui che si deve, con buona probabilità, il primo uso di tale termine) portavano con sé, mentre è di qualche mese successiva la *Scrittura* del cardinale Francesco Albizzi contro l'orazione di quiete. Il 18 luglio del 1685 Molinos fu arrestato dagli birri del Sant'Uffizio, che lo prelevarono in pieno giorno dalla sua abitazione di via Panisperna per condurlo nelle carceri inquisitoriali. La casa del prete spagnolo fu perquisita e le sue carte – tra le quali moltissime lettere di direzione spirituale – sequestrate. Il 27 settembre dello stesso anno l'Inquisizione di Zaragoza condannò la *Guía* e ordinò il sequestro di tutti gli esemplari dell'opera (denunciata dal frate Francisco Neila, per sospetto *alumbradismo* e begardismo); altre denunce e condanne da parte dei tribunali di Sicilia (l'inquisitore di Palermo Cosme Manuel Ovando y Ulloa denunciò l'opera alla *Suprema*, il 31 agosto 1685), di Siviglia e di Toledo giunsero nei mesi successivi al Consiglio dell'Inquisizione spagnola che, infine, il 9 novembre del 1685, proibì l'opera, che conteneva dottrine pericolose, proposizioni malsonanti, «piarum aurium offensivas», «sapientes haeresim», e in qualche caso erronee, e perché risultava particolarmente nociva, in quanto scritta in volgare e dunque accessibile a tutti. Nel frattempo il processo romano contro Molinos avanzava molto lentamente, a causa di continue pressioni, complicazioni, intoppi burocratici oltre che dei tentennamenti di Innocenzo XI, legato a Molinos e, ancor più, a Petrucci (creato cardinale il 2 settembre del 1686). Degli atti del processo – andati perduti – rimangono alcuni frammenti, resoconti, stralci di corrispondenze e un sommario (TELLECHEA IDÍGORAS 2005), sulla base dei quali gli storici hanno tentato una ricostruzione, che presenta tuttavia non poche lacune e incertezze. Più ampia è la documentazione superstite relativa al lavoro dei consultori e dei qualificatori. I documenti processuali a noi pervenuti in forma completa sono quelli ufficiali (decreto di condanna, sentenza, bolla papale), che necessitano, in quanto tali, di essere affrontati con le debite cautele che tale tipo di fonte impone. Essi dicono infatti molto di più delle logiche e delle mo-

dalità di azione delle istituzioni, piuttosto che della concreta realtà del caso in questione. I testimoni escussi nel processo (alcuni dei quali incarcerati – come le ‘zitelle’ Francesca Ferretti, Giulia Vaselli, Anna Maria Gavani, Maria Teresa Novizi e Osanna Maria Tassinari, Domenico Agnesi, detto ‘il facchino’, don Domenico Mancini) sarebbero stati circa settanta, e migliaia le lettere di direzione sequestrate. Già alla fine del 1686 Innocenzo XI nominò una commissione speciale, alla quale affidò la censura delle proposizioni sospette attribuite a Molinos. Ne facevano parte il commissario della Congregazione Tommaso Mazza; il generale dei domenicani Antonin Cloche; il maestro del Sacro Palazzo Domenico Pozzobonelli; Lorenzo Fabri, minore conventuale e consultore; il domenicano Francesco Ottavio de Orestis (socio del commissario, e privo di diritto di voto); Carlo Varese, provinciale dell’Ordine dei frati minori riformati e il carmelitano Luis Pérez de Castro, gli ultimi due in veste di qualificatori. Dalle carte manoscritte, e soprattutto dalle lettere, furono estratte circa 250 proposizioni – delle quali il prete avrebbe ammesso l’autenticità. Poco dopo gli inquisitori sarebbero entrati in possesso di un ‘memorando’, che circolava a Roma in diverse copie ed era riservato alla cerchia più ristretta dei devoti di Molinos, e da esso ricavarono le accuse più gravi a carico dell’imputato (proposizioni 41-53 del decreto di condanna), portando così l’elenco delle proposizioni a 263. Esse vertevano essenzialmente sui temi della passività, dell’orazione di quiete, del rifiuto/svalutazione della meditazione, delle cosiddette ‘violenze diaboliche’, e degli atti immorali e depravati attribuiti a Molinos. Tra il 6 dicembre 1686 e l’11 marzo del 1687, nel palazzo del Sant’Uffizio, ebbero luogo le ‘congregazioni private’ dei qualificatori. Nella primavera del 1687 il nuovo elenco di 263 proposizioni fu presentato all’imputato, che avrebbe reagito tentando di rigettare alcune delle interpretazioni date dai giudici e di rettificare il contenuto, senza tuttavia riuscire a convincere il Sacro Tribunale. Le proposizioni furono quindi sottoposte a un nuovo esame da parte dei teologi, suscitando un dibattito anche sul piano giuridico, oltre che le reazioni dell’accusato. Non si sa con certezza se Molinos sia stato sottoposto a tortura, sebbene sia probabile che egli ne sia stato quantomeno minacciato. Fatto sta che verso la fine di maggio del 1687 il prete spagnolo cambiò atteggiamento: riconobbe infatti davanti agli inquisitori l’erroneità della propria dottrina e l’immoralità della propria condotta, dichiarando di rimettersi in tutto alle decisioni di Santa Madre Chiesa e di rinunciare alla difesa d’ufficio che gli veniva offerta (che, tuttavia, gli venne data ugualmente, per garantire la correttezza formale della causa). Il processo poteva così avviarsi verso la sua fase conclusiva. Durante i mesi di maggio-giugno si procedette a una riduzione del numero delle proposizioni, che divennero quindi 68, ciascuna accompagnata dalla relativa qualifica (o censura teologica); tale elenco conflui, alla fine, nel decreto di condanna, del quale costituisce la parte centrale. Tra il 3 luglio e il 7 agosto del 1687 le riunioni della commissione speciale ebbero luogo alla presenza di Innocenzo XI, nel palazzo del Quirinale, per le censure definitive e le sessioni deliberative. Fu data lettura delle proposizioni, ciascuno dei consultori e dei qualificatori espose le proprie censure ed espresse il proprio voto. Fu infine stabilito che le proposizioni si trovavano ‘testualmente’ negli scritti di Molinos, e che le censure erano valide. Il 7 agosto il papa le approvò e ordinò che si procedesse alla spedizione; il 13 i cardinali inquisitori incaricarono il commissario di redigere il decreto di condanna e il sommario del processo, da leggere in occasione dell’abiura solenne; il 23 in Congregazione vennero raccolte le annotazioni dei singoli cardinali inquisitori e il 28 si pervenne finalmente al testo definitivo del decreto di condanna. Il 2 settembre fu emessa la sentenza contro Molinos, pubblicata il giorno seguente, e il 13, nella chiesa di S. Maria sopra Minerva, ebbe luogo la solenne abiura pubblica del prete spagnolo, immortalata da una celebre incisione eseguita dal pittore fiammingo Arnold van Westerhout per il cardinale Flavio Chigi. La condanna fu infine ratificata da Innocenzo XI il 20 novembre, con la bolla *Coelestis pastor*. È im-

portante rilevare che le proposizioni, così come il decreto di condanna, non menzionavano i comportamenti peccaminosi e scandalosi attribuiti a Molinos ma solo i suoi insegnamenti, la cui fonte veniva indicata nelle lettere e nei documenti di direzione scritti, così come nelle istruzioni date a voce. Le opere a stampa non erano mai chiamate in causa. Il testo della sentenza, invece, mescolava ad arte dottrina e condotta personale dell’uomo, insistendo in particolar modo su quest’ultima. Oltre alle 68 proposizioni esso conteneva la dichiarazione di eresia dogmatica, con le censure e le pene previste dal diritto canonico, e stabiliva l’assoluzione dalla scomunica maggiore (dato il pentimento manifestato dal condannato), l’abiura pubblica (della dottrina e delle azioni), il carcere perpetuo nelle prigioni inquisitoriali. Il decreto e la bolla condannavano inoltre tutti i libri e gli scritti, in qualunque lingua e in qualunque luogo stampati, così come tutti i manoscritti dello stesso Molinos. Il prete aragonese morì nelle prigioni del Sant’Uffizio il 28 dicembre del 1696, riconciliato con Santa Madre Chiesa, e dopo aver ricevuto il Santissimo – a dire del guardiano delle carceri.

Molto è stato scritto sulla condanna di Molinos e il suo valore paradigmatico. È indubbio che il testo di tale condanna sia alla base di una codificazione successiva del molinosismo, incentrata sui temi dell’abbandono, della quiete, della passività, dell’annichilazione, della rassegnazione passiva di fronte alle tentazioni, dell’amore puro, ecc. Alla luce di quel paradigma vennero vagliati, da quel momento in poi, tutti i casi di insorgenze mistiche incontrollate. Nella sentenza di condanna del prete spagnolo si intrecciavano comportamenti peccaminosi e dottrine eretiche, cosicché se è vero che gli abomini morali gettavano una luce sinistra sugli insegnamenti di Molinos, questi, d’altra parte, venivano condannati in quanto tali, cosa che avrebbe avuto conseguenze di vasta portata, e che avrebbe liquidato, una volta per tutte, il problema dei cosiddetti ‘nuovi contemplativi’. Per comprendere il valore storico della condanna dottrinale espressa nella *Coelestis pastor* ci sembra opportuno leggerla come il precipitato di una lunga azione disciplinare, messa in campo dalla Congregazione del Sant’Uffizio, da diversi decenni, contro le molte manifestazioni rubricate, a partire dagli anni Ottanta del secolo, come ‘quietiste’. Solo con la conclusione del voluminoso e controverso processo contro il mistico spagnolo, sui cui esiti dovettero pesare – e non poco – anche motivazioni di carattere politico e diplomatico (i rapporti tra Francia e Roma, in primo luogo) le gerarchie romane fissarono in una formula dottrinale chiara e nella definizione di una vera e propria eresia, l’altrimenti inafferrabile «veleno della quiete».

(A. MALENA)

Vedi anche

Albizzi, Francesco; *Alumbradismo*; Carlo II, re di Spagna; Di Marco, Giulia; Fabbroni, Francesca; Menghini, Tomaso; Petrucci, Pier Matteo; Quietismo; Teresa d’Ávila, santa

Bibliografia

ARMOGATHE 1973, DUDON 1921, ELLACURÍA BEASCOECHEA 1956, GARRIDO 1988, ILI, MALENA 2003, MARTIN ROBLES 1912, MOLINOS 1976, PACHO 1980, SIGNOROTTO 1989, TELLECHEA IDÍGORAS 1987, TELLECHEA IDÍGORAS 2005, ZITO 1997

Molitor, Ulrich - Nacque a Costanza nel 1442. Studiò Legge all’Università di Basilea e forse anche a quella di Freiburg, ma si addottorò in Diritto canonico a Pavia nel 1470. Dopo aver esercitato per alcuni anni la professione legale tornò a Costanza, dove fu impiegato al tribunale vescovile. Nel 1482 entrò al servizio dell’arciduca d’Austria Sigmund d’Asburgo, prima come membro del consiglio ducale, poi dal 1495 o 1496 come cancelliere del Tirolo a Innsbruck. Nel 1497 divenne procuratore presso il Reichskammergericht, uno dei due tribunali supremi del Sacro Romano Impero. Morì nel 1507 o nel 1508.

Molitor fu autore versatile, che alternò alla scrittura di opere giuridiche, come il *Rechtsgutachten zur Gewerbeordnung* (1485), commedie (*Sommium comedia*) e testi di argomento morale, come il *Lantfrids auch ettlicher camergerichtlicher artickel und zu dyser zeit lantluffiger hendel Disputirung* (1501), un'opera sulla pace e sulla guerra in forma di dialogo tra Molitor stesso e suo figlio. Il suo libro di gran lunga più celebre, *De laniis et pithonicis mulieribus*, pubblicato nel 1489 (ebbe almeno 13 edizioni prima del 1500 e fu ripubblicato quasi sempre col titolo *De laniis et pithonicis mulieribus*), è un dialogo nel quale tre interlocutori — l'arciduca Sigmund, il giudice Konrad Schatz e lo stesso Molitor — discutono della questione della stregoneria. Si tratta di un testo molto importante, per diversi motivi: anzitutto, fu espressione tra le più precoci e compiute di un atteggiamento di scetticismo selettivo ma chiaro nei confronti della credenza nella setta delle streghe; fu poi in assoluto la prima opera a stampa su questo argomento ad essere illustrata, con sei xilografie di autore anonimo; infine fu tradotta subito in tedesco, divenendo così (sotto il titolo di *Von den Unholden oder Hexen*) uno dei primissimi libri sulla stregoneria pubblicati in una lingua volgare. Scaturigine del *De laniis* fu senza dubbio l'impressione suscitata nel 1485 dalla grande caccia alle streghe che l'inquisitore domenicano Heinrich Institor (Kramer) aveva condotto in Tirolo con mezzi brutali e disprezzo delle norme, provocando le proteste diffuse della popolazione e la reazione durissima del vescovo di Bressanone Georg II Golser. Allontanato con ignominia dalla regione, Kramer argomentò le sue ragioni nel *Malleus maleficarum*, pubblicato nel 1486 e ben presto affermatosi come testo principe della repressione della stregoneria. Tre anni dopo Molitor, su richiesta di Sigmund, affidò alle stampe il *De laniis* con l'obiettivo di fornire alle autorità secolari, e più in generale a un uditorio di laici non specialisti di teologia, spunti critici per capire ed affrontare una questione sempre più scottante, evitando però gli eccessi teorici e pratici esemplificati dall'autore del *Malleus maleficarum*.

L'opera si propone di esaminare se quanto si dice dei poteri straordinari delle cosiddette streghe e dei loro rapporti con i demoni sia vero e se tali persone (per Molitor sempre donne) siano da condannare. Il giurista non dubita che le streghe possano realmente nuocere ai cristiani in diversi modi in forza dei poteri loro trasmessi dal diavolo, per quanto sottolinei che tutto ciò può avvenire solo per un permesso speciale concesso da Dio, il quale non lascia che il Maligno operi liberamente contro gli uomini. Il *De laniis* nega invece recisamente, sulla base del canone *Episcopi*, la realtà del raduno delle streghe e la possibilità dei loro voli notturni, relegati nell'ambito delle illusioni con le quali il diavolo inganna chi gli si sottomette. Molitor respinge anche la teoria secondo la quale i demoni sarebbero capaci di fecondare le loro adepti, e confuta quindi implicitamente uno dei capitoli più celebri del *Malleus*, che dipingeva a tinte fosche il moltiplicarsi sulla terra di una progenie diabolica. In conclusione, il solo vero crimine delle streghe è quello di lasciare Dio per adorare Satana, e ciò basta per condannarle a morte. Pertanto, pur giustificando la punizione delle eretiche seguaci del diavolo, Molitor ne limita le responsabilità alla sfera delle colpe puramente spirituali, non crede all'esistenza di una setta organizzata e vuole chiaramente ridimensionare le dicerie allarmistiche che le descrivono come capaci di imprese sovrumane.

Il *De laniis* ebbe subito una fortuna editoriale notevolissima, rivaleggiando per numero di stampe con il *Malleus* nell'ultimo decennio del Quattrocento, e fu poi regolarmente incluso nelle raccolte di opere demonologiche (sia in latino che in tedesco) nel tardo Cinquecento e nel Seicento.

(M. DUNI)

Vedi anche

Canon Episcopi; Demonologia; Kramer, Heinrich; *Malleus maleficarum*

Bibliografia

ABBIAT-AGNOLETTI-LAZZATI 1984, BEVER 2006, BIBLIOTHECA LAMIIARUM 1994, LEA 1939, MOLITOR 1489, MOLITOR 1489(a), MOLITOR 1582, MOLITOR 1997, ZIKA 2007

Monacazioni forzate - L'imposizione di regole più severe circa l'osservanza monastica e la clausura nell'epoca moderna mirava tra le altre cose a combattere gli inconvenienti che derivavano dall'atteggiamento delle famiglie di rango elevato, che intendevano il monastero come contenitore dell'eccedenza demografica, come modalità per la salvaguardia dei patrimoni familiari, come via per non affrontare le elevate spese dotali per i matrimoni. Alcuni monasteri in particolare divenivano veri e propri luoghi deputati a tali scopi; all'interno di essi si ritrovano sovente più donne appartenenti ai medesimi gruppi familiari: ciò provocava talora conflitti e tensioni, poiché nel monastero si riflettevano le ambizioni degli ambienti di provenienza. Il fenomeno non è relativo solo alle donne, ma per esse è molto più avvertibile. È evidente che tale politica delle famiglie violava la libertà di scelta individuale. Il Concilio di Trento aveva preso posizione in materia, per quanto concerne sia le monacazioni sia il matrimonio. Le finalità erano più ampie: ma, all'interno delle varie questioni sacramentali e disciplinari, trovò spazio l'affermazione del principio del consenso e della libera scelta. Per quanto concerne le vocazioni religiose, nella sessione XXV, decreto 18, si minacciava di anatema chiunque violasse l'obbligo di rispettare la libera volontà, attraverso la costrizione anche psicologica (CCED). Agli ordinari diocesani era affidata la verifica dell'effettiva volontà individuale della monacanda. L'imposizione di regole e di controlli più severi e formalmente definiti doveva garantire la libertà personale. Ma le pressioni sociali e politiche andavano in diversa direzione, e cioè in favore dell'affermazione dell'autorità paterna, la cui volontà era ritenuta vincolante anche per i figli in maggiore età. Vi era dunque un'élite sociale incline a contrastare nella prassi la normativa tridentina e a fare dei chiostri, come precedentemente, dei luoghi per l'onorato collocamento delle figlie. Nonostante l'obbligo di clausura rigida (già prescritto nella bolla *Periculoso* del 1298, ma tutt'altro che rispettato, e più tardi ribadito nella costituzione *Circa pastoralis* del 1566), i monasteri non erano affatto separati dal 'mondo', anzi si inserivano nelle reti di solidarietà familiare e nella temperie culturale della società circostante. L'opposizione dei parenti all'inasprimento della clausura era molto forte, poiché l'allentamento delle norme rendeva meno gravosa una vita che altrimenti poteva apparire intollerabile.

L'accertamento effettuato dalle autorità diocesane difficilmente poteva condurre a discernere la libera volontà da un consenso ottenuto *per vim et metum*. Non solo i protettori dei monasteri, ma i vescovi stessi, perlopiù provenienti da ambienti nobiliari, erano inseriti in una rete relazionale complessa, che rendeva difficile svincolarsi dalle pretese, dalle consuetudini e dagli interessi economici dei ceti elevati. La frequente estrazione patrizia dei vescovi difficilmente poteva indurre a spezzare drasticamente l'intreccio tra la politica ecclesiastica e la tutela di interessi economici e sociali del patriziato; ma per i vescovi vi era soprattutto una cogente necessità di scendere a patti con il potere cittadino, rappresentato dal patriziato. I monasteri femminili si presentavano senza dubbio come il settore delle istituzioni ecclesiastiche più sensibile all'influenza del sistema sociale di Antico Regime. Ciò spiega l'inerzia nell'applicazione della normativa tridentina in materia, che perdurava a lungo. La fisionomia aristocratica di molti chiostri e la politica della quale si è detto non comportano tuttavia come conseguenza che ogni monacazione fosse posta sotto il segno della costrizione. Oltre ai casi di chi si adegua, talora con autentica convinzione, a una vita in prima istanza non liberamente scelta, numerosi sono anche i casi di chi accede al monastero per propria volontà, talora contro la volontà stessa della famiglia. Si può anche notare,

per *incidens*, che spesso la vita nel monastero non solo presentava aspetti gradevoli, ma poteva consentire alle donne una possibilità di espressione sul piano culturale, altrimenti abbastanza limitata.

Sul piano normativo non vi sono sostanziali novità nel corso dell'epoca moderna. Tra Sei e Settecento tuttavia il mutato clima nella Chiesa, in una fase di consolidamento istituzionale e spirituale, comporta la volontà di una più puntuale applicazione della normativa tridentina e una maggiore attenzione in proposito. Benedetto XIV (*Pastoralis curae*, 1748) rilevava che la portata del dettato conciliare era stata a lungo indebolita, ma che i pontefici già da qualche tempo avevano cercato di porvi rimedio. Si affermava anche, accanto alla generale tendenza alla moderazione, una maggiore consapevolezza dell'ingiustizia subita dalle vittime della costrizione. Lo stesso Benedetto XIV (*Si datam*, 1748) con parole dure invitava i vescovi a procedere con rigore contro quanti favorissero in un modo o nell'altro la violazione dei sacri canoni circa le monacazioni forzate, indicando come di qualsiasi forma di connivenza si sarebbe dovuto rendere conto agli uomini e a Dio. Negli anni Trenta del Settecento, il vicario generale della diocesi di Milano affermava che in città i monasteri erano «pieni di monache malcontente» (cit. in VISMARA 1991: 61): poco o nulla era dunque mutato rispetto al passato. La situazione era ben nota, ma i rimedi restavano in larga parte senza effetto. La Curia romana non mancava di lamentare l'inefficacia delle censure e delle bolle pontificie, con grave danno sia per la qualità della vita monastica sia per le singole monache, cui era stata negata un'effettiva libertà di scelta. Un'indagine su specifici casi non è tuttavia agevole, anche per il fatto che la competenza in materia spettava alla Penitenzieria Apostolica, i cui archivi sono di difficile accesso. L'Inquisizione invece interveniva – lo faceva anche la Congregazione dei Vescovi e dei Regolari – quando casi di possessione demoniaca o di finta santità mistica suscitavano scandalo o derivavano dal blando rispetto delle regole di clausura da parte di religiose monacate a forza, spesso appartenenti a illustri famiglie. In quel caso, le restrizioni venivano rafforzate per quietare le monache.

Il fenomeno delle monacazioni forzate continuò a essere percentualmente rilevante, anche a causa della sussistenza degli istituti del maggiorascato e del fedecommeso. Le critiche al fedecommeso sviluppate a partire dagli anni Quaranta del Settecento favorirono il progressivo calo delle monacazioni forzate, insieme a un declino del prestigio della vita monastica, soprattutto nel patriziato. Il fenomeno comunque, dotato di una sua persistenza, non era destinato a scomparire totalmente in tempi brevi. Nel secondo Settecento del resto cenni alle monacazioni forzate si trovano ancora frequentemente in testi legislativi o di predicazione, ponendo interrogativi allo storico circa l'effettiva continuità del fenomeno, poiché non è da escludere in proposito una certa inerzia nella letteratura. In ogni caso, esso è sporadicamente attestato ancora nell'Ottocento.

(P. VISMARA)

Vedi anche

Beatas, Portogallo; *Beatas*, Spagna; Benincasa, Orsola; Concilio di Trento; Congregazione del Concilio; Donne e Inquisizione; Fabbroni, Francesca; Finzione di santità; Gesuitesse; Ordini religiosi; Teresa d'Ávila, santa

Bibliografia

BOSATRA 1988, CATTANEO 1985, CCED, MEDIOLI 1990, MEDIO-LI-VISMARA-ZARRI 1998, PAOLIN 1996, SCARAFFIA-ZARRI 1994, VISMARA 1991, ZARRI 1997, ZARRI 2000

Monache giudaizzanti di Coimbra - Nella Coimbra dei primi decenni del Seicento, segnata da accesi conflitti all'interno dell'università e del mondo ecclesiastico, l'arma dell'accusa di cripto-ebraismo fu correntemente usata per colpire gli avversari, pro-

vocando l'apertura di numerosi processi contro nuovi cristiani nel tribunale dell'Inquisizione. Nonostante la progressiva imposizione degli statuti di *limpeza de sangue* e il pesante clima di avversione che circondava i *conversos*, soprattutto a seguito delle scarcerazioni del 1605 consentite dal terzo perdono generale dalla creazione del Sant'Uffizio in Portogallo, la penetrazione di nuovi cristiani all'interno delle principali istituzioni di Coimbra era allora molto elevata. Della confusa e contraddittoria situazione che regnava in città è esemplare il caso di Afonso de Castelo Branco, vescovo locale dal 1585 al 1615. Solerte collaboratore del Sant'Uffizio e fiero sostenitore di una lotta radicale contro l'eresia dei giudaizzanti, egli non esitò a nominare nuovi cristiani nelle strutture dell'amministrazione diocesana e nel capitolo della cattedrale, dando prova della fluidità e ambiguità delle posizioni dell'episcopato lusitano di fronte al problema dei *conversos*. Le tensioni che maturavano da tempo in città finirono per sfociare in una stagione di clamorosi processi inquisitoriali, inaugurata dall'arresto di António Homem nel 1619. Professore di Diritto canonico all'università e canonico della cattedrale, Homem fu incolpato di sodomia e cripto-ebraismo e fu arso sul rogo come eretico negativo a Lisbona nel 1624. Al suo caso fu collegata la scoperta della Confraria de São Diogo, una confraternita segreta che avrebbe riunito, secondo gli inquisitori, numerose decine di nuovi cristiani votati al culto del martire giudaizzante Diogo de Assunção, il frate francescano bruciato dall'Inquisizione di Lisbona nel 1603. La campagna repressiva che investì Coimbra dall'inizio degli anni Venti mieté altre vittime illustri (tra cui i professori universitari André de Avelar e Francisco Vaz de Gouveia e il canonico Fernão Dias da Silva), ma non risparmiò affatto il resto della comunità urbana. Il caso delle monache giudaizzanti di Coimbra si sviluppò in parallelo ai grandi processi, favorito dagli stretti legami di parentela di alcune delle religiose coinvolte con gli eccezionali imputati.

In una città pervasa dal timore panico di un'endemica diffusione di un cripto-ebraismo sotterraneo, nel 1621 prese corpo l'accusa che alcune monache di origine ebraica avessero trasformato i propri monasteri in covi di eretiche, protette dalle loro mura sicure. I cori delle chiese, i chiostri, i refettori e le celle, ogni spazio della loro vita separata avrebbe ospitato preghiere, riti e pratiche della Legge di Mosè, accompagnati da atti di irriverenza verso la religione cristiana. Grazie agli scambi continui tra la società urbana e gli istituti religiosi dove venivano indirizzate ancora giovanissime molte tra le figlie delle grandi famiglie nuovo-cristiane di Coimbra, alcune monache avrebbero ricevuto la credenza nella religione avita direttamente dall'insegnamento di parenti e amici che le visitavano e conversavano con loro nei parlatoi. Un ruolo non secondario sarebbe stato inoltre ricoperto da cappellani e direttori spirituali di origine *conversa*. Nel corso degli anni seguenti finirono per essere catturate dall'Inquisizione di Coimbra oltre cinquanta monache (due processi furono però celebrati dal tribunale di Lisbona). Appartenevano a tre istituti religiosi cittadini (Santa Ana, Santa Maria de Celas e Santa Clara), al monastero di Santa Maria de Semide e al convento di Nossa Senhora dos Campos, quest'ultimo situato nella vicina località di Montemor-o-Velho. L'espansione della repressione fu accelerata dai legami familiari che univano alcune monache arrestate. Dall'alto della sua posizione la badessa di Nossa Senhora dos Campos, Branca Dias avrebbe patrocinato l'osservanza della 'Legge di Mosè' all'interno del convento (dove si registrò il numero più alto di monache arrestate: venti), al punto da far dipingere sopra un altare della chiesa un'immagine di san Diego de Alcalá, i cui attributi iconografici avrebbero rinviato in realtà al martire giudaizzante Diogo de Assunção. Entrata in convento dopo essere rimasta vedova, Branca Dias aveva due figlie (ma una era morta) e due sorelle, come lei terzinarie francescane, tutte processate dall'Inquisizione. Altrettanto significativo è il caso di Maria da Natividade, l'unica religiosa del monastero francescano di Santa Clara coinvolta in un processo (ma non l'unica giudaizzante, a quanto sembra), che sarebbe stata assiduamente

seguita e indirizzata dal padre e da sua sorella Filipa de São Paulo, professa nel monastero di Santa Ana, uno dei grandi centri del cripto-ebraismo cittadino (con quattordici religiose imprigionate fu il monastero più colpito a Coimbra).

Com'era consuetudine nelle ondate di processi inquisitoriali, non mancarono una serie di arresti indotti da false accuse, poi ritrattate non senza strascichi giudiziari, motivate da conflitti e tensioni che agitavano la vita claustrale. Insistendo in particolare sulle conseguenze delle lotte intestine intorno alle elezioni alle diverse cariche, Elvira Mea parla di un'atmosfera intrisa di «odio». Se ne ebbe una prova dopo che l'Inquisizione iniziò a emettere le prime sentenze, improntate a una generale moderazione. Un'attenuante alle colpe delle monache giudaizzanti fu individuata nella suggestione prodotta da figure di grande carisma e influenza intellettuale, come i professori e i canonici di Coimbra sotto processo, ai quali, come si è visto, alcune religiose erano unite da vincoli di sangue. Dopo avere compiuto le penitenze (in alcuni casi alle *Escolas Gerais* di Lisbona), fu ordinato loro dagli inquisitori di rientrare nei rispettivi monasteri. Ma le professe riconciliate trovarono sbarrate le porte delle loro antiche dimore, a causa del fermo rifiuto delle consorelle di accogliere tra loro monache eretiche. Si aprì allora una grave crisi, che si sarebbe protratta a lungo, non tardando ad assumere i tratti di una piccola controversia internazionale, su cui si tentò di intervenire ripetutamente da Roma e da Madrid. Il problema fondamentale consisteva nel fatto che con la riconciliazione il Sant'Uffizio aveva esaurito ogni giurisdizione sulle nuove cristiane processate, né aveva l'autorità di imporre agli Ordini regolari il rientro delle religiose nelle rispettive residenze. Forti di un diffuso consenso in città, le monache renitenti allegavano gli statuti dei loro Ordini, che raccomandavano l'allontanamento degli eretici dai conventi, oltre a sottolineare come molte consorelle condannate fossero giudaizzanti già al tempo in cui avevano fatto la loro professione, che doveva pertanto essere considerata nulla.

Interpellata dagli inquisitori portoghesi, nel dicembre 1623 la Congregazione romana del Sant'Uffizio chiarì all'inquisitore generale Fernão Martins Mascarenhas «che le monache inditiate di giudaismo, le quali dicono di che avanti la professione erano giudee, sono professe e come tali devono ritenersi ne monasterij ne quali hanno professato» (ACDE, S. O., St. St., LL 4 h, c. 75). Di fronte allo stallo venutosi a creare, il 10 febbraio 1624 Mascarenhas tornò a scrivere a Roma, dove i cardinali inquisitori finirono per accumulare un voluminoso fascicolo sull'intricata vicenda (se ne conservano i materiali *ibid.*, TT 2 I, cc. 907-1106). Il cardinale prefetto Giovanni Garzia Millini rispose a Mascarenhas solo il 24 agosto con una lettera da cui trapela il serio imbarazzo delle autorità romane di fronte al difficile caso: «Si è havuta longa et matura consideratione sopra quel che Vostra Signoria Illustrissima scrisse con la sua di X. de febraro passato», «di che trattandosi più volte in Congregatione avanti Nostro Padre, Sua Santità et questi miei Signori Illustrissimi, havendo anco inteso il senso de' teologi letterati et gravi deputati per questo effetto, hanno risoluto che con dette monache si tratti come con professe et si astringhino all'osservanza della professione che hanno fatta et come tali siano punite per gli eccessi commessi spectanti al Santo Offitio con le pene dovute di ragione. Per la qual dichiarazione resta chiara l'altra difficoltà circa i monasterij, se le habbino a ricevere o no, poichè havendosi per professe non ha dubbio alcuno che li monasterij, ove hanno fatta professione, devono riceverle, et facendo difficoltà in contrario, devono astringersi con censure». Pervenuta in Portogallo, il 24 ottobre la lettera fu copiata e tradotta e trasmessa a tutti i distretti inquisitoriali (come si ricava da una nota in fondo alle copie conservate in ANTT, IE, liv. 631, cc. 161-162). A fine febbraio dell'anno seguente il confessore del re Filippo IV (III di Portogallo), il domenicano frate Antonio de Sotomayor, chiese al re di ordinare l'intervento del braccio secolare per imporre il rispetto della volontà degli inquisitori portoghesi.

Intanto l'ambiente intorno ai nuovi cristiani si faceva sempre più incandescente. Nel 1625 la campagna repressiva contro docenti universitari e canonici nuovi cristiani di Coimbra culminò nella celebrazione dell'*auto da fé* del 4 maggio, nel quale uscirono in piazza gli ultimi implicati nel caso della Confraternita di São Diogo, accanto a varie monache dei monasteri di Celas, di Semide e di Nossa Senhora dos Campos. Leonor da Silva, sorella del canonico Fernão Dias da Silva (anch'egli arso sul rogo come negativo nel 1623), fu bruciata come negativa. La badessa Branca Dias, insieme ad altre consorelle, fu condannata al carcere e all'abitello perpetuo, alla privazione di voce attiva e passiva nel convento e alla perdita del velo (sarebbe morta nel febbraio 1634 nel carcere dell'Inquisizione, dopo essere stata di nuovo arrestata nel 1632 per aver reso false dichiarazioni contro due monache). Dall'anno precedente inoltre avevano iniziato a riunirsi commissioni incaricate di studiare i rimedi per assicurare al regno la protezione dal contagio cripto-ebraico. Il 16 giugno 1625 papa Urbano VIII intervenne nuovamente dando l'ordine perentorio di far rientrare le monache giudaizzanti nelle rispettive dimore religiose entro un mese e mezzo, sotto pena della scomunica maggiore. Il pontefice incaricò l'Inquisizione di Coimbra di imporre il rispetto della sua disposizione, ma quando nel mese di luglio il notaio apostolico si presentò ai diversi monasteri e conventi coinvolti, fu respinto dalle violente proteste delle monache renitenti, che godevano dell'appoggio dei loro superiori e di ampi settori del clero cittadino. Il 1 settembre fu fulminata contro di loro la scomunica, ma le religiose non si dettero per sconfitte, portando avanti la loro battaglia contro le consorelle condannate, grazie anche a dispense e sospensioni con cui riuscivano ad aggirare le conseguenze del provvedimento (il 16 settembre 1625, però, l'eccessivo ardore impiegato nel difendere le monache scomunicate costò ad André Burgos, già avvocato del Sant'Uffizio, l'arresto da parte dell'Inquisizione, che in seguito ne accertò persino l'origine ebraica). Mentre gli inquisitori si misuravano con la loro sostanziale impotenza, una soluzione di compromesso fu individuata dall'allora vescovo di Coimbra, João Manuel, che dopo avere in un primo tempo avversato la posizione delle monache renitenti, ritornò sui suoi passi. Nel gennaio 1626 creò in città una casa di accoglienza per le monache condannate, che vi sarebbero rimaste a lungo, con il vitto speso dai rispettivi monasteri e conventi di appartenenza.

Nonostante il favorevole editto di grazia del 1627 che si risolse quasi in un nuovo perdono generale, in quegli anni Coimbra rimase una città attraversata da una pervicace avversione per i nuovi cristiani, come dimostrarono i moti studenteschi del 1630, un anno che si era aperto con il furto di ostie consacrate nella chiesa di Santa Engrácia a Lisbona, subito attribuito a nuovi cristiani provocando un'esplosione di violenze in tutto il regno. A Coimbra, nel contesto di una recrudescenza di spinte segregazioniste terminate nella promulgazione di statuti di *limpeza de sangue* per gli alunni dell'università, alcuni studenti vecchi cristiani, istigati da esponenti del clero, si lasciarono andare a ripetute aggressioni contro i loro colleghi nuovi cristiani, senza lasciare tuttavia vittime sul terreno. Quando nel 1634 da Roma si ribadì l'obbligo di imporre il rientro delle monache giudaizzanti nei rispettivi monasteri, questi ultimi erano ormai oggetto di un blocco da parte del potere secolare, teso a isolare le religiose ribelli fino alla loro resa. Ma la proibizione di contatti con l'esterno era ugualmente spesso violata, come rivela l'azione intrapresa dall'Inquisizione contro il dottor Miguel Estácio e altri fautori dell'espulsione delle nuove cristiane condannate. La situazione si trascinò ancora per anni. Nel 1638 anche l'inquisitore generale, Francisco de Castro, tentò ancora di intervenire nel delicato caso, reclamando un irrigidimento delle misure di isolamento. Nell'aprile 1640 Urbano VIII tornò a scrivere sulla questione a Castro, disponendo finalmente di interrompere il blocco dei monasteri, perché la situazione sembrava ormai prossima alla soluzione. Alla fine di un prolungato conflitto,

i solidi legami di solidarietà che univano le monache ribelli alla comunità urbana si rivelarono più forti dell'Inquisizione.

(G. MARCOCCI)

Vedi anche

Coimbra; Congregazione del Sant'Uffizio; Homem, António; Inquisizione portoghese; Nuovi Cristiani, Portogallo; Vescovi, Portogallo

Bibliografia

ANDRADE 1999, AZEVEDO 1975, CARVALHO 1868, MEA 1987, OLIVEIRA 2002(a), RODRIGUES 1980(a)

Monarchia - «Dantis Monarchia»: così si leggeva nell'*Index librorum* edito a Milano tra la primavera e l'estate del 1554 in forma di editto dell'arcivescovo Giovan Angelo Arcimboldi e del commissario apostolico contro l'eretica pravità Bonaventura Castiglioni. Era la prima volta che il nome dell'Alighieri compariva tra quelli di autori di scritti contenenti «haereses multas». Doveva restarvi fino all'Indice dei libri proibiti promulgato dalla Congregazione dell'Indice nel 1881. Vi era entrato per diretto suggerimento da Roma: il papato era sotto accusa perché non aveva dato indicazioni in materia di libri proibiti e tentava ora di sperimentare la via degli Indici locali. Di fatto l'elenco edito a Milano e quello che fu stampato nello stesso anno a Venezia venivano entrambi da fonte romana. Nella redazione dell'Indice i compilatori si servirono probabilmente dell'opuscolo di commento di Pier Paolo Vergerio al Catalogo edito a Venezia da monsignor Giovanni Della Casa nel 1549. Nell'opera di censori e inquisitori – come in seguito in quella dei servizi di spionaggio statale – fu normale ricorrere alle informazioni offerte dagli avversari. Vergerio aveva fatto il nome di Francesco Petrarca, non quello di Dante. Ma è probabile che la sua cultura letteraria e la sua proposta di attingere alla tradizione anticuriale e anticlericale della letteratura italiana stimolassero l'attenzione della censura papale sul nome di Dante. Il trattato *De monarchia* non esisteva a stampa, il che rende singolare la proibizione del 1554. Per avere l'*editio princeps* del testo si dovette attendere la stampa basileense dell'*Oporinus* nel 1559, preceduta da quella tedesca di Johannes Basilius Herold, nello stesso anno. Responsabili dell'impresa furono lo stesso Vergerio e Flacio Ilirico (Matija Vlacić). La tradizione dell'ostilità delle autorità ecclesiastiche all'opera di Dante era antica e si era mantenuta nel tempo anche per opposizione al favore del pensiero politico filoimperiale. Come racconta Giovanni Boccaccio nel *Trattatello in laude di Dante*, lo scritto era diventato famoso per l'uso che ne avevano fatto i sostenitori di Ludovico il Bavaro. E nel Cinquecento fu il cancelliere di Carlo V, Mercurino da Gattinara, a ricavarne argomenti per la sua tesi della monarchia universale di origine divina dell'imperatore. Il 12 marzo 1527, nella fase più aspra del conflitto tra Carlo V e Clemente VII, Gattinara scrisse a Erasmo per proporre che se ne facesse un'edizione. Così la condanna nell'Indice di Milano del 1554 formalizzò un'ostilità antica da parte papale a cui corrispondeva la mancanza di interesse della società letteraria italiana per quello scritto. I membri della società letteraria italiana non lo difesero: pesava sull'opera il giudizio negativo di Leonardo Bruni sullo stile disadorno del latino e la volgarizzazione fattane da Marsilio Ficino era rimasta un episodio del culto fiorentino per Dante. E quando si abbatté sulla tradizione letteraria italiana la scure della violenza censoria, le proteste e le critiche vennero solo da persone che avevano già scelto di rompere apertamente con la Chiesa di Roma, come fu il caso di Vergerio. Ma perché proibire un'opera che non era stata mai stampata e circolava solo in poche copie manoscritte? Perché proibire solo quest'opera e non tutto Dante? E perché non condannare anche Petrarca e Boccaccio? Queste furono le provocatorie e aggressive domande di Vergerio nell'opuscolo *Catalogo del Arcimboldo*, scritto e pubblicato fuori

d'Italia immediatamente nel 1554. Il polemista mirava a schierare nella tradizione della Riforma i padri fondatori della cultura e della lingua italiana e per questo ne sottolineava l'anticlericalismo e la satira della Roma papale. Di Dante però poteva citare per il momento solo alcune rime, quelle che lo stesso Vergerio aveva riprodotto nel suo *pamphlet* contro l'«idolo Lauretano», cioè la devozione alla Madonna di Loreto. La provocazione di Vergerio fu parzialmente accolta nell'Indice di Paolo IV dove insieme al Dante del *De monarchia* vennero colpiti altri autori anche più cari alla società letteraria italiana. E subito venne la replica polemica dell'esule con l'opuscolo *A gl'inquisitori che sono per l'Italia. Del catalogo di libri eretici, stampato in Roma nell'anno presente, MDLIX*. Qui Vergerio tornò a riproporre la triade dei «bravissimi ingegni» Dante Petrarca e Boccaccio e, pur insistendo specialmente nell'analisi dell'opera di Boccaccio e invitando a procedere con l'inevitabile e attesa condanna di Petrarca, ripeté la domanda agli inquisitori sul perché quanto a Dante lo si punisse solo per la *Monarchia* e lo si lasciasse «andar libero in quanto alle rime» (c. 31v). Nella sua battaglia contro il papato romano Vergerio ricorse allora anche a denunce di eretici e riformatori nascosti nell'Italia cattolica, provocando tra l'altro in questo modo l'arresto e la condanna di Giorgio Siculo. Il suo scopo era quello di radicalizzare il conflitto religioso eliminando da un lato ogni forma di nicodemismo e dall'altro sottraendo alla Chiesa cattolica quel patrimonio della tradizione letteraria che la nomina cardinalizia di Pietro Bembo aveva assicurato. La sua meraviglia davanti al carattere incompleto della proibizione dell'opera di Dante fu condivisa anche da un uomo come Pietro Carnesecchi, principale rappresentante allora della posizione dei nicodemiti italiani e della tradizione valdesiana. In una lettera a Giulia Gonzaga del 14 gennaio 1559 Carnesecchi commentò l'Indice di Paolo IV ironizzando sul fatto che Dante non era stato proibito tutto, pur avendo «in più luoghi dato di gran bastonate pur ai papi et a quella santa sede»; e formulò l'ipotesi che lo si fosse salvato «per havere trattato bene et piamente del purgatorio» (FIRPO-MARCATTO 1998-2000: II/2, 446-447). Era un'ipotesi molto sensata. Intorno all'esistenza del purgatorio e di riflesso intorno alla *Divina Commedia* si era avuto qualche affioramento del nome di Dante nelle discussioni di carattere religioso del primo Cinquecento. Poco dopo la morte di Bembo l'autore di pasquinate Niccolò Franco aveva pubblicato una lettera a Dante che immaginava da affidare a Bembo come postino: in quel messaggio Dante avrebbe trovato la notizia che in Germania, e precisamente a Strasburgo e a Basilea, era stata stampata un'edizione della *Commedia* dove «questi heretici e gaglioffi alemanni» avevano cassato la Cantica del *Purgatorio* (DELLE LETTERE 1547: LVlv-LXIIIv). Franco alludeva qui a conflitti interni al mondo dei letterati: la recente stampa (1544) del commento della *Commedia* di Alessandro Vellutello aveva schierato Dante fra i difensori di quella tripartizione del mondo ultraterreno su cui si reggeva l'autorità papale. Questo non impedì che si costituisse una tradizione di dantismo riformato o comunque filoprotestante. La condanna della donazione di Costantino (*Inferno* XIX), che fu espunta da edizioni del Seicento e posta all'Indice dall'Inquisizione spagnola nel 1612, e la polemica anticlericale e antipapale si adattavano bene all'ispirazione etico-politica dei riformatori italiani. Restava quel *Purgatorio* di Dante: con quello si era dovuto confrontare Vergerio, che tentò di sostenerne una singolare interpretazione, come di un testo a chiave scritto non perché il poeta avesse creduto all'esistenza del purgatorio, ma solo a scopo satirico e critico, così come Boccaccio aveva scritto in materia di intercessione dei santi, cioè solo «per darvene la baia» ([VERGERIO 1559]: 33r). Di fatto il patrimonio costituito dal poema dantesco per la Chiesa nell'ambito della società italiana era troppo importante per lasciarlo indifeso. Fu così che, mentre Flacio Ilirico inseriva Dante nella tradizione dei precursori della Riforma protestante, e mentre l'Indice di Lisbona del 1581 (ILL: IV, 541-542) e quello di Madrid del 1622 lo ponevano tra i libri da espurgare, la questione venne ripresa da Roberto Bel-

larmino che gli dedicò pagine importanti delle sue *Controversiae* per dimostrare non solo l'ortodossia ma anche la *dignitas* del poema dantesco.

(A. PROSPERI)

Vedi anche

Bembo, Pietro; Carnesecchi, Pietro; Della Casa, Giovanni; Franco, Nicolò; Giorgio Siculo; Gonzaga Colonna, Giulia; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Letteratura italiana; Pasquino; Petrarca, Francesco, e petrarchismo; Purgatorio; Roberto Bellarmino, santo; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

ALLEN ET ALII 1906-1958, BRANDI 1937-1941, CHIMINELLI 1921, DALMAS 2005, DELLE LETTERE 1547, DIONISOTTI 1966, FIRPO-MARCATTO 1998-2000, GODMAN 2000, ILI, PROSPERI 2000, RICCI 1971, SORRENTINO 1935, TEDESCHI 2000, *ad indicem*, [VERGERIO] 1554, [VERGERIO] 1559

Monarchia Sicula - In età moderna l'espressione 'Regia Monarchia Sicula' indicava il complesso di poteri di cui godeva il monarca del Regno di Sicilia e che comprendeva non solo, per diritto proprio, la sfera temporale, ma, per diritto di legazia apostolica, la sfera ecclesiastica. Su quest'ultima il sovrano interveniva attraverso una peculiare corte di giustizia, il tribunale della Regia Monarchia, che aveva il compito di analizzare le controversie che altrove comportavano l'appello alla Santa Sede. La privilegiata posizione di cui godeva il re di Sicilia era dovuta all'emanazione della bolla *Quia propter prudentiam tuam*, promulgata da papa Urbano II il 5 luglio 1098. Nel documento, stilato per riconoscenza nei confronti del conte di Sicilia Ruggero d'Altavilla, che aveva sottratto l'isola agli arabi, il pontefice si era impegnato a non nominare nessun legato apostolico senza il consenso di Ruggero medesimo e dei suoi successori. Ciò aveva consentito a Goffredo Malaterra, un cronista normanno, di interpretare la concessione papale come attribuzione dei poteri di legazia a Ruggero e di affermarne l'ereditarietà.

Fu probabilmente la lettura di Malaterra a spingere Giovan Luca Barberi, nel 1508, a inserire il documento nella raccolta *Cappibrevi* e a fargli sostenere l'idea che il sovrano godesse in Sicilia di tutte le prerogative proprie del pontefice in quanto, per diritto ereditario e perpetuo, legato apostolico. Tale interpretazione fu guardata con sospetto sia da Ferdinando il Cattolico che da Carlo V. Sin dagli inizi del Cinquecento il Parlamento siciliano aveva chiesto al sovrano iberico di avvalersi di tale privilegio; tuttavia fu solo durante il regno di Filippo II che si venne strutturando in Sicilia l'ufficio di giudice del tribunale della Regia Monarchia, incaricato di amministrare per conto del re i poteri legaziali. In un primo momento il giudice fu scelto fra gli ecclesiastici del regno e delegato alla trattazione di singole cause. A partire dal 1579 invece fu nominato stabilmente, gli vennero assegnate le rendite dell'abbazia di Santa Maria di Terrana, gli fu concesso il diritto di sedere in Parlamento e fu dotato di un nutrito stuolo di subalterni – che potevano usufruire del privilegio di foro – il cui compito non fu solo quello di coadiuvare il titolare, ma anche quello di vigilare affinché non venissero surrettiziamente avvocati a Roma processi che dovevano essere celebrati in Sicilia. Nel 1583 l'emanazione di una serie di norme procedurali completò la costruzione del tribunale della Regia Monarchia. Ebbe così inizio una delle più lunghe diatribe che opposero il papato alla monarchia asburgica. Da parte curiale si mobilitarono il gesuita Roberto Bellarmino e, soprattutto, il cardinale Cesare Baronio, che giudicò un falso la bolla di concessione del privilegio legaziale al conte Ruggero e confutò ogni pretesa di legittimità di intervento regio nella sfera ecclesiastica in nome dell'inalienabile libertà della Chiesa.

Poiché gli ambiti dell'azione regia *circa sacra* non erano mai stati

definiti chiaramente, le effettive competenze del giudice venivano specificate in modo unilaterale dai sovrani a ogni nuova nomina e nel corso del tempo furono ampliate in maniera rilevante a danno della Santa Sede. Agli inizi del Settecento il giudice della Regia Monarchia godeva di potestà giudiziaria ed esecutiva. In virtù della prima poteva giudicare in primo grado anche gli ecclesiastici esenti (ossia che rispondevano direttamente alla Santa Sede) e i religiosi che commettevano reati fuori dal chiostro. Inoltre poteva avocare le cause ecclesiastiche trattate dagli ordinari e giudicare in appello le cause presentate dinanzi ai tribunali diocesani. Il giudice infine aveva la facoltà di ordinare la *restitutio in integrum* nelle cause per l'annullamento delle professioni religiose. In virtù della potestà esecutiva poteva poi annullare i provvedimenti presi dalle autorità ecclesiastiche, vigilava sulla disciplina monastica, poteva assolvere coloro che fossero incorsi nelle censure ecclesiastiche e poteva dichiarare nulle le scomuniche. Questi poteri rendevano il giudice della Regia Monarchia una figura particolarmente rilevante all'interno della realtà siciliana, caratterizzata generalmente da un'irrisolvibile tensione fra viceré e tribunale inquisitoriale. Il ricorso alla Regia Monarchia si dimostrava, infatti, uno dei mezzi preferiti con cui i viceré rispondevano agli attacchi di quel foro: allorché gli inquisitori ricorrevano alla scomunica contro gli ufficiali regi per colpire il viceré, il giudice della Regia Monarchia annullava le censure.

A partire dal Settecento il privilegio della Regia Monarchia Sicula fu sempre più impiegato come strumento di controllo del clero isolano e in tale contesto esplose la cosiddetta 'controversia liparitana' (1711-1728), che mise in luce l'aspro conflitto fra i sostenitori dei poteri legaziali del sovrano e i sostenitori della piena autorità pontificia: traduzione in Sicilia del dissidio tra regalisti e curialisti che interessava tutta l'Europa cattolica del tempo e che ebbe termine all'indomani dell'Unità d'Italia (1861).

(N. BAZZANO)

Vedi anche

Baronio, Cesare; Roberto Bellarmino, santo; Sicilia; *Suprema*

Bibliografia

BORRAMEO 1982, CARUSO 1863, CATALANO 1955, VACCA 2000

Mondovì - In età moderna la città di Mondovì, nel Piemonte, fu una delle cinque sedi del Sant'Uffizio nei domini italiani della casa di Savoia. Il tribunale della fede, prima ospitato in San Domenico, dal 1573 si appoggiò al convento dei frati predicatori di San Giovanni Carassone e nacque, con ogni probabilità, dalla definitiva soppressione dell'antico ufficio di Savigliano, che nel Seicento divenne un semplice vicariato retto dai padri Giovanni Maria Tapparelli di Genola (1616-1618), Giovan Battista Copperi (1618-1622) e Giovan Battista Cristinio (1622-?) (TURLETTI 1879: 330). Lo stesso vicario del Sant'Uffizio in carica nel 1749, Tommaso Maria Fasiani, rispondendo alle domande dell'inchiesta ordinata dall'assessore della Congregazione Pier Girolamo Guglielmi (che dispose di trasmettere a Roma da tutte le sedi locali ogni notizia utile sulla storia, la giurisdizione, le carte e le rendite dei singoli tribunali), non era in grado di dire con esattezza a quando si potesse fare risalire la residenza di giudici stabili nell'ufficio di Mondovì, che dal 1694 era stato degradato a semplice vicariato in una fase di rapporti burrascosi tra le autorità civili sabaude e la Sede Apostolica che sfociarono in un indebolimento degli inquisitori. I documenti, evidentemente, non lo soccorrevano. Vero era che i cataloghi degli inquisitori indicavano tuttavia come anno di nascita del tribunale il 1474. Biagio Berra fu il frate che ebbe per primo l'incarico dell'ufficio, distaccato allora da quello di Savigliano, e lo tenne, con alcune interruzioni, fino al 1513, aprendo diversi processi contro i valdesi, mandando al rogo decine di streghe e attirandosi gravi accuse di corruzione. Da allora, secondo Fasiani,

per duecento e venti anni si erano avuti sempre giudici della fede con il titolo di Mondovì.

Si tratta di una notizia assai vaga e imprecisa, tanto più che prima della bolla *Licet ab initio* è impossibile distinguere l'ufficio di Mondovì da quelli di Torino e Savigliano; e tanto più che fino alla pace del 1559 lo Stato dei Savoia non ebbe precisi confini e fu martoriato da guerre e invasioni, dovendo fare i conti con l'agguerrita minoranza valdese che ormai aveva aderito in blocco alla Riforma. E non è un caso che un documento dell'ACDF (S. O., St. St., L 7-d, serie dei giudici di Mondovì, c. n. n.) faccia un salto dal 1474 al 1561, rivelando così che la sequenza dei giudici, dopo la morte di Berra, non fu ininterrotta, come pretendeva il vicario. «In una lettera scritta dall'inquisitore di Torino nell'anno 1578», faceva sapere ancora Fasiani, risultava che era stato quel giudice ad avviare per lungo tempo i processi per eresia e a raccogliere le abiure anche nella città di Mondovì; ma le carte di quegli atti giacevano «nell'archivio di quel vescovato» (quello di Torino), e non si poteva quantificarne il numero. La risposta di Fasiani racconta di processi e di abiure tenuti nel cuneese; e pare dunque lecito supporre che il vicario faccia riferimento non al Quattrocento o all'inizio del XVI secolo, ma alle cause e alle 'comparizioni' degli anni Sessanta del XVI secolo, ricostruite da Arturo Pascal proprio grazie ai documenti torinesi. Resta tuttavia il buio sui quarant'anni precedenti, quando, con ogni probabilità, in tempi di caos politico e religioso, la carica di inquisitore a Mondovì, se fu data, valse poco più che un titolo d'onore.

Nel 1559 risulta un primo giudice della fede certo, il padre Cristoforo Galliani, che in quella veste approvò un'opera a stampa del confratello e inquisitore di Torino Tommaso Giacomelli. Ma la sua attività dovette essere scarsa, tanto più che nel Piemonte di Emanuele Filiberto l'azione del Sant'Uffizio fu impedita ora dalle magistrature secolari, ora dall'intraprendenza dei vescovi, ora dalla fragile stabilità politica. Le cose cambiarono con l'arrivo nella diocesi di frate Michele Ghislieri (1560), aspro inquisitore generale e futuro papa con il nome di Pio V. Nominato vescovo della città, Ghislieri infatti impresso una svolta nei rapporti tra l'Inquisizione romana e il potere ducale in Piemonte, dotò i nunzi apostolici di ampi poteri giudiziari, e anche a Mondovì fece pressioni perché si avviasse una dura persecuzione degli eretici, tanto più pericolosi in una terra di confine come quella alpina sabauda. Tra i primi atti del suo governo diocesano si ricorda infatti un intervento sul capitolo della cattedrale per favorire la denuncia dell'eresia: l'11 luglio del 1560, si legge, Ghislieri esortò i suoi canonici a «invigilare ed avvertire insieme col reverendo vicario nostro, dove si scuoprano persone infette o sospette nelle cose di santa fede et religione, pigliandone buona informazione con quella maggiore diligenza, prudenza et destrezza che sia possibile». La città era meno infetta del contado, precisò il vescovo, ma bisognava non abbassare la guardia, e «di quanto succederà me ne farete avisato pienamente, acciocché appresso si possa far quelle deliberationi et provvisioni che saranno ispedienti» (cit. in GRASSI 1789: I, 73 sg.). Di un inquisitore di nome Ludovico Corvo, attivo nel 1561 a Cuneo, parla una fonte del tempo (cfr. MELLANO 1955: 63); ma si tratta forse di un vicario o di un commissario temporaneo. In città infatti a condurre i processi per incarico di Ghislieri fu soprattutto il vicario diocesano, Girolamo Ferragata. I domenicani di Mondovì erano frati del luogo, poco propensi all'impegno nella lotta all'eresia; e dunque non stupisce che Ghislieri e il suo successore, Vincenzo Lauro (1566), che cumulo anche l'incarico di nunzio apostolico a Torino (1568) grazie all'appoggio di Carlo Borromeo, abbiano fatto condurre le cause per eresia ai loro vicari diocesani, lasciando quasi in ombra il locale ufficio inquisitoriale e padre Galliani; e che si siano affidati alle doti missionarie dei gesuiti del Collegio di Mondovì, retti da Louis Coudret, ben disposto a fare da sponda al Sant'Uffizio. Fu proprio Coudret, del resto, a chiedersi nel 1561 se non fosse opportuno «che io procurassi di farne pigliar alcun [degli eretici] et

farsi qualche dimostrazione di giustitia» (DE SIMONE 1958: 157, 176). Da parte sua il vescovo Lauro, che pure non ebbe rapporti facili con Ghislieri (diventato papa), agì da Torino per stroncare i focolai di eresia presenti nel cuneese facendo leva sull'ufficio inquisitoriale della capitale sabauda.

Con la nomina di Alessandro Longo a inquisitore (1572-1590?) l'ufficio di Mondovì ebbe finalmente una fisionomia certa e conobbe gli alti e bassi delle altre sedi sabaude, in cui Carlo Emanuele provò sempre a imporre frati di sua fiducia contrastando le scelte di Roma (che lo irritò tardando anche ad approvare il culto ducale della Madonna di Mondovì). Durante l'ufficio di Tiberio Pernigotti, attivo almeno dal 1607, Paolo V dotò la sede di una cascina e confermò la pensione di cinque scudi elargita dal Sant'Uffizio di Asti a quello più povero di Mondovì (1619). Nel 1626 divenne inquisitore padre Benedetto Marabotti e nel 1630 fu la volta di Alessandro Travaglio, che entrò in contrasto con Vittorio Amedeo I dopo l'arresto di due soldati di una guarnigione inviata in città per sedare disordini sorti in tempo di peste. Scoppiata la guerra civile alla morte del duca, l'ufficio rimase vacante fino all'arrivo di Gaspare Mainardi (1647), a cui succedettero i padri Carlo Camillo De Re (1659), Vincenzo Maria Ferrero (1670), Girolamo Fasiani (1684), Alessandro Saletta (1689) e, ultimo con il titolo di inquisitore, Tommaso Giacinto Bernardi. Con la mutazione in semplice vicariato dipendente da Torino (1694), l'ufficio di Mondovì conservò tuttavia la sua giurisdizione sulle vicarie foranee di Bene Vagienna, Boves, Cuneo, Chiusa di Pesio, Carrù, Frabosa, Robilant, Rocca de' Baldi, Trinità, Vico e Villanova Mondovì, e durò ancora per alcuni decenni. L'atto di abolizione, come nel resto del Piemonte, giunse infatti solo nel 1799.

(V. LAVENIA)

Vedi anche

Asti; Pio V, papa; Saluzzo; Torino; Valdesi di Piemonte; Vercelli

Fonti

ACDF, S. O., St. St., L 7-d, Sant'Uffizio negli Stati di Savoia, sec. XVIII; GG 5-c, Inquisizione di Mondovì, sec. XVIII; LL 5-e, Inchiesta Guglielmi, vol. II, fasc. Mondovì

Bibliografia

BERRA 1928, CANOSA 1986-1990, COMINO 2002, COMINO-GRISERI 2005, DE SIMONE 1958, ERBA 1979, GRASSI 1789, LAVENIA 2008, MELLANO 1955, MERLO 1977, MONDOVÌ GHISLIERI 1967, PASCAL 1913, SILVESTRINI 1997, TAVUZZI 2007, TURLETTI 1879

Monita secreta - Nel 1614 a Cracovia – ma con la falsa data del 1612 e il luogo di Notiberga [sic] – veniva pubblicato in forma anonima un breve libello in latino dal titolo *Monita privata societatis Iesu*. Pur preceduti da altri *pamphlets* di critica nei confronti della Compagnia di Gesù, essi si distinguevano per la loro tipologia: si presentavano infatti come le vere costituzioni dell'Ordine, segrete ai più e rivolte solo ai suoi membri più autorevoli. Seguendo i precetti condensati in sedici capitoletti i superiori gesuiti dovevano plasmare le coscienze di ampi strati della società al fine di ottenere il dominio del mondo. Centrale risultava in questo senso il ruolo dei confessori e direttori spirituali gesuiti, i quali venivano indirizzati in primo luogo verso i principi e i regnanti (il potere politico), quindi verso i magnati e le vedove ricche (il potere economico) e infine verso la futura classe dirigente, rappresentata dagli allievi dei collegi della Compagnia. Altrettanto regolamentato era il comportamento che i superiori dovevano avere nei confronti di quei padri che tralignavano rispetto alle disposizioni impartite, e in particolare nei confronti dei dimessi. L'insistenza su quest'ultimo tema, e la verosimiglianza del testo, se comparato con i veri documenti della Compagnia (tanto per ciò che concerneva lo stile quanto per gli argomenti), fecero propendere per l'attribuzione del

libello a un ex gesuita allontanato dall'Ordine per indisciplina. Si esprime esplicitamente in tal senso il *Diarium* della casa professa dei gesuiti a Cracovia, scritto da padre Jan Wielewicz: «In quello stesso mese [agosto 1614] apparve un libello diffamatorio contro la Compagnia con il seguente titolo *Monita Privata Societatis Jesu*. L'autore aveva occultato il suo nome, ma in breve tempo risultò evidente essere stato scritto dal padre Hieronym Zahorowski». Proveniente da una nobile famiglia ortodossa della Volinia, questi aveva studiato in un collegio gesuitico, ma una volta entrato nell'Ordine non era riuscito a superare gli esami di teologia necessari per la professione dei quattro voti. Così, spinto plausibilmente da propositi di vendetta, aveva messo in circolazione alcune lettere di critica nei confronti dell'Ordine e per tale ragione ne era stato allontanato. Alla redazione dei *Monita* tuttavia contribuirono forse alcuni calvinisti polacchi che risultano fra i promotori della rivolta antimonarchica di Sandomir (1606-1608) e che nutrivano sentimenti ostili al rafforzamento della Compagnia in quel paese.

I *Monita privata* – o *Monita secreta*, titolo con cui si affermarono nel corso del Seicento – vennero riconosciuti come un libello diffamatorio (*libellus famosus*) nei confronti della Compagnia di Gesù e condannati dal vescovo di Cracovia Piotr Tylicki sin dall'11 luglio 1616. Seguirono nuove condanne in Polonia, finché il libello attirò l'attenzione dei superiori romani della Compagnia e di uno dei suoi più famosi esponenti, Roberto Bellarmino, il quale su una copia autografa del testo aggiunse il seguente commento: «Riguardo ai suddetti avvertimenti [...] così ritengo di potermi esprimere: non sono stati composti da un uomo probo e religioso, né da coloro che dirigono una compagnia o un ordine religioso, ma da un uomo malevolo e maldicente, poiché in essi sono raccolte molte cose contro la pietà, i buoni costumi, e anche contro il reale buon senso e così giudico» (cit. in PAVONE 2000). Bellarmino forse era stato interpellato dalla Congregazione dell'Indice affinché esprimesse un suo parere sul libello. La Compagnia, infatti, aveva chiesto che i cardinali censori condannassero ufficialmente il *pamphlet*, cosa che avvenne con un atto del 10 maggio 1616, sottoscritto dal segretario Francesco Maddaleni Capiferro il 28 dicembre dello stesso anno. La sentenza decretò che «il predetto libro, poiché è stato attribuito falsamente alla Compagnia di Gesù, è calunnioso e pieno di diffamazioni e perciò deve essere proibito integralmente». In realtà il libello continuò a circolare e fu tradotto in quasi tutte le lingue europee così da costringere l'Ordine dei gesuiti a pubblicare una serie di confutazioni, tra le quali le più famose sono quelle di Matthæus Bembus (1616) e di Jacob Gretser (1617). I *Monita secreta* furono inoltre interpolati alla fine del Seicento, e la nuova edizione, assai più cospicua della precedente, divenne uno degli idoli polemici della battaglia illuministica contro la Compagnia di Gesù.

(S. PAVONE)

Vedi anche

Gesuiti, Italia; Gesuiti, Portogallo; Gesuiti, Spagna; Roberto Bellarmino, santo

Fonti

ACDF, *Index*, *Diarii*, II, ff. 91v e 96v

ACDF, *Index*, *Protocolli* B2, ff. 119-124

ARSI, *Opp. NN.* 244/II: *Lettere originali del S. Cardinale Bellarmino 1604-1611*, ff. 419-429

Bibliografia

PAVONE 2000, TAZBIR 1963, WIELEWICKI 1889

Montaigne, Michel Eyquem de - Nato nel castello di Montaigne (Périgord) il 28 febbraio 1533, e ivi morto il 13 settembre 1592. I suoi *Essais* (Bordeaux, libri I-II, 1580 e 1582; con il libro III, Parigi 1588; nuova ed., con aggiunte postume ricavate da

note dell'autore, a cura di Marie de Gournay, Parigi, 1595) sono stati letti come uno fra i maggiori documenti tardorinascimentali di una idea di tolleranza e di equivalenza fra le civiltà ispirata dal pensiero scettico (cfr. I, XXXI, *Des cannibales*, e III, VI, *Des coches*). Una visione che comportava la deprecazione dell'uso strumentale delle religioni, delle violenze compiute in nome di qualunque confessione cristiana e in particolare della tortura (cfr. II, V, *De la conscience*) e degli eccessi intolleranti della Chiesa, per esempio contro alcune espressioni della cultura pagana (cfr. II, XIX, *De la liberté de conscience*). Mosso da un profondo conservatorismo sociale, Montaigne deplorò allo stesso modo i mutamenti di religione nei popoli, e pertanto certi effetti politici della Riforma, che divise la sua stessa famiglia, criticando gli scontri confessionali e le convulsioni sociali di cui fu testimone durante le guerre di religione francesi. Nonostante la vendita della sua carica di consigliere al Parlamento di Bordeaux (1570) e il decennio di ritiro negli studi che ne derivò, Montaigne, leale alla Corona e formalmente devoto alla Chiesa romana, fu spesso sulla scena di quei conflitti. Partecipò nel 1562 all'assedio di Rouen, e nel 1574 e ancora nel 1580 ad altre operazioni contro gli ugonotti. Sindaco di Bordeaux tra il 1581 e il 1585, interpretò una linea moderata fra i contrapposti partiti (espressa nel citato *De la liberté de conscience*). Presente più volte alla corte di Caterina de' Medici e dei re Valois suoi figli, contribuì alle trattative con gli ugonotti nel 1585 e soprattutto nel 1586-1587, allorché accompagnò Caterina ai colloqui di Saint-Brice con Enrico di Navarra. Come molti cattolici *politiques* nutrì simpatia per il Bourbon, che nel 1590 lo avrebbe invano invitato ad assumere una carica nel suo governo, e fu in relazione con esponenti calvinisti, come Philippe Du Plessis Mornay. Avendo seguito Enrico III dopo la giornata delle barricate (12 maggio 1588), fu arrestato dai partigiani della *Ligue*, ma subito liberato per intervento di Caterina, partecipò agli Stati Generali di Blois. Se ne allontanò prima dell'assassinio del duca di Guise organizzato da Enrico III, per appartarsi definitivamente nel suo feudo.

La sua personale concezione e pratica della religione cattolica è stata a lungo discussa, segnata come appare per un verso da austera devozione personale, e per un altro da una dichiarata adesione per consuetudine alla religione in cui era nato ed era stato allevato, contro ogni forma di scelta e di ragione teologica, anche per costitutiva estraneità a qualunque divisione dottrinale; atteggiamento, quello di Montaigne, avvertito da alcuni studiosi, che tengono conto di altri elementi del pensiero, come dissimulata indifferenza religiosa. La sua critica di impostazione scettico-fideistica della pur ammirata *Theologia naturalis* di Ramon Sibiuda (1485; trad. francese curata da Montaigne: 1569), contenuta nel saggio II, XII, *Apolo- gie de Raimond Sebond*, poté forse suonare a merito di Montaigne in alcune correnti della Chiesa cattolica, che nell'Indice del 1559 aveva proibito Sibiuda, restringendo però il divieto al solo prologo dell'opera nell'Indice tridentino; ma le conclusioni contro il razionalismo teologico che la critica di Sibiuda gli aveva dato occasione di svolgere non potevano certo convenire con la cultura scolastica.

Montaigne ebbe in vita un solo incidente con la censura cattolica, all'epoca del viaggio in Italia. Giunto a Roma il 30 novembre 1580, in conversazioni riportate dal suo segretario nel *Journal de voyage* (MONTAIGNE 1991) egli lamenta quanto la città fosse inferiore a Venezia in fatto di libertà personale, e ricorda fra l'altro che alla dogana gli ispettori gli avevano perquisito il bagaglio, e sequestrati tutti i libri che vi avevano trovati affinché fossero esaminati, incluso un esemplare della I ed. degli *Essais*, che pure era stata approvata dalla Curia di Bordeaux, come prescritto dal privilegio reale concesso al libro. Montaigne protesta di non essere stato avvertito preventivamente di regole procedurali tanto rigorose, di trovarle inusitate rispetto ad altre città d'Italia, di non comprendere i criteri della censura romana, che intercetta anche breviari stampati fuori di Roma e controversie contro gli eretici per timore che contengano dettagli sulle eresie confutate, e di attendersi una lunga inchiesta. Confida agli amici di esser certo di non avere ac-

quistato libri proibiti durante il transito della Germania, e alcuni gli assicurano che il massimo che può accadergli è che testi proibiti o sospetti gli siano confiscati. Il 29 dicembre, accompagnato dall'ambasciatore di Francia Louis Chasteigner signore di Abain, Montaigne fu ammesso alla presenza di Gregorio XIII, che lo esortò a proseguire nella devozione sempre dimostrata alla Chiesa e nel servizio del suo sovrano. Nei giorni precedenti e nei giorni e mesi seguenti, sempre trattato con il massimo riguardo, Montaigne era stato e fu di nuovo invitato o presente a ricevimenti di cardinali e a cerimonie e funzioni solenni. Poté così formulare e affidare al *Journal* severe osservazioni sui costumi anche religiosi dei romani e del clero, accusato ora di fasto esteriore, ora di superficiale incompostezza, e poté visitare la Biblioteca Vaticana, la basilica di San Pietro e un gran numero di edifici sacri. Solo alla sera del 20 marzo 1581 gli furono resi i libri sequestrati, fra i quali gli *Essais*, che a lui risultavano essere stati esaminati da dotti monaci. Annota nel *Journal* che il domenicano Sisto Fabbri, dal novembre dell'anno precedente maestro del Sacro Palazzo, non conoscendo il francese, si era fatto stendere una relazione su di essi da un frate di quella lingua. Fabbri avrebbe gentilmente accolto le scuse di Montaigne intorno ai punti sollevati dal censore, e si sarebbe contentato di invitare l'autore a tenere conto delle censure private che gli erano state mosse, secondo quanto la coscienza gli avrebbe dettato. Montaigne gli avrebbe replicato che su alcuni punti il censore aveva frainteso il suo pensiero, e che su altri aveva retamente inteso, ma che si trattava di affermazioni di cui si era reso responsabile non ritenendo in buona fede di errare. Fabbri avrebbe chiuso l'incidente facendo intendere di non concordare appieno con il censore e prendendo le parti del suo ospite contro un altro italiano non identificato presente al colloquio. Non gli fu tuttavia resa la traduzione francese, firmata da Innocent Gentillet, del *De Helvetiorum Republica* di Josias Simler (1579), a motivo dell'eresia del traduttore (MONTAIGNE 1991). Si deve a Montaigne stesso un rapido elenco dei punti censurati. Gli sarebbe stato contestato di avere fatto uso della parola fortuna (termine pregno di determinismo astrale e irraguardoso verso l'umano libero arbitrio), di avere nominato poeti eretici, di avere giustificato Giuliano l'Apostata, di avere rilevato come l'orante debba sempre tener lontane, quando prega, inclinazioni viziose, di ritenere crudeltà le esecuzioni capitali in cui si ecceda la morte subitanea del condannato, e che si dovessero educare i fanciulli a fare qualunque cosa, ma anche altre affermazioni che Montaigne tralascia di precisare (MONTAIGNE 1991). Il 5 aprile gli fu concesso l'onore della cittadinanza romana. Il 15 aprile si recò di nuovo da Fabbri per accomiatarsene, alla vigilia della partenza per Loreto. Il maestro del Sacro Palazzo e il segretario dell'Indice, secondo il resoconto del *Journal*, rinnovarono allora l'invito a non tenere conto delle censure formulate, poiché altri francesi li avevano avvertiti che erano non prive di varie assurdità. Fabbri e il suo collega intendevano con ciò rendere onore alla retta intenzione di Montaigne, alla sua fedeltà alla Chiesa cattolica, alla sua intelligenza, e lo lasciavano libero di correggere da sé quanto nei suoi scritti trovasse egli stesso di eterodosso, e in primo luogo l'uso del termine fortuna.

Sulla base dell'elenco delle censure fornito da Montaigne nel *Journal*, edito nel 1774, sono stati studiati il caso e il tema del rapporto tra il filosofo e la censura romana e le successive edizioni degli *Essais*. In quella del 1588, riportata poi nelle successive, all'inizio del saggio I, LVI, Montaigne introduce una dichiarazione in cui afferma di cercare la verità più che enunciarla, di proporre osservazioni incerte, come materia di discussione, e soprattutto di riconoscere l'autorità della Chiesa cattolica – nella cui fede egli è nato e morirà – sulle sue azioni, i suoi scritti e i suoi pensieri. Alla censura della Chiesa egli rimette il giudizio sulle sue parole, dicendosi pronto a detestare quanto potesse trovarvisi di erroneo per ignoranza o inavvedutezza. Dichiarazione che, soppressa dalla censura calvinista nella edizione ginevrina 'purgata' degli *Essais* nel 1595 (GIACONE 1986), è stata interpretata ora alla lettera

(SMITH 1981), ora come ironica, sulla base di una lettura in chiave altrettanto ironica della rievocazione che Montaigne presenta nel *Journal* dell'atteggiamento benevolo di Fabbri, giudicato in realtà solo inadeguato (GODMAN 2000). Secondo Smith, non essendo certa e dimostrata la relazione tra le censure del 1581 e la traduzione italiana della I ed. degli *Essais*, curata nel 1590 da Girolamo Naselli con il titolo di *Discorsi morali, politici, et militari*, che sopprime i capitoli in cui ricorrevano le frasi colpite dalle censure, ma anche molti altri dell'opera (42 su 94), e mancando fino a qualche anno fa una conoscenza documentale diretta delle censure romane, queste si sarebbero dovute desumere sulla base del ricordo di Montaigne. Smith, in particolare, riteneva che le aggiunte e le correzioni introdotte da Montaigne nelle edizioni del 1582 e del 1588 e nella cosiddetta copia di Bordeaux, base per l'ed. postuma di madame De Gournay, dovessero essere lette, in molti casi, come reazioni che l'autore avrebbe inteso offrire alle censure, essendo sinceramente interessato a comporre l'esercizio della sua libertà intellettuale con l'obbedienza alla Chiesa professata nelle aggiunte al saggio I, LVI sulle preghiere e ancora nel saggio *È sciocco credere vere o false le cose in rapporto alla nostra capacità* (I, XXVII). Per rispetto verso la Chiesa e cautela verso se stesso, Montaigne avrebbe secondo Smith dissimulato di emendare il testo per chiarire la sua posizione rispetto alle note dei censori, peraltro ridimensionate da Fabbri. Smith riteneva di dimostrare che le aggiunte all'ed. del 1580 chiarivano i seguenti punti. Montaigne precisava di adoperare il termine fortuna come traduzione letteraria e classicheggiante del termine cristiano di provvidenza, e non nel senso di fato coartante la libertà umana, avvertendo di dovere scrivere, per coerenza con il suo stato e con i fini e lo stile delle sue scritture, piuttosto nella lingua dei poeti antichi, che in quella, sacra e riservata agli ecclesiastici, della teologia. La sua lode dei meriti letterari e poetici di autori eretici (Théodore de Bèze in particolare) non implicava un'adesione alla loro dottrina, e meriti di questo tipo dovrebbero essere riconosciuti indipendentemente dalle posizioni religiose di un autore, come nel caso dei poeti antichi (peraltro l'Indice tridentino del 1564, che lasciava ai vescovi il potere di consentire la lettura di opere letterarie di eretici secondari, vietava la lettura di testi non teologici solo di eresiarchi; nel 1580 Bèze era definito per tale in vari Indici cattolici, ma non ancora in quello romano; lo sarà solo nell'Indice sistino del 1590). L'elogio di Giuliano l'Apostata contenuto nel saggio *De la liberté de conscience* era inteso come rivolto alle doti politiche e personali dell'imperatore, non alla sua riforma religiosa. La deprecazione della preghiera non accompagnata da una vera riforma della coscienza e dal pentimento per i peccati commessi, e associata a inclinazioni o attese indegne o triviali, rilevata nel saggio sulle preghiere, sarebbe stata in realtà conforme alla nuova più rigorosa legislazione tridentina: a un laico come Montaigne lo stesso Fabbri avrebbe concesso una riflessione personale su quel tema. La condanna dei tormenti crudeli che eccedono la mera esecuzione di una sentenza capitale pronunciata da Montaigne soprattutto nel saggio *De la cruauté* (II, XI), con facile allusione alle procedure seguite anche dalla giustizia contro gli eretici, non sarebbe riuscita intollerabile a Fabbri, che l'avrebbe infine volentieri accettata. L'esortazione a un'educazione liberalissima dei fanciulli non avrebbe dovuto offendere i censori romani: vera virtù è evitare di fare il male se si è in grado di compierlo e se si sappia cosa sia il bene e lo si voglia davvero. L'esito della vicenda sarebbe stato armonico con l'indole prudente di Fabbri, che credeva più nella *expurgatio* (in questo caso autonoma, però) dei testi letterari, che nella loro proibizione. Una fiducia, quella di Fabbri, che, come è stato rilevato nelle ricerche più recenti (FRAGNITO 2000), era peraltro ben diversa dall'atteggiamento manifestato dal suo immediato predecessore Paolo Costabili, intransigente verso la letteratura volgare e in particolare verso quella erotica e profana, nel contesto dei primi anni di attività della Congregazione dell'Indice e della problematica organizzazione della censura anche espurgatoria; e problematica ancora tra fine Cinquecento e

primi decenni del Seicento, quando continuarono a essere colpiti soggetti propri, in sostanza, di tutta la letteratura umanistica e rinascimentale e vicini a quelli ravvisati con preoccupazione in Montaigne: l'irriverenza per il sacro e la sua commistione con il profano, e ancora l'eros, la divinizzazione della donna, dell'amore e di altre cose profane, il fato e la fortuna. Infine, Smith rilevava che le edizioni successive degli *Essais* non furono incluse negli Indici sistino e clementino, e che la condanna in cui l'opera incorse nel 1676 davanti alla Congregazione dell'Indice, di cui allora si ignoravano le ragioni, avrebbe dovuto trovare spiegazione più nel clima religioso e culturale della seconda metà del XVII secolo, che nel contenuto dell'opera di Montaigne.

In una prospettiva molto diversa Balmas (1989) nega qualunque moderazione della Chiesa verso Montaigne, rileggendo le censure del 1581 alla luce della larga manipolazione degli *Essais* procurata da Naselli, che avrebbe agito di scure in una sorta di ipotetica ma sostanziale continuità con le censure notificate a Montaigne, ampliandone la portata nel contesto di una tipica operazione di adomesticamento controriformistico. L'elenco dei punti censurati offerto nel *Journal*, che ha per lungo tempo alimentato le discussioni sul caso, dopo l'apertura degli archivi dell'Indice si rivela molto meno dettagliato rispetto alle due serie di rapide ma puntigliose censure compilate in italiano, e in parte anche in latino, per l'uso di Fabbri da due diversi censori, finalmente individuate in ACDF (*Index, Protocolli C*, cc. 346r-347v) e pubblicate qualche anno fa (GODMAN 2000). Il primo censore leva l'indice contro quattro dei sei punti ricordati da Montaigne (educazione dei giovani, fortuna come fato astrale, indegnità della preghiera del peccatore, elogio di poeti eretici come Bèze), ignorando Giuliano l'Apostata e l'inutile crudeltà nelle pubbliche esecuzioni, ma aggiunge di aver trovato negli *Essais* il biasimo di quanti si privano delle comodità per devozione o per amore della filosofia, l'apologia del suicidio, l'equiparazione dell'uomo alla bestia, senza rispetto per il libero arbitrio, l'affermazione che si possa dimostrare la pietra filosofale sulla scorta delle Scritture, l'indecorosa menzione del *sursum corda* pronunciato durante la messa, l'elogio di François Rabelais, autore vietato dall'Indice, la difesa di Sibiuda e la lode dei *Discorsi* di Niccolò Machiavelli, la definizione della teologia come scienza inutile al ben pensare e ben fare, e altre affermazioni o esempi accusabili di oscenità. Un secondo censore approfondisce e precisa tutte le accuse e aggiunge di suo che Montaigne loda anche Boccaccio; che del Sibiuda da lui difeso non è proibito dalla Chiesa che il prologo, e che tuttavia secondo Montaigne sarebbe autore fondamentale cui la proibizione ha dato notorietà; e che oltre ad alcuni dei sonetti amorosi citati da Montaigne e biasimati dal primo censore, peraltro non sempre riprovevoli, ve ne sarebbero altri da riprovare. Ma soprattutto si sofferma sull'uso del termine fortuna, adoperato da Montaigne come i filosofi pagani, e gli epicurei in particolare, e lo accusa ancora di gettare discredito sulle pratiche del venerdi santo, di ritenere l'immaginazione determinante nell'assenso che si dà ai miracoli, di mancare di riguardo verso teologi e sacerdoti, di lodare autori eretici (George Buchanan e Sébastien Castellion fra gli altri), di preferire, come i riformati, i nomi biblici ai latini, di rifiutarsi di attribuire alla vendetta divina la morte di Ario, di vituperare Bonifacio VIII, di allegare come fonte autorevole la regina Margherita di Navarra, di deplorare i castighi (ovvero i tormenti) che eccedono l'esecuzione capitale dei rei, di sostenere che Dio effonde il suo aiuto a premio della fede e non delle azioni degli uomini, di lodare Giuliano l'Apostata, di affermare che il maggior bene per l'uomo è l'essere risparmiato dal male, e che Aristotele è il dio della scolastica, di dubitare se non si debba concedere libertà religiosa agli eretici, di detestare tutta la medicina preferendole la sapienza pratica delle donnicciole. In sostanza le censure vanno oltre, e di non poco, per numero e per rilievo, rispetto all'elenco trasmesso da Montaigne, spesso per quella labilità o rozzezza che alcuni francesi avrebbero fatto rilevare al maestro del Sacro Palazzo; ma non dovettero apparire a Fabbri, nel loro complesso, tali da

motivare severe misure. Un confronto ravvicinato fra il testo delle censure e i brani incriminati confermerebbe forse, su alcuni punti, il pregiudizio o il fraintendimento o l'eccessivo zelo dei censori, ma direbbe anche quanto la decisione di Fabbri fosse dettata da intimo convincimento della risibilità o infondatezza di molte contestazioni, o piuttosto da altre ragioni, quali la fama dell'autore, la sua posizione politica e sociale, la sua condizione di ospite e infine di cittadino di Roma, ricevuto dal pontefice e dovunque rispettosamente accolto.

Fatto è che fino al decreto che l'Indice avrebbe emanato nel 1676, gli *Essais* non conobbero che la condanna senza appello pronunciata dalle autorità calviniste nel 1602, come di opera che educava gli uomini all'ateismo. Già nel 1595 era stata pubblicata a Ginevra un'edizione purgata dal teologo Simon Goulart, le cui correzioni non furono tuttavia recepite nelle due edizioni dell'opera uscite successivamente sempre a Ginevra (quella di Pyramus de Candolle e quella del pastore Charles Perrot, che censurava Montaigne solo sul punto del prestito a interesse, ammesso da Calvino). Pertanto la Compagnia dei Pastori e il Consiglio decisero di bollare l'opera (GIACONE 1986). Del resto le censure di Goulart coincidono in parte con quelle dei consultori di Fabbri. Egli per esempio sopprime i capitoli in cui Montaigne cita Castellion, eretico per Roma, ma anche avversario di Calvino; quelle in cui adopera il termine fortuna, demonizzato da Calvino, e quelle in cui elogia Giuliano l'Apostata. Per motivi opposti a quelli di Roma, la censura di Goulart cade anche sul saggio *De la liberté de conscience* tanto in viso ai romani, ma indigeribile anche da parte riformata perché vi si auspica la conservazione dei popoli nella fede tradizionale, oltre che su quelli in cui l'autore rileva quanto pericolose possano essere le traduzioni volgari delle Scritture, o scrive di pratiche cattoliche, come l'uso dell'incenso, il culto dei santi e la venerazione delle immagini. Goulart interviene con durezza anche sulle pagine dedicate all'eros e alla poesia amorosa, censura che trascina con sé alcune dichiarazioni interpretabili come favorevoli alla Riforma, oltre che su saggi contenenti l'elogio della filosofia come consolazione rispetto alla morte, o in cui Montaigne si riferisce all'idolatria o alla cultura profana, o avanza dubbi intorno alla giustizia divina.

Il 28 gennaio 1676 infine la Congregazione dell'Indice emise una condanna degli *Essais* (costruita sulla scorretta edizione di Rouen del 1627 stampata da Jacques Cailloué) che comportava la proibizione dell'opera in ogni lingua. Un'iniziativa interpretata come forse tardiva, oltre che molto dissonante con il comportamento di Fabbri, e come dovuta, più che alla filosofia intrinseca all'opera, alle perniciose conseguenze che un vasto e inadeguato pubblico avrebbe potuto trarne, registrato il largo successo editoriale; e ancora come una risposta della Chiesa al relativismo di Montaigne, dettata con urgenza dalla polemica sull'adattabilità dei riti cattolici alle missioni extraeuropee, che divampava fra gesuiti, domenicani e francescani (BERNOULLI 1966). Il recente studio di una corposa e magniloquente censura latina, condotta proprio sull'edizione degli *Essais* di Rouen del 1627 per servizio della Congregazione dell'Indice e custodita in ACDF (FASTELLA 2005; RICCI 2008; RICCI 2008a), getta ora luce sui motivi della condanna del 1676. Con forte contrasto rispetto al contegno di Fabbri, il documento denuncia l'opera come gravemente pericolosa, anzitutto per i buoni costumi, in forza del suo carattere empio e licenzioso. Il censore, il francescano Antonius Gillius, consultore della Congregazione, a proposito di un detto di Solone commentato nel saggio I, III (*I nostri affetti vanno oltre noi stessi*), accusa però soprattutto Montaigne, ma forzando il testo nella versione latina fornita ai cardinali, di sostenere apertamente la mortalità dell'anima, in accordo con numerosi filosofi greci, latini e arabi: e lo accusa ancora di definire superstiziose le cerimonie funebri (sempre saggio I, III). Con meno problematiche ragioni il censore condanna anche che nel *Della forza dell'immaginazione* (I, XXI) Montaigne ritenga che le visioni e le estasi dei santi e le imposture diaboliche siano frut-

to di alterazioni della immaginazione, rinnovando così una delle censure del 1581; che l'autore non mostri riguardo per le mortificazioni corporali e i sacrifici materiali sopportati da santi e uomini di Chiesa, come Carlo Borromeo, e per il *fiat voluntas tua* del *Pater noster*; e ancora, ma era più facile convincersene, per il fatto di macchiare la memoria di Alessandro VI e Giovanni XII (peraltro non nominato esplicitamente), ricordandone gesta non edificanti. Il censore bolla infine il fatto che l'autore si diletta con gli scritti erotici di Boccaccio, Rabelais e Jean Second e si compiaccia di poesie e detti osceni di autori pagani, nonché di professare il libero amore. Colpisce che il censore asserisca in esordio che gli *Essais* riemergono dal tempo loro dopo un prolungato oblio, poiché contraddice l'idea che la Congregazione abbia inteso colpire un libro molto noto e diffuso (anche nella nuova edizione integrale di Venezia, 1633-1634). Tuttavia, l'espressione retorica potrebbe essere servita a dissimulare l'indulgenza dimostrata dalla censura cattolica fino ad allora, verso un'opera che risulta, a una più rigorosa analisi – condotta peraltro nel contesto segnato dalla lotta al giansenismo e al cartesianesimo (RICCI 2008) –, tanto dannosa da meritare una proibizione incondizionata.

(S. Ricci)

Vedi anche

Ateismo; Calvinismo; Censura libraria; Congregazione dell'Indice; Costabili, Paolo; Francia, età moderna; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Letteratura italiana; Machiavelli, Niccolò, e machiavellismo; Maestro del Sacro Palazzo; Riti cinesi; Riti malabarici; Sibiuda, Ramon; Tolleranza, dibattito sulla

Bibliografia

ARMOGATHE-CARRAUD 2007, BALMAS 1989, BERNOULLI 1966, FASTELLA 2005, FRAGNITO 2000, GIACONE 1986, GODMAN 2000, ILI, MONTAIGNE 1991, RICCI 2008, RICCI 2008(a), SMITH 1981

Montaillou - Negli anni Settanta e Ottanta del Novecento Montaillou era il più famoso villaggio della Francia medievale, grazie a una straordinaria fonte inquisitoriale che continua ad assicurare a questo luogo della Linguadoca, nella regione dell'Ariège, un saldo anche se non indiscusso posto nella storia delle persecuzioni contro i catari. La fama di cui si è appena dato conto va ascritta allo studio divenuto celebre – *Montaillou, histoire d'un pays occitan*, *bestseller* della storiografia facente capo alla rivista «*Annales*» – che Emmanuel Le Roy Ladurie dedicò a questa fonte: il registro inquisitoriale di Jacques Fournier, vescovo di Pamiers (1317-1326), divenuto poi papa con il nome di Benedetto XII (1334-1342). L'approccio etnostorico e di storia delle mentalità di Le Roy Ladurie non mancò (e non manca) tuttavia di sollevare critiche. Per molti aspetti, tali critiche hanno anticipato le riflessioni più recenti ed avvertite sullo statuto della documentazione inquisitoriale.

Solo uno dei due supposti quaderni originali è conservato (BAV, Vat. Lat. 4030). Sappiamo che esso fu copiato su disposizione dello stesso Fournier intorno al 1326. Il pergameneo di 325 fogli contiene le registrazioni in lingua latina degli interrogatori condotti contro 114 imputati della diocesi di Pamiers in un arco di tempo molto ampio (1318-1325), coincidente quasi con la durata dell'episcopato di Fournier. La relativa eccezionalità del documento sta nel registro narrativo impiegato: niente affatto schematico, poco formalizzato, quasi narrativo. Fournier – la cui arte di interrogare gli è valsa il titolo di «uno dei più grandi inquisitori» (Malcolm Lambert) – si occupava con grande perizia di testimoni e accusati, tanto da convincere Le Roy Ladurie di aver trovato nel registro lo specchio fedele della voce e della vita degli imputati, dei contadini del medioevo. In effetti il suo *Montaillou* – cosa che si può notare paragonandolo agli studi di Carlo Ginzburg, che hanno utilizzato gli interrogatori degli eretici come un equivalente storico

dell'intervista in campo etnologico (1966, 1976) –, parte da una prospettiva tanto stimolante quanto problematica. Nel registro di Fournier solo una minoranza di imputati viene da Montaillou e le 25 persone coinvolte rappresentano un decimo della popolazione del paese. Il registro fu edito parzialmente da Ignaz Johann Joseph von Döllinger già nel 1890. Ma fu necessario attendere il 1965 per averne a disposizione una trascrizione integrale, a tal punto difettosa (BENAD 1990: 18, nota 23) da rendere necessaria la pubblicazione, sette anni più tardi, di un volume di correzioni (DUVERNOY 1965-1972).

Gli interrogatori di Pamiers furono tra gli ultimi a vedere imputati accusati di catarismo e valdismo nel Sud della Francia. Essi si collocano alla fine di una storia secolare, iniziata nell'inverno del 1233-1234 con l'arrivo dei frati predicatori nel Mezzogiorno della Francia. Le strutture del catarismo sorte nell'intera Linguadoca occidentale (diocesi, gerarchia, Concili) già nella seconda metà del XIII secolo erano state sterminate nel corso di grandi inchieste, spinte alla clandestinità o costrette a ripiegare verso l'Italia. La presenza del catarismo a Montaillou è stata messa in relazione all'azione di Pèire Autier nei primi anni del XIV secolo. La forma di catarismo da lui promossa si distingueva dal primo dualismo della Linguadoca soprattutto in virtù di una organizzazione tipo «comunità di persone» (STOODT 1995) anziché come chiesa, che prevedeva l'*endura*, cioè la totale astensione dal cibo da parte dei moribondi che avevano ricevuto il *consolamentum*, per non compromettere la purezza salvifica ottenuta attraverso quel rituale. Posto non lontano da Ax-les-Thermes, Montaillou era uno dei posti nei quali dall'inizio del XIV secolo ci fu un ospizio per i perfetti e una popolazione dedita al catarismo. La caccia ad Autier e ai suoi seguaci da parte degli inquisitori Bernard Gui e Geoffroy d'Ablis coinvolse anche la popolazione di Montaillou. Nell'estate del 1309 buona parte di essa fu chiamata a testimoniare di fronte a Fournier, che poi divenne nel vescovo di Pamiers e continuò le indagini in quella veste.

La pubblicazione del libro di Le Roy Ladurie ha consentito di guardare a Montaillou anche al di fuori del problema della sopravvivenza del catarismo. Non casualmente, nella prima parte del libro, l'autore si sofferma sull'«ecologia» – ovvero sulle basi economiche e istituzionali del villaggio. Al centro di tutto egli pose la *domus* (*ortal*), la casa, sia in senso materiale, sia in senso sociale. Il paese stesso non era altro che la totalità delle *domus*, ognuna delle quali aveva in sé un ordine gerarchico, al vertice del quale stava una *domus* eminente, quella dei Clerge, i cui *chefs de fil*, i fratelli Pierre e Bernard, occupavano le cariche di parroco e balivo del villaggio. Accanto a loro il mondo dei pastori, non totalmente alieno dalle strutture appena ricordate, per lo meno delle strutture mentali. La seconda parte del libro è dedicata ad esse: alla percezione dello spazio, del tempo e dell'amore, alle forme di socialità, all'uso dei libri, fino alla magia, alla venerazione dei santi e alla commemorazione dei morti. Sullo sfondo, il catarismo, come elemento strutturale della storia delle mentalità nel campione preso in esame, accanto a una non ben definita «mentalité occidentale». Nelle pagine del libro Le Roy Ladurie si rivela vincolato alla tradizione delle «*Annales*». Egli, infatti, analizza le strutture di lungo periodo così come i rapporti sociali che segnano la vita delle persone, alla stregua di quanto aveva fatto il suo maestro Fernand Braudel per l'area del Mediterraneo nell'età di Filippo II. Le strutture di lungo periodo (non ultimo il clima) agiscono come fattori precoscienti della mentalità. Gli storici della scuola delle «*Annales*», negli anni Cinquanta, si erano impegnati soprattutto sui metodi quantitativi; pertanto l'autore si discosta da quella linea e si lascia influenzare dalla corrente della storia del quotidiano, dalla microstoria e dalla nuova storia narrativa allora annunciata da Lawrence Stone. Il suo legame con le «*Annales*» resta invece evidente nel perseguire l'ideale di una *histoire totale* orientata in senso strutturale; ideale al quale Le Roy Ladurie cerca di avvicinarsi con la sua analisi trasversale.

Le critiche più forti all'approccio di Le Roy Ladurie si sono appuntate sul suo rapporto con la documentazione. Gli è stato rimproverato soprattutto di aver sottovalutato l'operazione di *traduzione* compiuta da Fournier e da coloro che redassero materialmente i registri e di avere spesso sovrainterpretato la documentazione, peccando di anacronismo (per esempio nei casi da lui postulati di omosessualità tra gli abitanti di Montailhou). Anche la sua rappresentazione non è imparziale, cosa che conferisce ad alcuni protagonisti (soprattutto ai pastori) tratti fortemente idealizzati di libertà consapevole. Sul piano metodologico, il fatto di concentrarsi sulle strutture e sulle mentalità porta a trascurare i tratti individuali del carattere degli abitanti del villaggio. Inoltre l'autore manca di precisione cronologica ed è poco attento all'ordine degli avvenimenti; le informazioni, i contesti diversi, vengono esposti «come si trattasse di materiale sincrono» (BENAD 1990). Non meraviglia dunque che la critica più forte mosca a Le Roy Ladurie riguardi la sua relazione con le fonti. Oltre a diversi sbagli filologici – parafrasi scorrette, traduzioni errate, citazioni estrapolate dal contesto – il suo uso critico delle fonti è stato giudicato per lo più inadeguato. Invece di porre l'accento sulla scrupolosità di un inquisitore che indaga la realtà con acribia, come fa l'autore, sarebbe stato utile capire come le affermazioni potessero essere pesantemente manipolate, a partire dal fatto che la traduzione delle affermazioni originali degli imputati nel latino ecclesiastico poteva avvenire non senza qualche deformazione del loro significato originario, cosa che avrebbe dovuto essere analizzata con più sistematicità. Allo stesso modo meritava di essere scandagliato in che misura gli interrogatori furono pilotati da un inquisitore che cercava di ottenere dai testi ciò che si aspettava di sentire. I loro contenuti sono riassunti nei verbali in modo selettivo, cosa che può avere determinato che certi fenomeni emergano dalle fonti in modo più evidente e altri invece rimangano in ombra. Prendendo per buone queste asimmetrie senza alcuna distanza critica, il rischio di interpretazioni errate è grande. Così, sulla base della frequenza di alcune espressioni nei verbali, Le Roy Ladurie non ha esitato a dire che la salvezza dell'anima era il nodo centrale degli abitanti di Montailhou in rapporto alla religione, trascurando invece altri aspetti, come i riti di fertilità. Si tratta di una deformazione che, come è stato rilevato per tutt'altro contesto, è tipica delle fonti inquisitoriali, che puntavano a sviscerare soprattutto gli aspetti 'intellettuali' della fede degli imputati (DEDIEU 1989: 36). Tutto ciò è valso all'autore il rimprovero di vedere nelle fonti più di quanto forse era lecito trovarvi.

Ma queste critiche non riducono le acquisizioni dello studio di Le Roy Ladurie, a partire dal fatto di aver portato all'attenzione dell'antropologia storica e dell'etnostoria gli archivi della repressione. Anche i (fondati) dubbi sul suo approccio ai documenti non sminuiscono alcuni punti fermi della ricerca. Già Herbert Grundmann sostenne che grazie all'analisi filologica condotta con acribia è possibile ricavare che cosa effettivamente affermassero coloro che la Chiesa romana giudicava eretici, senza lasciarsi fuorviare dalla falsa immediatezza – come se le fonti inquisitoriali, e più in generale la documentazione giudiziaria, fossero «the nearest medieval equivalent of a tape record» (Alexander Murray) –, ma tenendo ben ferma la ricostruzione dei contesti nei quali le fonti furono prodotte.

(A. BURKARDT-J. FEUCHTER)

Vedi anche

Antropologia; Archivi e serie documentarie: Francia; Autier, Pèire; Benedetto XII, papa; Catari; Döllinger, Johann Joseph Ignaz von; Francia, età medievale; Geoffroy d'Ablis; Gui, Bernard; Linguadoca; Storiografia: Inquisizione medievale

Bibliografia

BENAD 1990, BOYLE 1981, DAVIS 1979, DEDIEU 1989, DUVERNOY 1965-1972, GINZBURG 1966, GINZBURG 1976, GRUNDMANN

1976, LAMBERT 1998, LE ROY LADURIE 1975, MURRAY 1997, ROSALDO 1986, STOODT 1995, VIDAL 1906

Monteiro, Pedro - Teologo domenicano, Pedro Monteiro (Lisbona, 16 gennaio 1662-Lisbona, 2 maggio 1735) insegnò in vari collegi dell'Ordine, come, ad esempio, nel convento di Batalha, fu predicatore regio, esaminatore sinodale nell'arcidiocesi di Lisbona, qualificatore del Sant'Uffizio e membro dell'Academia Real de História Portuguesa. Come domenicano e accademico, pubblicò tre importanti opere e vari sermoni. In quattro volumi della *Coleção dos documentos da Academia* (1721; 1723-1725) si trovano inseriti la sua *Noticia geral das Santas Inquisições* di Portogallo e i cataloghi seguenti: quello dei deputati del Consiglio Generale; quello dei qualificatori e revisori del Sant'Uffizio; quello degli inquisitori, deputati, promotori e notai dei quattro tribunali portoghesi (Évora, Lisbona, Coimbra, Goa). In seguito scrisse due dei quattro volumi che aveva in progetto per il *Claustro dominicano* (1729; 1734), opera dedicata ai domenicani più illustri nel mondo portoghese. Compose infine l'*Historia da Inquisição em Portugal e suas Conquistas*, rimasta incompleta e pubblicata postuma (1749-1750).

L'Academia Real de História Portuguesa, di cui peraltro era membro fondatore, dette subito incarico a Monteiro di curare un'opera capace di riscattare la storia del Sant'Uffizio portoghese. Egli stese un testo di ampio respiro (una fonte ancora molto utile), sebbene troppo apologetico verso il coinvolgimento di domenicani nell'Inquisizione e nonostante gli errori che contiene: vi si ripercorre, in ordine cronologico e apparentemente in modo abbastanza completo, il succedersi di tutti i ministri e degli ufficiali superiori dell'Inquisizione portoghese, dalla sua fondazione (che egli considera un «rinnovamento» dell'istituzione) al tempo di Giovanni III fino agli anni della pubblicazione della sua *Noticia geral*. I brevi articoli di Monteiro forniscono inoltre alcune informazioni sulla nascita dei tribunali di distretto e del Consiglio Generale e sulle funzioni dei ministri e degli ufficiali. Vi si tessono grandi elogi del ruolo ricoperto dall'Ordine domenicano e dai suoi simboli nel funzionamento e nell'apparato dell'Inquisizione: ne sono esempio la descrizione dell'insegna del Sant'Uffizio, la lunga narrazione della storia del tribunale e dell'evoluzione del ruolo dei familiari, il cui patrono era il domenicano san Pietro Martire. L'Ordine domenicano veniva celebrato anche attraverso descrizioni dettagliate nelle biografie dei frati predicatori presenti nelle liste inquisitoriali, mentre sugli altri personaggi ci si limitò a fornire, salvo rare eccezioni, soltanto informazioni elementari. Nell'*Historia da Inquisição em Portugal e suas Conquistas. Da origem das Santas Inquisições da Christandade e da Inquisição Antigua, que houve neste Reyno com os seus Inquisidores Gerais*, Monteiro sostiene e argomenta l'esistenza di un'Inquisizione medievale in Portogallo (in realtà mai attivata), nella quale i domenicani avrebbero esercitato il potere di scegliere e nominare inquisitori e altri ministri tra i frati predicatori. Le opere di Monteiro sull'Inquisizione rappresentano la volontà di un *Restituet omnia* volto a ridare prestigio al tribunale portoghese, attribuendogli origini antiche; in linea con il programma dell'Academia Real de História Portuguesa e con la tradizione degli studi encomiastici sui frati predicatori, come l'*História de São Domingos* (1623) di frate Luís de Sousa, che sin dal secolo precedente si sforzavano di vincolare in ogni modo l'Inquisizione portoghese all'Ordine domenicano.

(B. FEITLER)

Vedi anche

Domenicani, Portogallo; Inquisizione portoghese; Storiografia: Inquisizione portoghese

Bibliografia

FALBEL 1980, GOMES 1987, MEA 2006, PAIVA 2006(a)

Monterenzi, Giulio - Discendeva da una nobile famiglia di Bologna e nacque nel 1550, figlio di Annibale Monterenzi. Suo padre (morto nel 1586) si addottorò in *utroque Iure* a Bologna nel 1535 ed era diventato uditore al servizio di Genova, di Parma e di papa Gregorio XIII. Nel 1580 anche il figlio Giulio acquisì il titolo di dottore in *utroque Iure*, sempre a Bologna, e iniziò la sua carriera. Nel 1591 fu consultore del Sant'Uffizio a Roma, nel 1597 fu procuratore fiscale, nel 1605 commissario generale della Reverenda Camera Apostolica, nel 1609 canonico di San Pietro, nel 1610 governatore di Roma, nel 1618 vescovo di Faenza, nel 1623 vicelegato di Ferrara, dove morì il 23 maggio dello stesso anno.

Nel 1594 e ancora nel 1596 il Sant'Uffizio inviò Monterenzi a Bitonto, in Puglia, dove un'ondata di possessione diabolica era degenerata in una caccia alle streghe. Monterenzi spedì a Roma due delle presunte indemoniate e due presunte streghe, sottraendole così all'intervento della locale giurisdizione vescovile. Il caso fu nuovamente sollevato davanti alla Congregazione. Papa Clemente VIII e i cardinali del Sant'Uffizio si convinsero che il vescovo di Bitonto, Flaminio Parisi, e i suoi funzionari avevano trascurato alcuni fondamentali principi giuridici: la tortura era stata inflitta senza indizi sufficienti, non era stata garantita una difesa adeguata agli imputati, e neppure il diritto ad appellarsi a una istanza superiore, cioè Roma. Alla fine della discussione il vescovo e i suoi più stretti collaboratori furono sospesi dai loro uffici fino al 1601; le presunte streghe furono riabilitate.

Le modifiche al decorso del processo furono decise forse da Monterenzi che, recatosi due volte a Bitonto secondo gli ordini ricevuti, si era fatto un'idea delle circostanze e si era battuto per una forte iniziativa contro il vescovo e la sua cerchia. Sulla base di quell'esperienza e su incarico ufficiale della Congregazione Monterenzi scrisse forse allora l'*Instructio pro formandis processibus in causis strigum*, che accorpò principi moderatori e scettici varati dal Sant'Uffizio negli anni a lui recenti sulla questione delle accuse di stregoneria sotto la direzione di Giulio Antonio Santoro. L'intervento di Monterenzi come autore è attestato da una nota in ACDF, S. O., *Decreta* 1628, 14 settembre, c. 156r, dove, mentre si biasima la stampa non autorizzata di una istruzione sui reati diabolici fatta fare dall'inquisitore di Como e inviata ai vicari, si suggerisce di seguire piuttosto i consigli di una *instructio* di cui si attribuisce la paternità «beatae memoriae Monterentio olim fiscali S. Officii urbis» (il decreto è riportato in DECKER 2001: 162). Inoltre un esemplare dell'*Instructio* conservato presso la BAV, *Ott. Lat.* 788, c. 102r, reca il suo nome come autore (TURCHINI 2000: 190). Il momento preciso della redazione di quel testo (forse rielaborato da Desiderio Scaglia, a cui ne era stata attribuita anche la paternità: TEDESCHI 1991) non è noto, ma dovrebbe essere posto nell'arco di tempo compreso tra il 1594 (caso di Bitonto) e il 1605 (anno del ritiro di Monterenzi dal servizio nella Congregazione del Sant'Uffizio).

(R. DECKER)

Vedi anche

Instructio pro formandis processibus [...]; Santoro, Giulio Antonio; Scaglia, Desiderio; Stregoneria, Italia

Bibliografia

DECKER 2001, DECKER 2003, TEDESCHI 1991, TURCHINI 2000, WEBER 1994

Montesquieu, Charles Louis de Secondat, barone di - Barone di La Brède, dove nacque il 18 gennaio 1689, presidente del Parlamento di Bordeaux dal 1716, scrittore e pensatore politico, tra i massimi esponenti dell'Illuminismo, esprime la sua critica alle istituzioni di Antico Regime soprattutto in due opere: nel romanzo epistolare *Lettres persanes* (*Lettere persiane*), pubblicato

anonimo ad Amsterdam nel 1721, dove attraverso lo sguardo di alcuni viaggiatori persiani in Europa offrì una sferzante satira del potere assoluto ed ecclesiastico, e nel trattato *L'Esprit des lois* (*Lo spirito delle leggi*), edito anonimo a Ginevra nel 1748, in cui teorizzò la tolleranza religiosa e una concezione politica antidispositiva, favorevole a una monarchia ispirata al modello britannico, fondata sulla separazione dei poteri e temperata dalla presenza di corpi intermedi, quali i parlamenti e la nobiltà.

La condanna romana dei due libri, nel 1751 e nel 1762, maturò nel quadro del nascente scontro tra la Chiesa e l'Illuminismo. *Lo spirito delle leggi*, al centro di un vivace dibattito europeo (nel 1749 venne attaccato dai gesuiti e, soprattutto, dai giansenisti), fu oggetto di un lungo esame della Congregazione dell'Indice dall'inizio del 1750. Nelle prime annotazioni stese sull'edizione uscita a Leida presso Les libraires associés nel 1749, il consultore Giovanni Gaetano Bottari, tra le figure di spicco del giansenismo, individuò vari passi da sottoporre a revisione, relativi fra l'altro alla critica montesquieuiana al celibato ecclesiastico e alla superstizione religiosa, e condannò in blocco il capitolo dedicato all'Inquisizione (l. 26, cap. 11). Secondo le strategie elaborate da papa Benedetto XIV, volte a stabilire nuove forme di controllo intellettuale mediante un dialogo diretto con gli scrittori, l'obiettivo era quello di spingere l'autore alla correzione del testo. Falliti i tentativi di mediazione, attuati grazie ai contatti presi con Montesquieu attraverso il cardinale Domenico Passionei e l'ambasciatore francese a Roma, duca di Nivernais, Bottari presentò (dicembre 1750) una relazione di condanna dell'edizione uscita a Ginevra presso Barrillot et fils nel 1750, censurandone i principi generali, soprattutto l'orientamento gallicano e la presa di posizione antiecclesiastica nella contemporanea *querelle* francese sulle immunità del clero, e attaccando la stessa strategia adottata nella *Défense de l'Esprit des lois* – pubblicata nel 1750 in risposta alla requisitoria giansenista –, in cui Montesquieu si era professato filosofo e giurista, ma non teologo. Tuttavia, considerato che, stando alle indicazioni di Bottari, Montesquieu era disposto a rivedere il trattato, nella congregazione di dicembre si giunse al rinvio del giudizio, grazie anche alla posizione assunta, complici le pressioni dell'ambasciatore francese, dal cardinale Angelo Maria Querini, prefetto della Congregazione, e dallo stesso Benedetto XIV. Il secondo revisore, Tommaso Antonio Emaldi, subentrato a Bottari nell'aprile 1751, scrisse quindi un duro parere: sottolineò il ruolo assegnato nell'opera alla religione, sottoposta a un'analisi storica delle sue funzioni politico-sociali, e respinse l'ideale di tolleranza religiosa e l'attacco alla rivelazione. Tale parere portò alla censura, decretata il 29 novembre 1751, resa pubblica nel marzo 1752 e sollecitata dall'uscita della traduzione italiana del trattato, a Napoli presso Giovanni di Simone nel 1750-1751.

A un radicalizzarsi dello scontro tra la Chiesa e l'Illuminismo, dopo la condanna dell'*Encyclopédie* (1758-1759), e al crescente sospetto delle gerarchie romane verso l'ampliamento del pubblico dei lettori di opere d'intrattenimento è da imputare la censura tardiva delle *Lettere persiane*, vietate dall'Indice il 24 maggio 1762, quarant'anni dopo la pubblicazione del romanzo, in seguito riedito, e dopo la morte dell'autore, avvenuta a Parigi il 10 febbraio 1755. Nel suo breve parere, espresso su un'edizione stampata a Colonia nel 1754 e finalizzato a colmare rapidamente la lacuna, il consultore Giuseppe Sisto, procuratore generale dei teatini, richiamò l'attenzione sui principi eretici del testo (l'attacco alla dottrina dell'eucaristia e al mistero della trinità), sul gallicanesimo (la critica al potere temporale del papa), sulla difesa della tolleranza religiosa e sugli aspetti morali (l'amore profano di cui si trattava gli pareva un'esplicita incitazione al piacere dei sensi), chiedendone invano il rogo. Il romanzo, la cui condanna fu resa pubblica il 17 gennaio 1763, venne comunque inserito all'Indice, anonimo, nel 1768.

(P. DELPIANO)

Vedi anche

Benedetto XIV, papa; Enciclopedia; Gallicanesimo; Giansenismo; Illuminismo

Bibliografia

DELPIANO 2007, ILI, MACÉ 2005, MAIRE 2005, ROSA 1969(a)

Morata, Olimpia - Nata nel 1526 a Ferrara da Fulvio Pellegrino Moretto e Lucrezia, fu un'*enfant prodige*. Il padre nel 1539 era precettore alla corte di Ferrara. Aveva educato la figlia negli studi umanistici e la giovinetta poteva aspirare a qualcosa di più della tradizionale sistemazione matrimoniale. Divenne compagna di studi della principessa Anna, figlia di Renata di Francia, e appena quattordicenne recitava i *Paradoxa* di Cicerone di fronte a dotti umanisti, tra i quali Celio Secondo Curione. La cultura ferrarese e il circolo formatosi attorno a Renata erano allora all'avanguardia. Letterati come Celio Calcagnini e medici come Johannes Sempf (o Sinapius), giunto dalla Germania per la fama dello Studio ferrarese nelle discipline mediche, divennero suoi insegnanti. Renata si preoccupava dell'istruzione, non solo dei propri figli, ma anche di damigelle e paggi. Stipendiava insegnanti ed acquistava libri: edizioni della Bibbia, le parafrasi d'Erasmus, opere grammaticali di Melantone, i classici latini e greci. In quegli anni, la quattordicenne Olimpia componeva già in latino e in greco, rifiutando il tradizionale ruolo femminile, «gli aghi e i fusi delle donne», secondo un'immagine allora molto in voga tra coloro che la incitavano agli studi. La ragazza aveva non solo assorbito gli stimoli culturali dell'ambiente che frequentava, ma anche una tensione al rinnovamento religioso presente nella corte ferrarese. Il maestro Sinapius corrispondeva con Erasmo, ammirava Melantone, ascoltava Martin Bucer, anche se manteneva una posizione cauta di fronte alla scissione religiosa. Intenso fin dall'inizio fu il rapporto con Curione, amico del padre, che lo aveva ospitato in casa poco prima della fuga nell'agosto del 1542. Testimonianza precoce di queste influenze fu la traduzione latina delle prime due novelle di Giovanni Boccaccio, fatta da Olimpia a diciotto anni, secondo una moda umanistica che aveva una lunga tradizione. Le novelle di ser Ciappelletto e di Abraam giudeo offrivano molti spunti anticlericali, cui la giovane traduttrice aggiunse note di polemica riformata, tratte dal *Pasquino in estasi* del Curione. La corte di Renata di Francia riempiva di speranze gli evangelici, in Italia e all'estero. Le accuse di eresia costrinsero tuttavia molti famigliari della principessa ad allontanarsi in ondate successive, la prima delle quali ebbe luogo nel 1548, anno tragico anche per Olimpia. Le morì infatti il padre e Anna d'Este fu data in sposa a Francesco di Lorena, duca di Guise. A corte venne a mancare ogni aiuto e la Morata fu coinvolta in oscure trame che la fecero cadere in disgrazia agli occhi di Renata. Sposando, all'inizio del 1550, il medico tedesco Andreas Grundler, le sorti della giovane imboccarono la strada verso la Germania, dove era già nota come umanista, tanto erudita nelle lettere latine e greche da apparire un 'miracolo' del proprio sesso. A Ferrara il pericolo di esser coinvolti nei sospetti e nelle accuse che circondavano la corte era troppo elevato e il dramma di Fanino Fanini, giustiziato nell'agosto del 1550, stava a testimoniare. Più volte Olimpia nel suo epistolario, pubblicato postumo da Curione nel 1558, pur manifestando una nostalgia disperata per gli affetti e le amicizie che aveva dovuto abbandonare, rivendicò la scelta di aver lasciato «le pignatte della carne d'Egitto» (le agiatezze della corte ferrarese erano paragonate all'Egitto dell'esodo ebraico, pieno di tentazioni per il popolo vagante nel deserto). Il 12 giugno 1550 i Grundler giunsero in Franconia, dove la Morata visse un'avventura che la porterà alla morte cinque anni dopo. L'arrivo in Germania fu un momento magico. Le lettere parlano con entusiasmo della nuova condizione di sposa e dei suoi studi, poetici e biblici. La fama di questa

giovane donna italiana, vissuta nella raffinata corte di Ferrara che, novella Saffo, componeva versi greci si diffuse assai rapidamente tra i letterati tedeschi. Giunti a Schweinfurt, patria del marito, gli sposi iniziarono una vita tranquilla: Andreas esercitava la professione di medico municipale, Olimpia traduceva in greco e componeva in latino. Pensava con nostalgia all'Italia, seguendo con ansia le notizie che le giungevano attraverso corrieri improvvisati. Scriveva alla sorella Vittoria: «Ho saputo che a Ferrara inferiscono crudelmente contro i cristiani. Non risparmiano né i sommi né gli infimi; alcuni sono vinti, altri sono cacciati, altri costretti alla fuga» (cit. in PEYRONEL 2001: 111). Ben presto, tuttavia, la violenta realtà della Germania in armi travolse questa quieta tranquillità. Schweinfurt, al loro arrivo, era occupata da truppe spagnole, insediate da Carlo V dopo la sconfitta della lega di Smalcalda, e la presenza dei soldati minacciava di diffondere pestilenze. Nel 1553 fu invasa dalle truppe protestanti, poi assediata e data alle fiamme dagli alleati dell'imperatore; molti degli abitanti morirono uccisi o caddero per malattia. Olimpia e il marito, a stento, riuscirono a salvarsi. La donna ne scrisse numerose relazioni, anche alla sorella Vittoria in Italia: «Noi havemo provato le calamità della guerra, e siamo stati quattordici mesi in continue angustie, in mezzo le artellerie, giorno e notte, che in giorno spesse volte hanno tirati tanti tratti de artellaria contra la terra che saria cosa incredibile a raccontarli» (cit. in PEYRONEL 2001: 112). La sua lettura della storia era teologica: nelle vicende in cui si era miracolosamente salvata – le febbri pestilenziali, la fuga, l'arresto del marito – vi era la mano di Dio, di un Dio misericordioso che «mai abbandona i suoi nelle angustie». I tempi richiedevano scelte senza compromessi, scelte spirituali, perché la realtà politica testimoniava soltanto il severo giudizio divino sull'umanità. In Germania si ponevano gli stessi dilemmi conosciuti in patria e persecuzione e resistenza erano termini comuni a tutta l'Europa. All'amica Cherubina Orsini in Italia chiedeva di pregare per lei, così come essa faceva per tutti i cristiani. Nel mezzo di una «generatione perversa» che disprezzava la parola di Dio era necessario impetrare la perseveranza nella fede. In Germania si ripresentavano le medesime drammatiche scelte: quando al marito sarà offerta un'attraente cattedra di Medicina a Linz, città di parte cattolica, la Morata scriverà lettere severe a chi era stato latore della proposta. Non potevano accettare, perché «sedere in su due scabelli», servire Cristo e l'Anticristo, era commettere il peccato contro lo Spirito Santo. Nella visione eroica che Olimpia condivideva con Curione e con molti altri esuli, si trattava di una scelta ineluttabile della coscienza. La sua formazione umanistica continuava tuttavia a determinarne le azioni. La convinzione di esser stata testimone di eventi tanto drammatici la convincerà a progettare una storia dell'assedio e della distruzione della città di Schweinfurt, ispirandosi alle *Lamentazioni* del profeta Geremia. Il modello classico era abbandonato a favore di quello biblico, ma l'ambizione era ancora e sempre soprattutto letteraria: comporre qualcosa di rilevante per la repubblica delle lettere. Ormai in salvo a Heidelberg col marito, che aveva avuto promesse d'insegnamento nell'università, era già ammalata. Il sogno di scrivere si farà sempre più lontano, ma non il desiderio di ritornare in possesso di una parte almeno della propria biblioteca, perduta nel saccheggio. A Curione, che si trovava a Basilea, chiedeva soprattutto di procurarle libri: *l'Iliade*, che le offriva in quel momento spunti di riflessione, o i commentari su Geremia. L'ultima lettera a Curione, pochi giorni prima della morte, descrive con lucidità non solo le sofferenze fisiche, ma anche lo sforzo di trascrivere a memoria almeno una piccola parte delle proprie opere, ormai perdute nella rovina di Schweinfurt. Il 26 ottobre 1555 Olimpia spirava, quando da un mese, con la pace di Augusta, la Germania stava ritrovando una stabilità impensabile solo qualche tempo prima. Le sue opere finirono all'Indice.

(S. PEYRONEL RAMBALDI)

Vedi anche

Curione, Celio Secondo; Fanini, Fanino; Ferrara; Renata di Francia, duchessa di Ferrara

Bibliografia

BONNET 1850, DAENENS 1999, ILI, MORATA 1954, MORATA 1991, MORATA 2003, PEYRONEL RAMBALDI 2001, PEYRONEL RAMBALDI 2005, TEDESCHI 2000

Morellet, André - «Si j'ai lu la belle jurisprudence de l'Inquisition! Eh, oui, mordieu, je l'ai lue, et elle a fait sur moi la même impression que fit le corps sanglant de César sur les Romains!» («Se ho letto la bella giurisprudenza dell'Inquisizione! Eh, sì, accidenti, l'ho letta, ed essa ha fatto su di me la stessa impressione che fece il corpo sanguinante di Cesare sui Romani!»). È così che Voltaire esprime il suo stupore e il suo furore in una lettera del 10 febbraio 1762 indirizzata all'amico d'Alembert che gli ha fatto arrivare da parte dell'autore, l'abate André Morellet, uno dei collaboratori dell'*Encyclopédie*, il *Manuel des inquisiteurs à l'usage des Inquisitions d'Espagne et du Portugal ou Abrégé de l'ouvrage intitulé Directorium Inquisitorium, composé vers 1358 par Nicolas Eymeric*. L'opera era apparsa da poco tempo, nel gennaio dello stesso anno, con il permesso del controllore della stampa Chrétien-Guillaume Malesherbes, e in questa sede cercheremo di capire perché quel trattato, apparso nel lontano medioevo e destinato a un uso strettamente ecclesiastico, abbia provocato un tale moto di indignazione e di rivolta in occasione della nuova messa in circolazione pubblica, e per quali ragioni l'impresa di Morellet sia diventata paradossalmente un classico della letteratura contro l'Inquisizione. Nelle sue *Mémoires*, del resto, l'editore si rallegrava di ciò, poiché era stato proprio questo l'effetto su cui aveva contato: rendere l'Inquisizione 'odiosa' presso un largo pubblico con la circolazione del manuale di Eymeric. D'altra parte egli si preoccupava alla stesso tempo di giustificare la scelta del *Directorium* tra l'abbondante letteratura per inquisitori.

Fu nel corso di un viaggio in Italia, all'inizio dell'anno 1759, egli racconta, che si era imbattuto, nella biblioteca del suo ospite, François-Claude de Montboissier abate de Canillac, nella guida degli inquisitori nell'edizione romana del 1578: un enorme *in folio*, annotato dal canonista Francisco Peña in piena Controriforma. La lettura lo «colpì d'orrore», ed egli concepì immediatamente il progetto di rendere altri lettori partecipi del suo sentimento selezionando un florilegio di ciò che gli pareva più 'rivoltante'. Nella prefazione al *Manuel*, pertanto, niente fu affidato al caso. Al contrario, Morellet s'impegnò a fare emergere tutta la rappresentatività di un testo come il *Directorium*. Si trattava, del resto, del più universale tra i manuali inquisitoriali nella misura in cui elaborava una dottrina dogmatica per istruire i giudici della fede, e in età moderna la sua stampa era stata autorizzata da tutti i sommi pontefici e da tutte le Inquisizioni. Il testo di Eymeric inoltre aveva il doppio merito di essere molto antico e di essere stato costantemente aggiornato. In breve, rappresentava la base su cui poggiava tutta la «giurisprudenza» delle Inquisizioni cogliendone in pratica l'essenza e lo spirito, con forza e spontaneità.

Anche se Morellet si gloriò di essere rimasto perfettamente fedele nella sua traduzione al testo originale di Eymeric e di Peña, egli dovette ammettere di avere completamente risistemato e snellito l'enorme trattato. In particolare egli eliminò tutta l'iniziale esposizione dei principali aspetti della fede cristiana con il suo apparato erudito, come pure la parte relativa agli eretici e ai fautori di eresia: in poche parole, tutta la dimensione teologica e canonistica del problema. Di fatto Morellet mantenne solo la terza parte, quella dedicata al modo in cui bisognava cominciare, continuare e concludere un processo in materia di eresia; in breve, ciò ch'egli stesso definì come la «giurisprudenza». Cancellando tutte

le 'questioni' che servivano a esporre, spiegare e sfumare le 'regole', egli fissò e fece in modo che apparissero come un sistema coerente e dogmatico le massime prescritte da Eymeric, senza tenere conto del contesto in cui erano state scritte: estrapolò la struttura portante dell'opera, presentandola come una vera e propria legislazione inquisitoriale. Sotto un'apparente oggettività egli evidenziò in realtà la dimensione mondana del tribunale dell'Inquisizione a scapito della sua funzione religiosa di guardiano della fede. Fu senz'altro per questa ragione che Morellet fece seguire al testo una specie di appendice, l'*Histoire de l'établissement de l'Inquisition dans le Royaume de Portugal, tirée de l'ouvrage de Louis à Paramo[sic], inquisiteur dans le Royaume de Sicile*. Le furfanterie dello pseudolegato pontificio Saavedra, che secondo un racconto ripreso anche da Voltaire (voce *Inquisition*, *Dictionnaire philosophique*) aveva presentato alla corte portoghese di Giovanni III lettere che autorizzavano la fondazione dell'Inquisizione, e lo zelo successivo di Paolo IV, avrebbero ben provato quanto si fosse resa sacra un'istituzione nata solo umana.

Il fatto di rendere pubblici i dettagli di una procedura destinata a restare segreta spiega forse solo in parte lo shock causato da *Manuel* nell'opinione pubblica, tanto più che la versione di Morellet giungeva piuttosto tardi rispetto a numerose pubblicazioni critiche e polemiche nei confronti del Sant'Uffizio. Tra le più note, basti citare la *Relation de l'Inquisition de Goa* (1687) di Charles Dellon, le *Mémoires historiques pour servir à l'histoire des Inquisitions* (1716) di Louis-Ellies Dupin, le *Mémoires pour servir à l'Histoire de l'Inquisition* (1717) dell'abate Jacques Marsollier, il *Discours sur quelques auteurs qui ont écrit de l'Inquisition* (1759) di Claude-Pierre Gouget. Significativamente, questi diversi contributi furono di nuovo pubblicati tutti insieme in due volumi rilegati proprio nel 1759, e al momento in cui l'antologia venne rieditata, nel 1769, un estratto de l'*Abrégé* di Morellet vi trovò naturalmente posto alla fine del secondo volume.

Morellet si iscrive nella linea dei politici gallicani; egli intese porsi al di sopra delle parti, si trattasse dei giansenisti da un lato o dei gesuiti dall'altro. Una delle sue armi preferite fu l'umorismo: un esempio è costituito dal suo *Petit écrit sur une matière intéressante* del 1756, che trattò dell'intolleranza verso i protestanti. A quella stessa polemica fece allusione alla fine del *Manuel* in riferimento al difensore 'revisionista' della notte di San Bartolomeo, l'abate Novi de Cavegnac. Per mostrare l'assurdità delle violenze nei confronti dei protestanti, Morellet si spinse fino a raccomandare ironicamente di stabilire l'Inquisizione nelle principali città dell'America del Nord. Il *Manuel* inoltre apparve nell'arco di tempo in cui in Portogallo fu mandato a morte il gesuita Gabriele Malagrida e nel contesto della campagna dei giansenisti contro la Compagnia di Gesù. Morellet ne era cosciente al punto da preoccuparsi di precisare che la pubblicazione del *Manuel* non era nata né da una denuncia contro né da un'apologia a favore dell'Ordine dei gesuiti. Aveva un bel dire ciò; al momento opportuno, nel 1762, l'opera ebbe maggiore risonanza proprio grazie alla pubblicazione dei *Comptes-rendus des constitutions jésuites* da parte dei magistrati dell'opposizione parlamentare: una delle tante versioni dei *Monita secreta*. Nei due casi, e contro due istituzioni (la Compagnia di Gesù e l'Inquisizione) che apparivano paragonabili per il fatto di essere 'miste' (cioè al contempo religiose e mondane), si trattava di svelare le loro presunte regole segrete e di farne emergere l'occulta legislazione (la 'giurisprudenza') attraverso una lettura riduttiva che non guardava che al loro aspetto politico e giuridico, escludendo invece la loro natura e la loro tradizione religiosa. Nei due casi, scopo della manovra editoriale fu quello di offrire un'immagine polemica della potenza ecclesiastica come potere coercitivo, crudele, abusivo e arbitrario. I parlamentari strumentalizzarono le costituzioni gesuitiche per esprimere una critica indiretta al sistema assolutista; il *Manuel* può essere considerato una sorta di denuncia mascherata del regime giuridico di tipo inquisitoriale che era stato codificato in

Francia attraverso l'ordinanza criminale del 1670, con la tortura assunta a testata d'angolo del processo. Malesherbes non si sbagliò dichiarando a Morellet che aveva visto nella 'giurisprudenza' di Eymerich e nell'Inquisizione da lui rappresentata «press'a poco la nostra giurisprudenza criminale tutta intera». L'itinerario successivo di Morellet tende a confermare tale ipotesi. Forte di quel primo successo, alcuni anni più tardi, nel 1766, scrisse una libera traduzione del *Dei delitti e delle pene* di Cesare Beccaria che contribuì non poco alla popolarità dell'opera. Un doppio colpo, dunque: la denuncia dell'Inquisizione non sarebbe servita solo come strumento contro gli abusi dell'autorità della Chiesa, ma avrebbe permesso di mettere all'ordine del giorno la stessa riforma dell'autorità dello Stato.

(C. MAIRE)

Vedi anche

Beccaria, Cesare; Dellon, Charles; Enciclopedia; Eymerich, Nicolau; Gallicanesimo; Giansenismo; Giovanni III, re di Portogallo; Illuminismo; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Malagrida, Gabriele; Manuali per inquisitori; *Monita secreta*; Paolo IV, papa; Páramo, Luis de; Peña, Francisco; Tolleranza, dibattito sulla; Voltaire

Bibliografia

MANUEL 1762, MERRICK-MEDLIN 1995, MORELLET 1821

Moriscos, Spagna - Il termine *moriscos* o *cristianos nuevos de moros* (cristiani nuovi dei mori) si riferisce ai musulmani spagnoli obbligati a convertirsi al cattolicesimo all'inizio del XVI secolo. Si tratta di musulmani, legalmente riconosciuti come tali e chiamati *mudejares*, che durante il medioevo erano vissuti nei regni cristiani, cui si aggiunsero, alla fine del Quattrocento, gli abitanti del Regno di Granada appena conquistato. Dai primi anni del Cinquecento fino agli anni della definitiva espulsione, portata avanti tra il 1609 e il 1613, il problema *morisco* rimane uno dei principali, sia per la società dell'epoca, sia per l'Inquisizione, incaricata di controllare e punire le pratiche cripto-islamiche. Non è possibile certo parlare di 'moriscos' in generale: il gruppo *morisco*, lungi dall'essere omogeneo, varia molto da una regione all'altra della Penisola, nelle sue caratteristiche demografiche, sociali, culturali e religiose, e varia anche nel tempo. Non è lo stesso parlare del Regno di Valencia o di quello di Castiglia, né, nel lungo 'secolo *morisco*', della generazione posteriore al 1502 o di quella che precede immediatamente l'espulsione del 1610. Ma cancellare ogni traccia dell'Islam *morisco* fu senza dubbio uno dei compiti principali dell'Inquisizione spagnola e il problema *morisco* fu assolutamente preponderante a Valencia e Granada, le ultime due regioni conquistate all'Islam e quelle in cui la conoscenza dell'arabo si mantenne fino alla fine della loro permanenza nella Penisola iberica.

La conversione

Granada fu conquistata dall'esercito cristiano nel 1492, lo stesso anno dell'espulsione degli ebrei dalla Penisola, dopo la firma di una serie di capitolazioni negoziate nei mesi immediatamente precedenti. Le capitolazioni, molto generose con i vinti, prevedevano la possibilità di continuare a praticare l'Islam e garantivano aiuti ai musulmani che volessero trasferirsi in Nord Africa. Ma Granada rappresentava anche, da almeno un secolo e per tutti i cristiani spagnoli, le attese messianiche di una rinnovata cristianità. In un clima intriso di speranze missionarie e di spirito 'paolino' (e faccio riferimento con questo termine alla corrente che sosteneva che la grazia santificante del battesimo cancellava ogni differenza di origine e creava una cristianità unificata) si avviarono le prime misure di evangelizzazione e assimilazione della popolazione musulmana rimasta nell'antico Regno di Granada.

Dal 1492, l'anno in cui fu nominato primo arcivescovo della città, il frate geronimiano Hernando de Talavera tentò di avvicinare al cristianesimo e portare gradualmente al battesimo la popolazione granadina, rispettando rigorosamente gli accordi stabiliti con le capitolazioni, che escludevano l'uso della violenza e della coercizione per la conversione al credo cristiano. Lo testimoniano le sue *Instrucciones* ai sacerdoti della diocesi che costituiscono un documento fondamentale per ricostruire il suo programma pastorale. Tra le diverse norme raccolte vi erano anche quelle che avrebbero dovuto seguire i *moriscos* di Granada per apparire ed essere buoni cristiani. Li si invitava a dimenticare qualsiasi cerimonia dell'antica fede, comprese quelle con cui celebravano le nascite o le morti. Si chiedeva loro, in modo imperativo, di abbandonare la propria lingua, il vestiario e le calzature, i trucchi e acconciature delle donne, il modo di radersi e di tagliarsi i capelli degli uomini; di cambiare il proprio modo di mangiare così come i mobili di casa e le abitudini domestiche.

Nel 1499 i Re Cattolici tornarono a Granada, accompagnati dal cardinale Francisco Jiménez de Cisneros, confessore di Isabella di Castiglia. Ne rimasero assai negativamente impressionati: la città continuava a essere sostanzialmente islamica e le conversioni erano troppo poche. Nel settembre del 1499 Diego Rodríguez de Lucero fu nominato primo inquisitore di Granada. I contrasti tra quest'ultimo e l'arcivescovo Talavera furono tali da indurre Ferdinando a nominare Cisneros inquisitore speciale per l'intero territorio granadino. Il frate francescano Cisneros aveva un'idea molto diversa di come doveva essere affrontata la conversione dei musulmani. Non conosciamo con precisione quali furono le misure da lui adottate, ma sappiamo molto bene quale fu l'effetto sulla popolazione locale. Nel dicembre del 1499 si scatenò un'imponente rivolta nell'Albaicín e le autorità cristiane per diversi giorni persero completamente il controllo della parte alta della città. La ribellione non era riconducibile solo a motivi religiosi: la situazione economica dei *mudejares* granadini infatti si era gravemente deteriorata negli ultimi anni del Quattrocento per l'arrivo dei coloni cristiani venuti a occupare le terre del Regno. La fiorente industria della seta, che i castigliani non avevano alcun interesse a mantenere, era crollata. La ribellione si estese a tutto il Regno e non fu soffocata fino al 1501. I musulmani si ribellarono perché ritenevano che le capitolazioni fossero state violate e i cristiani, dal canto loro, pensavano che la ribellione rendesse ormai impensabili e superate le capitolazioni. Il risultato fu il decreto di conversione obbligatoria del 1502, che produsse una serie di reazioni a catena. Si considerò, ad esempio, che il contatto dei nuovi convertiti con gli antichi correligionari ne avrebbe impedito la completa assimilazione. Così, anche i *mudejares* della Corona di Castiglia, piccoli gruppi di popolazione del tutto inurbata e inserita nella vita cittadina, mai oggetto di scontri o di tensioni, secondo la pragmatica del 12 febbraio 1502 furono costretti a scegliere se convertirsi o emigrare (ma l'emigrazione era di fatto impossibile per le vessatorie condizioni imposte).

Quando Carlo V salì al trono nel 1517, rimanevano solo i musulmani o *mudejares* dei territori aragonesi, cui non erano certo sfuggite le misure adottate dalla Corona nei territori vicini. I loro protettori, i nobili, intervennero nelle Cortes di Barcellona del 1503 per ottenere garanzie in loro favore e nel 1517 Carlo V fu costretto a smentire presunti progetti di espulsione nei loro confronti e a giurare che mai l'avrebbe imposta con un decreto. Nei territori aragonesi c'era una densa comunità *mudejar* che si era mantenuta durante tutto il basso medioevo in una situazione di segregazione e marginalità simile a quella dei *mudejares* castigliani, tranne per il fatto che si trattava di comunità prevalentemente rurali. Vi furono importanti *aljamas* (quartieri musulmani) nelle città di Zaragoza, Huesca, Barbastro e Calatayud. Ben altri erano i numeri della popolazione musulmana che abitava le valli dell'Ebro e dei suoi affluenti di destra, dove tutto il sistema di coltivazione, di irrigazione e la stessa terminologia tecnico-agraria erano debitrice del sistema

islamico. In queste terre i *mudéjares* formavano comunità numerose e coese, protette dai nobili di cui lavoravano le terre.

A partire dalla conquista cristiana del XIII secolo, la popolazione musulmana di Valencia fu la più densa e numerosa di tutti i territori cristiani della Penisola. La posizione di frontiera di Valencia, che confinava con il Regno islamico di Granada ed era estesa sulla costa e pertanto vicina al Nord Africa, fece in modo che i musulmani valenciani fossero sempre considerati dai cristiani del regno come quinta colonna dell'Islam. Dato l'elevato numero di musulmani tra la popolazione e la vicinanza al regno di Granada – con cui i *mudéjares* valenciani mantennero stretti contatti e dove andavano a studiare – il livello di cultura arabo-islamica fu il più alto di tutta la Penisola. Nel caso granadino e valenciano poi, territori di frontiera, il problema *morisco* rimandava subito al conflitto mediterraneo tra monarchia spagnola e impero ottomano. A Valencia, dove le confraternite della città avevano ottenuto il permesso di armarsi contro le incursioni dei corsari di Berberia, la crescente tensione e avversione popolare contro i musulmani sfociò nelle *germanías*, il movimento di ribellione confraternale e antisignorile verso la nobiltà locale e il governo di Carlo V. Tra il 1521 e il 1522 i ribelli si scatenarono contro i *mudéjares*, obbligandoli a battezzarsi in massa. L'atto del battesimo forzato lascia intravedere alcune delle cause immediate della rivolta: la pressione barbaresca, di cui i *moriscos* erano considerati una quinta colonna, e la necessità di trovare un capro espiatorio per l'epidemia di peste, che si trovò in omosessuali, stranieri e mori. Ma le *germanías* furono soprattutto una forma di opposizione ai signori locali, visto che i *mudéjares* erano alla base delle loro rendite. Il battesimo coatto era un modo per colpire i signori locali e di fatto, una volta soffocata la rivolta, furono proprio questi ultimi a difendere l'idea della non validità dei battesimi forzati. Il problema della validità o meno di battesimi che erano stati imposti con la forza si pose immediatamente: nonostante l'opposizione dei signori locali e delle autorità valenciane, la giunta di teologi e di giuristi riunita a Madrid tra il febbraio e il marzo del 1525, e presieduta dall'imperatore in persona nella sua ultima sessione, dichiarò validi i battesimi. Dietro le decisioni della giunta vi era in realtà un piano più ampio, elaborato da Carlo V e dall'inquisitore generale Alonso Manrique prima di convocarla, e volto a riaffermare il potere statale dopo le crisi provocate da *comuneros* e *agermanados*. Nel maggio del 1524, inoltre, Clemente VII promulgava la bolla *Id circo nostris* in cui elaborava una strategia di conversione e di evangelizzazione e liberava Carlo V dal giuramento di non forzare alla conversione i musulmani. Così la giunta sciolse la questione della validità dei battesimi forzati, riconciliò quanti fossero tornati all'Islam e decretò infine la conversione dei *mudéjares*, di Valencia prima e di Aragona poi, salvaguardando, per quanto era possibile, gli interessi signorili.

L'alternativa concessa rispetto alla conversione, l'emigrazione, fu di fatto impossibile e solo la condizione di schiavi esentava i musulmani dall'obbligo di convertirsi. I signori aragonesi ottennero tuttavia alcune condizioni di favore: dopo lunghe negoziazioni terminate solo nel gennaio 1526, e grazie al pagamento di un 'servizio' di 40.000 ducati, venne concesso loro che l'Inquisizione non potesse agire nelle zone sottoposte alla loro autorità e che nei dieci anni successivi i *moriscos* potessero continuare a usare lingua e abiti tradizionali, cimiteri separati da quelli dei cristiani e che i matrimoni tra cugini di primo grado fossero riconosciuti come validi.

Il risultato fu un'unificazione religiosa solo teorica che aprì le porte a un 'problema *morisco*' di ben difficile soluzione. I nuovi convertiti infatti erano privi di una qualsiasi educazione religiosa e del benché minimo desiderio di diventare cristiani; la possibile assimilazione dei *moriscos* cozzava con il loro rifiuto da parte dei cristiani vecchi e con gli interessi dei signori nel caso dell'Aragona e del regno di Valencia. La conversione, insomma, non garantiva l'integrazione nella società cristiana né l'uscita dallo stato di emarginazione, e i *moriscos* dovettero trovare ben pochi motivi per desiderare di trasformarsi in buoni cristiani. La posizione assunta nei

confronti del problema *morisco* da parte della Chiesa, in appoggio alla Corona, non riuscì a rompere queste resistenze né la passività di buona parte del clero.

I *moriscos* castigliani e aragonesi furono più remissivi e accomodanti, ma nel Regno di Valencia scoppiarono rivolte contro la politica decisa dalla Corona: al Sud, nella *sierra* di Bernía, attorno a Benaguacil, ma soprattutto nelle alture attorno a Espadán, nella provincia di Castellón, in cui si scatenò una pesante guerriglia che le truppe regolari riuscirono a soffocare negli ultimi mesi del 1526. Alla fine di quell'anno non rimanevano dunque musulmani riconosciuti come tali in terra spagnola. Si aprì allora un periodo di repressione cristiana e di resistenza *morisca* e si avviò un processo di evangelizzazione e di assimilazione alla cultura cristiana di una minoranza che fu decisamente definita e classificata come tale.

L'evangelizzazione

A partire dal 1526 dunque non rimaneva in Spagna un solo musulmano legalmente riconosciuto come tale e si inaugurava una fase che durò circa trent'anni in cui la principale preoccupazione fu l'evangelizzazione e la conversione delle popolazioni appena convertite. Nella Corona di Aragona la geografia del territorio e la protezione dei signori verso i *moriscos* rappresentarono un considerevole ostacolo all'azione di evangelizzatori e agenti del potere cristiano, aspetto quest'ultimo che permise un'alto livello di conservazione delle forme di vita e di cultura tradizionali, nonché delle antiche pratiche religiose. Le comunità morische conservarono, dove possibile, la vecchia struttura della *aljama*, con propri 'sindaci' che negoziavano con i rappresentanti della Chiesa, dei signori o dei municipi. A partire dagli anni Sessanta del Cinquecento la *Suprema*, con la finalità di smantellare le antiche *aljamas* morische, chiese ai suoi agenti nei territori aragonesi (a Granada accadeva dal 1529) che vigilassero e intervenissero contro *alfaquies* o «dogmatizzatori», macellai che dissanguavano ritualmente le carni, levatrici morische e «pilastristi della moreria», cioè i capi delle famiglie morische più importanti che garantivano la coesione sociale del gruppo.

Carlo V arrivò a Granada nel giugno del 1526 e vi rimase fino al dicembre dello stesso anno. L'incontro con i rappresentanti di 'cristiani vecchi' e *moriscos* gli fece capire l'enorme estensione e complessità del problema *morisco*. Per cercare di raccogliere il maggior numero di informazioni e di dati possibili ordinò così a due personaggi del calibro di Gaspar de Avalos e Antonio de Guevara di portare avanti un'inchiesta, che fornì un quadro terribile: ai *moriscos* venivano imposti continui tributi, spoliazioni e ogni tipo di vessazioni; alle donne ad esempio veniva strappato il velo per la strada. Di fronte a tale situazione venne convocata una giunta, chiamata della Cappella Reale (dal luogo in cui si riunì tra il novembre e il dicembre 1526) per stabilire una serie di misure che ponessero fine agli abusi perpetrati sui *moriscos* ed elaborare un piano per la loro evangelizzazione. La giunta del 1526 fu un momento fondamentale nella storia del problema *morisco* spagnolo: accanto alle misure di protezione si finì per ampliare e unificare le disposizioni precedenti contro la cultura *morisca* e si decise la definitiva introduzione del tribunale del Sant'Uffizio nel territorio del Regno di Granada. È possibile seguire i lavori e le decisioni della giunta granadina dalla relazione stesa dal dottor Galíndez de Carvajal. Essa iniziava definendo i costumi e i riti dei *moriscos* che si riteneva necessario eliminare; indicava poi quanto l'arcivescovo e i prelati fossero obbligati a fare; annunciava l'introduzione dell'Inquisizione nel Regno di Granada; stabiliva infine il modo di correggere e di punire sacerdoti e ufficiali perché i *moriscos* non dovessero subire gravami o spoliazioni da parte delle autorità civili o religiose. Era un misto di pugno di ferro e misure repressive e di caritatevoli tentativi di proteggere dagli abusi. Ma ciò che su un piano più generale emergeva dalla relazione era che ormai tutto ciò che veniva percepito come lontano e diverso dal mondo cristiano vecchio (riguardasse la fede, gli abiti, la mentalità o la lin-

gua) era destinato a diventare oggetto di rapida condanna da parte del tribunale dell'Inquisizione. Si trattava allora di capire fino a che punto la religione fosse un puro e semplice insieme di dogmi, cioè di credenze e di rituali sovrapponibili ad altre abitudini igieniche e alimentari, a un'altra lingua, a una struttura familiare distinta, o se la sfera religiosa abbracciava invece un ambito più ampio e la conversione portasse con sé anche la radicale trasformazione di ogni tratto personale e culturale dei *moriscos*. Dall'inizio del XVI secolo la posizione cristiana divenne sempre più orientata allo sradicamento di ogni tratto culturale 'moro', in nome di una sempre pervasiva 'castiglianizzazione', oltre che di una semplice cristianizzazione dei *moriscos*.

Nel caso di Granada si possono datare e circoscrivere le tappe di questa evoluzione nella politica verso i *moriscos*, che ebbero a che fare non solo con la Chiesa e con Talavera, ma anche con la prima generazione di conquistatori e di nobili granadini. Il primo marchese di Mondéjar, conquistatore della città, era morto nel 1512. A partire da quella data i nobili di Granada andarono progressivamente perdendo terreno di fronte ai *letrados* della Cancelleria, che difendevano interessi diversi e avevano in mente un'imposizione uniforme e senza eccezioni della legge. Ai nobili non importava più di tanto l'attaccamento dei *moriscos* ai propri costumi, vestiti, lingua; i signori infatti si mostravano accomodanti e spesso giudicavano inopportune, se non addirittura meschine, le misure repressive adottate da chierici e *letrados*, finendo per adottare la posizione di quanti ritenevano che il modo di vestirsi dei *moriscos* nulla aveva a che vedere con la loro religione. In fondo lo stesso Carlo V, nel 1526, si rivelò piuttosto accomodante, e i *moriscos* arrivarono a un accordo con la Corona: dietro consegna di un'elevata somma di denaro riuscirono infatti a neutralizzare le misure adottate dalla giunta contro la lingua e gli abiti tradizionali e ottennero che l'Inquisizione non potesse comminare la confisca dei beni. Il resto lo fece l'inerzia, che finì per trasformare in lettera morta quasi tutte le altre risoluzioni della giunta.

Seguì un periodo di relativa tranquillità: nel corso dei tre decenni seguenti *moriscos* e cristiani vecchi avrebbero vissuto rispettando gli accordi trovati intorno alla giunta del 1526, e questi ultimi inclinarono più verso l'assimilazione che verso la repressione. In realtà gli accordi non vennero sempre rispettati, visto che a partire dal 1528 l'Inquisizione iniziò una campagna contro i *moriscos* di Valencia, e nel 1529 contro quelli di Granada; però lo fece, come vedremo, colpendoli in modo lieve. E questa tappa fu contraddistinta da campagne di evangelizzazione e da 'editti di grazia'.

In Castiglia le linee di attuazione nella politica *morisca* furono stabilite dalle *Cortes* di Segovia del 1532 e da quelle di Valladolid del 1537. Anche se spesso le disposizioni rimasero allo stadio di buone intenzioni teoriche (fu il caso per esempio delle visite pastorali nelle parrocchie), fu comunque messo in atto un importante e continuativo sforzo di istruzione e di evangelizzazione dei *moriscos*. I Sinodi di Granada del 1541 e di Guadix del 1554 (promosso dal vescovo Martín Pérez de Ayala) furono interamente dedicati al problema *morisco*. Vi si stabilirono misure per sradicare le pratiche culturali, si fissarono i livelli e i metodi dell'istruzione religiosa, si controllò l'azione dei parroci e così via. Vennero anche fondati collegi di *moriscos* e il vescovo di Guadix Pérez de Ayala fece scrivere una *Doctrina Christiana en lengua árabe*. Lo sforzo fu imponente e continuo e la politica reale mise a servizio della questione *morisca* veri e propri specialisti, ecclesiastici del rango di Antonio de Guevara, Gaspar de Avalos o dello stesso Pérez de Ayala, che si trasformarono nei principali mediatori della politica assimilatrice della Corona e che avrebbero avuto un ruolo tutt'altro che secondario durante il Concilio di Trento. Anche a Valencia, sotto l'impulso di Antonio Ramírez de Haro, si adottò in questi anni un piano di evangelizzazione, più moderato rispetto a quello di Granada, attraverso una rete di parrocchie. Le riunioni delle *Cortes* valenciane del 1533 e del 1537 ottennero inoltre da

Carlo V diversi privilegi e *fueros*, che limitarono la confisca dei beni e l'imposizione di multe da parte del Sant'Uffizio.

La posizione dell'Inquisizione spagnola rispetto alla politica *morisca* si definì soprattutto nelle giunte di Toledo e di Madrid del 1539 e del 1542, quest'ultima riunita a seguito delle *Cortes valenciane* dello stesso anno. In queste ultime Ramírez de Haro ottenne una proroga di diciassette anni per potere istruire i *moriscos* senza l'intervento dell'Inquisizione. A Toledo si esaminarono le richieste dei *moriscos* di Granada che chiedevano di limitare gli spazi di intervento del Sant'Uffizio e, in particolare, che quest'ultimo potesse agire solo di fronte a cerimonie religiose, non di fronte a pratiche culturali o consuetudinarie. La giunta non accolse le richieste e fu contraria a limitare la sfera d'azione del tribunale; tuttavia fece un'eccezione per le *zambras* (le musiche dei *moriscos* dei giorni di festa), che permise, sempre che non contenessero invocazioni a Maometto. L'imperatore, assillato dal problema tedesco e dall'endemica necessità di denaro, guardò di buon occhio a una certa indulgenza nei confronti dei *moriscos*, soprattutto quando la condiscendenza portava con sé utili compensi monetari. Così, oltre alle concessioni fatte ai valenciani, Carlo V appoggiò la nuova richiesta, presentata attraverso il marchese di Mondéjar nel 1543, di concedere il perdono ai *moriscos* di Granada senza necessità di riconciliazioni. Fu un punto importante perché una volta riconciliati, i *moriscos* che fossero di nuovo incappati in pratiche islamiche e fossero stati per questo processati dall'Inquisizione, dovevano essere considerati come recidivi e passibili di condanna a morte. Inoltre, sempre in cambio di un'ingente quantità di denaro, egli concesse una proroga di venticinque anni, durante i quali vennero sospese confische e pene pecuniarie. Su quest'ultima concessione le resistenze dell'Inquisizione e di Roma furono notevoli.

Ma le tensioni che opponevano le due comunità e la lotta di interessi che stava dietro i principali organi di potere (Chiesa, Sant'Uffizio, signori locali, *letrados*, Corona) riesplodevano a ogni occasione. Lo testimoniò l'incontro celebratosi a Toledo tra il febbraio e il marzo del 1539 per esaminare le petizioni dei *moriscos* di Granada di fronte alla politica del Sant'Uffizio. Delle molte richieste vennero accolte solo quelle che chiedevano che le cerimonie islamiche fossero distinte da quelle giudaiche (le si accusava entrambe in modo indiscriminato) e l'uso delle *zambras*. Non si vollero fare altre concessioni alla minoranza *morisca*, e quanti osavano difenderla vennero trattati senza riguardi, come sperimentò a proprie spese il marchese di Mondéjar, che aveva appoggiato le loro richieste. Il difficile e precario equilibrio del dopo 1526 si spezzò infine tra il 1555 e il 1568, con la constatazione che il fossato che separava le due comunità, nonostante la blanda politica di assimilazione, e la cospicua quantità di denaro pagata dai *moriscos* per essere lasciati in pace, si era ulteriormente allargato. Fu una sconfitta che favorì il risentimento nelle autorità cristiane, che ebbero la sensazione che ogni sforzo di assimilazione fosse ormai inutile e che fosse necessario passare a misure repressive ben più dure. Il periodo di relativa tolleranza che seguì al 1526 si concluse con l'avvento al potere di Filippo II, intorno al 1555, e con l'intensificarsi del timore di un dominio musulmano nel Mediterraneo.

La repressione e l'espulsione

Nel 1567 Filippo II fece pubblicare una prammatica in cui si stabilivano misure repressive nell'aria da tempo: si proibiva ai *moriscos* di Granada l'uso dell'arabo, parlato e scritto; il possesso di libri in arabo, di qualsiasi materia; l'uso dei vestiti tradizionali, il cosiddetto «hábito *morisco*»; di coprirsi il viso con un velo da parte delle donne o l'uso di henné per tatuare mani e piedi o tingere i capelli; nonché l'uso di musica *morisca* durante la celebrazione di nozze o fidanzamenti. Si vietò inoltre l'uso di bagni, nomi e cognomi arabi, si impose di tenere aperte le porte delle case, e si proibì ai *moriscos* di possedere armi e schiavi. Granada ne fu costernata e sconvolta e la prammatica provocò la Guerra delle Alpujarras del

1568, la ribellione armata degli abitanti *moriscos* delle montagne che si estendevano da Granada ad Almería. Fu una guerra senza quartiere, crudelissima da entrambe le parti, che si prolungò per anni. Essa portò in sostanza a una nuova e definitiva conquista del Regno granadino. Fu necessario l'intervento delle truppe di don Juan de Austria per sconfiggere la ribellione, che si concluse, alla fine del 1570, con la deportazione di tutti i *moriscos* granadini in Castiglia. La deportazione, effettuata durante il periodo più freddo dell'inverno 1570-1571 contro una popolazione depauperata e debilitata da due anni di guerra, causò un elevato numero di morti. I *moriscos* granadini furono dispersi, in piccoli numeri, nei territori di Castiglia, e uniti a una popolazione di *moriscos antiguos* («antichi moriscos») assai meno conflittuali e a uno stadio di assimilazione alla società castigliana e cristiana decisamente più avanzato. I conflitti che ne risultarono furono grandi e aggiunsero al nodo religioso un problema sociale nato dall'arrivo di gruppi sradicati e impoveriti che risultavano non solo estranei ma anche minacciosi per i castigliani. Anche i *moriscos antiguos* furono coinvolti in questo generale rifiuto e furono vittime dell'ondata di repressione inquisitoriale che si produsse a partire dal 1570. Erano gli anni peggiori di scontro con i turchi, che venivano immediatamente identificati con i *moriscos*, o meglio con i granadini e i valenciani. Nel 1575 si ordinò che i *moriscos* valenciani non potessero tenere alcun tipo di arma. La costante minaccia dei corsari nordafricani sulle coste del Levante spagnolo ossessionava le autorità e le popolazioni cristiane locali, e forniva ai *moriscos*, grazie ai quali i corsari realizzavano le loro incursioni nella costa, possibili vie di fuga.

Nel 1585 in Aragona scoppiò un conflitto tra *moriscos* (che lavoravano le terre basse delle rive dell'Ebro) e pastori di montagna cristiani. I *moriscos* avevano stabilito un contatto e un'alleanza con i protestanti del Béarn. La situazione degenerò e peggiorò di fronte a una campagna *pamphlettistica* che seppe accendere la paura e il rifiuto delle popolazioni cristiane. Così dalla fine degli anni Ottanta del Cinquecento si iniziò a discutere, in varie giunte e commissioni, della possibilità di decretare una espulsione dei *moriscos*. L'odio e la paura avevano già portato a forgiare tesi e argomenti a favore dell'espulsione, che avrebbero tardato tuttavia ancora vent'anni a dare i loro frutti: i *moriscos* sarebbero stati inassimilabili e avrebbero odiato in toto i cristiani; lungi dall'essere leali alla Corona, si sarebbero alleati con il Turco e i mori del Nord Africa, costituendone una quinta colonna nel paese; erano molto prolifici e il loro numero, in continuo aumento, avrebbe messo in minoranza i cristiani; infine, mai i *moriscos* avrebbero accettato costumi e modi di vita che caratterizzavano la società cristiana. E tuttavia il numero di *moriscos* che si erano cristianizzati e completamente assimilati, nelle due Castiglie, in Extremadura, a Murcia, ma anche in Aragona e a Granada, era elevato. Si tratta di un punto importante da tenere in considerazione perché questi ultimi non sono in alcun modo gli stereotipati *moriscos* che compaiono nei processi dell'Inquisizione.

L'espulsione fu discussa come possibilità concreta nel Consiglio di Stato riunitosi a Lisbona nel 1582. Era un'idea che avrebbe avuto una lunga maturazione. Il primo decreto di espulsione fu quello del 1609 e si applicò ai *moriscos* di Valencia. Tra il 1610 e il 1614 furono espulsi tutti i *moriscos* della Penisola, ultimi quelli della Valle del Ricote, della zona di Murcia, che si erano convertiti volontariamente prima del decreto del 1502 dei Re Cattolici. Si calcola che furono espulsi circa 300.000 *moriscos*, la maggior parte dei quali finì nei paesi islamici del Sud del Mediterraneo.

Le pratiche religiose e culturali

L'Inquisizione colpiva i *moriscos* sospettati o giudicati colpevoli di islamismo e descriveva nei dettagli le pratiche religiose, le orazioni, le credenze, la cultura e le speranze dei *moriscos* processati. Grazie ai processi (e ad altre fonti su cui tornerò più avanti, in particolare la letteratura *aljamiada*) sappiamo che una parte importante della popolazione *morisca* mantenne le pratiche islamiche

(inclusa quella, tanto difficile da rispettare, del pellegrinaggio alla Mecca) grazie a una struttura familiare e di comunità che, nelle zone in cui la popolazione *morisca* fu particolarmente densa, si mantenne molto coesa. Coloro che parteggiavano per l'estrema repressione e per l'espulsione sostennero che i *moriscos* erano rimasti tutti musulmani come prima del battesimo, e fecero circolare una serie di argomenti, mai dimostrati con evidenza, che divennero solidi stereotipi.

I *moriscos* ispanizzati, i cristianizzati, hanno lasciato poche tracce di sé nella documentazione coeva, per cui è facile farsi una immagine distorta del '*morisco* inassimilabile', musulmano a oltranza. La realtà fu senza dubbio più complessa, come dimostra il fatto che, una volta espulsi, i *moriscos* dovettero integrarsi a fatica nelle società islamiche del Nord Africa. Ma non si tratta solo di questo: i documenti notarili di Granada, e soprattutto i testamenti, dimostrano infatti che un elevato numero di *moriscos* incaricavano messe nelle loro ultime volontà, facevano parte di confraternite e uscivano in processione, lasciavano denaro per il restauro della propria parrocchia, ecc. La resistenza contro di loro fu dunque culturale e sociale, oltre che religiosa, e fu alimentata dal rifiuto di una società maggioritaria che li emarginava e li discriminava. Allo stesso tempo, per non dare nell'occhio, i *moriscos* dovevano adottare la lingua, i modi, i costumi di quella stessa società, finendo per interiorizzare, spesso senza volerlo, tutto l'universo culturale cattolico.

Forse la dimostrazione più evidente di questa forzata simbiosi è la letteratura *aljamiada*: una letteratura scritta in castigliano ma con caratteri arabi, in cui i termini e i concetti religiosi furono mantenuti in arabo, così come spesso intere citazioni dal Corano. La *aljamiá*, inoltre, riprendeva dall'arabo strutture sintattiche, stilistiche, lessicali e semantiche. Si tratta di una lingua del tutto particolare, la variante islamica dello spagnolo. Quella *aljamiada* è una letteratura di carattere didattico, di tema prevalentemente religioso o giuridico, volta a trasmettere e a tramandare tra i *moriscos* i fondamenti della legge e delle credenze islamiche, così come le storie di eroi islamici, le narrazioni epiche degli inizi dell'Islam, le storie dei profeti, ecc.: li potremmo definire grossomodo testi di una 'storia sacra'. Accanto a questi temi troviamo anche la medicina popolare e la magia, le profezie, i detti e 'castighi morali' e gli 'itinerari', ossia le istruzioni per fuggire dalla Spagna. Esistono anche forme narrative e romanzi, testi teatrali e poesia tratti dalla letteratura spagnola del tempo che, evidentemente, i *moriscos* conoscevano e amavano. Quando i *moriscos* furono espulsi in Nord Africa smisero di scrivere in *aljamiá*, ma mantennero una propria letteratura in castigliano, una lingua in cui scrissero trattati di polemica religiosa, opere letterarie con una forte influenza spagnola e trattati religiosi che contribuirono a reislamizzare i *moriscos* cacciati dalla Penisola.

I reati

Nell'ottica inquisitoriale, i processi per 'maomettanismo' istruiti contro i *moriscos* sono parte del più grande problema dell'eresia e afferiscono allo stesso insieme procedurale delle cause per giudaismo o luteranismo. L'adesione all'Islam figura dunque tra i delitti maggiori che costituiscono il centro del lavoro inquisitoriale. Come è facile dedurre da quanto finora esposto, la conoscenza religiosa e le pratiche che rifluiscono nei processi inquisitoriali variano molto da una regione all'altra, però mostrano generalmente (nonostante la volontà di molti *moriscos* di mantenere segrete le loro pratiche) un Islam impoverito e formalizzato per mancanza di autorità religiose che ne trasmettessero l'insegnamento, di libri e di conoscenza della lingua araba, e per le difficoltà di entrare in contatto con il resto dei territori islamici. Dal 1502 l'Islam fu proibito e pertanto privato di ogni appoggio legale o amministrativo, le sue istituzioni dissolte, le sue élites religiose convertite o esiliate, le moschee chiuse, i libri distrutti. La circoncisione era ormai caduta in disuso, tranne che a Valencia, e, in misura minore, in Ara-

gona. Anche la lingua si era ormai perduta, con l'eccezione della zona di Valencia. Pure a Granada, a partire dagli anni Sessanta, la castiglianizzazione fu pressoché completa, ma l'Inquisizione spagnola raccolse scrupolosamente ogni scritto, ogni attestazione di possesso di libri arabi, di piccoli talismani, di calendari, di oroscopi o di scritti di medicina preventiva o terapeutica che appartenevano a una tradizione magico-religiosa. La conoscenza della lingua araba, parlata e scritta, bastava per avviare un'inchiesta e attestava presunte tendenze islamizzanti.

A essere perseguitati con l'accusa di 'dogmatizzare' furono soprattutto gli *alfaques*, cioè coloro che conoscevano la Legge, sospettati di insegnare e diffondere i principi islamici e di animare i *moriscos* a persistere nell'Islam. Era questo il delitto peggiore. Gli *alfaques* sopravvissero nelle comunità più dense e coese di Aragona e Valencia e la loro presenza era essenziale non solo per impartire gli insegnamenti religiosi ma anche per dirimere i conflitti, per interpretare la Legge, per sovrintendere ai rituali. Segnalavano ad esempio l'inizio del mese del Ramadan, e durante quest'ultimo, il momento in cui «si vedeva la stella» e poteva rompersi il digiuno. I *moriscos* spesso sfruttavano le attività di piccolo commercio ambulante o il trasporto di mercanzie per consultare gli *alfaques*, nelle zone in cui erano presenti. Molto controllate erano anche le levatrici, o le donne anziane che preparavano le spose o lavavano il crisma ai bambini *moriscos* appena battezzati. Erano loro le responsabili della cerimonia delle *fadas*, mediante la quale si imponeva al bambino un nome musulmano, una pratica che è testimoniata molto di frequente nei processi. Ed erano sempre loro a essere incaricate di insegnare ai bambini riti e orazioni, abitudini igieniche o alimentari, un insegnamento che avveniva a partire dall'età in cui si considerava il bambino abbastanza grande o giudizioso da capire che non poteva parlare di tali pratiche fuori di casa. Queste donne anziane erano dunque, con gli *alfaques*, tra i maggiori sospettati di 'dogmatizzare', e quelle che, di casa in casa, mantenevano tutto un universo culturale, un mondo privato che i cristiani percepivano, con tutto il suo carico di differenze, come una minaccia. L'umorismo, il cibo, la lingua e la sfera sessuale erano parte integrante di quella «contrapposizione polemica» che, per usare le parole di Louis Cardaillac (CARDAILLAC 1977), opponeva *moriscos* e cristiani vecchi. L'ambito sessuale, l'ossessione per la prolificità attribuita ai *moriscos*, che neppure rispettavano la proibizione dell'incestuoso matrimonio tra cugini, rappresentava una delle supposte armi morisiche per infiltrarsi nella società cristiana e distruggerla e aveva le sue radici negli stereotipi di incontinenza sessuale che la polemica religiosa antislamica sottolineava con compiacenza nella biografia del profeta Maometto.

Nei processi contro i *moriscos* abbondano poi le profezie, i vaticini o i semplici desideri di sconfitta dei cristiani, e in particolare dei cristiani cattolici. Una grande varietà di credenze nell'arrivo di un Messia che sarebbe venuto a liberare il suo popolo eletto e a distruggere i cristiani emerge tra le carte, insieme con un forte desiderio di libertà e di rivalsa covato in una situazione di continua frustrazione e di paura: in quel contesto le profezie cristiane (come quella di san Isidoro sulla «perdita di Spagna») venivano spesso reinterpretate come pezza di appoggio in più che dava speranza ai loro sogni. Come nel caso dei giudaizzanti, si stima un certo numero di casi di scetticismo religioso anche tra i *moriscos*, così come di singole figure che mostrano indifferenza o favore per entrambe le religioni (cristianesimo e Islam) o per le tre fedi monoteistiche (dunque anche per l'ebraismo) in modo indistinto: la frase «cada cual se salva en su fe» («ognuno si salva nella propria fede») per la polemica antislamica e per l'Inquisizione era invece segno di un'adesione alla fede musulmana. Tra i processi ai *moriscos* si nota anche un numero piuttosto alto di imputazioni che hanno a che fare con la blasfemia, l'irriverenza o il disprezzo per le autorità ecclesiastiche cattoliche, oltre a un rifiuto pressoché totale dei dogmi cattolici, e in particolare del culto alle immagini, della Trinità, della natura divina di Gesù Cristo. L'incarnazione e la transustan-

ziazione nella messa, oltre al culto alle immagini, impediscono ai *moriscos* di identificare la religione cattolica come monoteista, fortificandoli nella loro insistenza di credere in un solo Dio, che gli inquisitori interpretano come un rifiuto attivo dei dogmi menzionati. Nelle carte processuali appaiono anche spesso reati come la rottura di immagini o di croci, il tirare pietre alle figure poste nei crocicchi delle strade, il battere le croci con pali, il pestarle, il bruciarle, il tenere in casa immagini capovolte oppure il conservarle in luoghi sporchi.

I *moriscos* oppongono un rifiuto viscerale anche al precetto della confessione, che appare loro come il simbolo e il principale elemento di quell'invasione nell'ambito personale che la società cristiana applica nei loro confronti. Sono condannate anche come 'maomettanismo' pratiche che in bocca ai cristiani vecchi avrebbero avuto altra classificazione da parte degli stessi inquisitori, come per esempio le 'proposizioni' che vanno contro le tesi difese dalla Chiesa in materia sessuale o quelle che affermano «que no hay sino nacer y morir» («che non c'è nulla oltre al nascere e al morire»), o le cosiddette 'superstizioni', che includevano la ricerca di tesori e diverse pratiche magiche relative alla cura fisica e spirituale, come guarire il mal d'amore, o usare la magia per fare tornare un amante lontano o un marito.

Le certezze si riducono al loro nucleo essenziale, quello incluso nella *shahada*, o professione di fede: non esiste che un solo Dio e Maometto è il suo profeta. Nei processi questa credenza si associa alla negazione della Trinità e della divinità di Cristo e alla difesa del profeta Maometto dagli attacchi o dagli insulti cristiani, insistendo sulla sua qualità di santo inviato da Dio. È un atteggiamento polemico che spesso viene a sovrastare, a coprire, l'ignoranza sostanziale della propria fede. Diversi processi raccolgono casi di *moriscos* processati per avere affermato di non recitare le orazioni musulmane perché non le conoscono, anche se con tutto il cuore le vorrebbero sapere, o di altri che non sanno in cosa consista precisamente l'essere islamici però vorrebbero esserlo e andare con i musulmani e salvarsi con i musulmani, o essere orgogliosi di essere musulmani e trovare in questo tanto onore quanto quello provato dal discendere da cristiani vecchi. Ci sono processati *moriscos* che addirittura dicono di essere orgogliosi di avere parenti che hanno portato un *sambenito*, una proposizione del tutto inconcepibile e che pertanto colpiva in modo particolare la sensibilità dei cristiani vecchi. I *moriscos*, raccontano i testimoni o i delatori cristiani, non hanno alcun senso dell'onore. I processi raccolgono anche pratiche o credenze religiose che gli accusati considerano islamiche ma che di fatto non lo sono, se ci atteniamo alla religione normativa. Tra questo tipo di credenze, per esempio, figura quella che nega la verginità di Maria, che l'Islam invece mantiene: un punto questo che illustra molto bene questa sorta di religione contrappositiva, che prende forma nella polemica e nella costruzione di un'identità che va contro tutto ciò che credono i cristiani vecchi. Tra le pratiche percepite come oppostive troviamo i digiuni eccessivi e continui e più in generale una grande varietà di riti che hanno a che fare con la purificazione e la pulizia rituale, o con abitudini alimentari, con l'igiene personale, i bagni e le lavande rituali, il cambio di biancheria il venerdì, i tentativi di seppellire i morti fuori da un cimitero cattolico. Da tutto ciò traspare in modo molto chiaro l'angoscia, l'ansia che attanagliava ogni giorno i *moriscos* nel cercare di evitare ogni contaminazione che il vivere immersi in una società cristiana, fingendosi tali, implicava e supponeva. Per i 'cristiani vecchi' il «lavarsi senza necessità», anche solo le mani, era segno inconfondibile di pratica dell'Islam. E tra le pratiche islamiche quella che figura più frequentemente nei processi e nelle *relaciones de causas* di tutti i tribunali è non a caso l'abluzione rituale o *guadoc*, fatta con acqua, nel dare inizio alla giornata e che richiedeva una particolare solennità il venerdì, giorno in cui non si lavorava. Molto diffusa era anche la *zala*, o orazione, che doveva essere recitata cinque volte al giorno e che spesso era ridotta a una serie di frasi spesso incomprensibili. Altrettanto universale era

l'osservanza del digiuno del Ramadan, durante le ore di luce di un intero mese lunare, e della colazione fatta all'alba, prima che il sole fosse completamente sorto, chiamata *zahor*. *Guadoc*, *zala* e Ramadan rappresentavano i pilastri fondamentali dell'Islam *morisco* insieme con i precetti dietetici elementari: il mangiare carne sacrificata ritualmente, anche il venerdì, il non consumare maiale o suoi derivati, o il non bere vino.

Ma nei *moriscos* l'Inquisizione perseguiva e puniva soprattutto quanto pareva fare supporre una resistenza o un rifiuto sociale o culturale della società maggioritaria, come le manifestazioni di allegria per le vittorie dei turchi, o di indifferenza rispetto alle questioni che tanto preoccupavano la società spagnola dell'epoca (come lo scontro con i protestanti), indifferenza o distacco che li portava, in una società come quella spagnola afflitta da molteplici conflitti, a rifiutarsi di celebrare le vittorie imperiali o tutto ciò che i cristiani consideravano celebrabile: processioni e festività religiose in testa. Erano atteggiamenti che facevano capolino dietro frasi cariche di disprezzo, risate inopportune o di scherno e che venivano immediatamente riferiti agli inquisitori da coloro che li avevano ascoltati in una piazza pubblica, o in una taverna, o durante il pranzo comune dopo una mattina passata a lavorare nei campi, in una qualsiasi delle molteplici occasioni in cui cristiani vecchi e *moriscos* erano costretti a dividere uno stesso spazio. La burla o le risate lasciavano trasparire, denunciavano un'attitudine, così come facevano le reazioni d'ira a un commento fatto su quanto stava succedendo a Granada (durante la Guerra delle Alpujarras) o il rifiuto sprezzante delle speranze e dei sogni dei cristiani («no quiero tu ley ni tu paraíso», avrebbe detto un *morisco* senza mezzi termini a un sacerdote). Occasione di scontro e di denuncia poteva essere anche un apprezzamento troppo esplicito fatto a una *morisca* per strada, o la presa in giro di un *morisco*: tutto quanto potesse fare pensare a una solidarietà di gruppo che andava in direzione diversa rispetto a quella della maggioranza assumeva insomma la stessa valenza di un'esplicita manifestazione di religiosità islamica. Frasi che portavano all'incriminazione nei processi erano, per esempio, anche quelle che dicevano che un tale «era moro e che voleva andare con i mori» o che preferiva «i mori ai cristiani». Anche la frase, mille volte ripetuta nei momenti di ira e di rabbia di fronte allo scherno dei cristiani, che «tanto buoni erano i mori come i cristiani» era spesso oggetto di delazione alle autorità inquisitoriali. I processi del tribunale di Granada inoltre abbondano di cause imbastite *in absentia*, contro *moriscos* «pasados Allende» («passati al di là»), cioè musulmani e rinnegati manifesti che erano fuggiti in «terre di mori».

La persecuzione inquisitoriale

Prima del 1533-1535, l'Inquisizione quasi non si mosse contro i *moriscos*: o perché priva di mezzi (il tribunale di Granada nacque solo nel 1526), o perché i tentativi fatti dai tribunali locali furono bloccati dalla *Suprema* e dalle autorità centrali. Di fatto vi fu una deliberata politica della monarchia di fronte alla quale il Sant'Uffizio dovette cedere. La nobiltà, d'altra parte, fece pressione perché si prolungassero i termini concessi ai cristiani nuovi per la loro catechizzazione. In Castiglia, solo a metà degli anni Trenta del XVI secolo si diede inizio alla repressione. Nei tribunali di Valladolid, Toledo, Llerena, Córdoba, Granada, Cuenca, cominciarono così le prime detenzioni, gli *autos de fe* e le confische. Questa prima ondata perse intensità negli anni Quaranta. In Aragona invece la repressione iniziò più tardi e si intensificò negli anni Quaranta. La Concordia firmata nel 1544 segnò l'inizio di un periodo di tregua.

L'Inquisizione agì duramente contro i *moriscos* durante tutta la seconda metà del Cinquecento e negli anni immediatamente precedenti all'espulsione. La pressione esercitata, onnipotente e inevitabile, fu enorme. Non si trattava solo di estirpare l'«eresia»: si trattava anche di rompere la coesione dei nuclei familiari e delle comunità di *moriscos*. Le pene imposte (eccezion fatta per una piccola percentuale di condannati al rogo) consistevano in gran

parte in pene pecuniarie, nel sequestro dei beni e nella condanna alle galere. Le delazioni a cui si videro obbligati alcuni rei che, sotto tortura, denunciavano persone della propria famiglia o vicini di casa, la cattura dei membri più rappresentativi della comunità, l'impoverimento economico e la paura provocata dall'Inquisizione, ebbero un effetto devastante sulle comunità di *moriscos*, soprattutto in Castiglia, dove i gruppi erano meno coesi e dunque più facilmente vulnerabili di fronte all'attacco delle autorità inquisitoriali.

A partire dal 1560 si inaugurò una nuova ondata di repressione, questa volta più intensa e sistematica, nelle tre regioni in cui la minoranza *morisca* aveva radici più solide. A Granada la repressione fu così intensa che diventò senza dubbio un fattore scatenante della ribellione delle Alpujarras. Quest'ultima segnò il punto di rottura. A Granada dopo di allora il problema *morisco* non scomparve del tutto, anche se diminuì, ma la deportazione dei *moriscos* granadini in Castiglia fece in modo che in quest'ultima regione il problema *morisco* acquistasse un rilievo inedito: infatti a partire dal 1571-1572 tutti i tribunali castigliani registrarono un'intensificazione delle persecuzioni contro i *moriscos*, soprattutto granadini. Nei territori aragonesi la Guerra di Granada portò invece a un periodo di calma. Di fronte al timore che la ribellione si potesse estendere si optò per allentare la pressione inquisitoriale sui *moriscos*. Alla fine della guerra però, e in particolare a partire dagli anni Ottanta del Cinquecento, la repressione, in Aragona e nel Regno di Valencia, riprese a pieno ritmo. Le due ultime decadi del Cinquecento furono decisamente le più intense e crudeli per quanto riguarda la repressione inquisitoriale sui *moriscos*. Seguirono dieci anni di tregua che sfociarono di nuovo in anni di cruda violenza, a ridosso dell'espulsione e immediatamente dopo. Quattro o cinque anni prima del decreto di espulsione, infatti, la tensione salì in modo esponenziale in tutto il paese e l'azione inquisitoriale ne fu insieme causa ed effetto.

La cronologia qui delineata riflette, a grandi linee, quella del problema *morisco* in Spagna. La prima ondata repressiva corrisponde alla messa in funzione dei meccanismi di controllo della comunità *morisca*, la seconda si sviluppa negli anni della Guerra delle Alpujarras, la terza è contemporanea ai primi progetti di espulsione sistematica. È una concomitanza che mostra quanto poco autonoma fosse l'Inquisizione in materia di *moriscos* e quanto il tribunale della fede fosse in realtà uno strumento dipendente, per quanto essenziale, di una politica più complessiva, e rappresentasse l'ingranaggio centrale di una macchina repressiva di Stato più estesa.

Estirpare l'adesione all'Islam costituì senza dubbio uno dei principali obiettivi dell'Inquisizione. Eppure il raggio di estensione e l'importanza dell'attività contro i *moriscos* del tribunale fu relativamente limitata, tanto nel tempo quanto per intensità. La persecuzione inquisitoriale durò una cinquantina d'anni, più o meno dal 1560 al 1610. In un certo senso la repressione contro i *moriscos* si scatenò in momenti di relativa calma della storia del tribunale, tra le grandi ondate di repressione antiebraica (1480-1520 e 1620-1690) e antiluterana (1555-1570), che sembrano rappresentare l'obiettivo prioritario del tribunale. I *moriscos* non possono competere con i *conversos* per numero di processati e durezza delle pene imposte, né con i luterani quanto a durezza della repressione. La paura dell'Islam fu minore rispetto all'ossessione antiebraica o al rifiuto dei movimenti riformati. Oltretutto i *moriscos* rappresentarono un problema incontrollabile e debordante, tanto per le implicazioni politiche quanto per il numero di possibili vittime del tribunale. Per affrontarlo si dovettero inventare o meglio riadattare strumenti come l'editto di grazia, che, ormai lontano dalla sua funzione originaria, divenne quasi permanente, oppure gli accordi finanziari con le comunità morischi, con tanto di patti e concordie. Il quadro delle accuse ai *moriscos* sarebbe incompleto se dimenticassimo la pletora di *moriscos* giudicati durante le visite inquisitoriali. Gli inquisitori imponevano allora piccole multe a

quanti fossero ritenuti colpevoli di reati minori, come mangiare carne il venerdì.

La diversa presenza e densità dei *moriscos* nel territorio spagnolo si riflette anche nell'attività dei diversi distretti: ci sono tribunali, come quelli americani o quello di Galizia, che ignorano del tutto il problema; sedi di frontiera dove la questione *morisca* rientra nel problema più generale dei rapporti con il mondo musulmano (Sardegna, Sicilia, Baleari e Canarie); tribunali dell'interno, dove la questione *morisca* è di media importanza e varia a seconda delle circostanze; e infine tribunali che a partire dal 1550 sembrano esistere solo per i *moriscos*: Granada, Valencia, Zaragoza. In questi ultimi i *moriscos* rappresentano il 70-80% delle vittime e assicurano la metà delle entrate. Il decreto di espulsione li porterà infatti quasi al fallimento economico.

Un'ultima osservazione: il peso della repressione non è inversamente proporzionale all'importanza della comunità *morisca*. I tribunali di Valencia e di Aragona, anche dedicandosi in modo prioritario ai *moriscos*, raggiungono una proporzione tra numero di processi e numero di *moriscos* presenti nella giurisdizione relativamente bassa. A Granada, tra il 1560 e il 1570, si aprirono circa mille processi su una popolazione di 150.000 *moriscos*, una proporzione vicina a quella di Valencia e di Zaragoza. Altri tribunali, come Llerena e Cuenca, a fronte di una popolazione *morisca* ridotta, presentano proporzionalmente un alto numero di processi. Tutto ciò dimostra che l'Inquisizione si rivelava priva di mezzi quando si trovava di fronte a una popolazione omogenea e numerosa, che poteva contare, oltretutto, sulla complicità delle classi nobiliari locali. L'Inquisizione, in un certo senso, perse la sua battaglia con i *moriscos*, mentre al contrario aveva ottenuto, solo pochi anni prima, una lampante vittoria sui *conversos*. Forse anche la constatazione di questa sconfitta fu una delle cause dell'espulsione. Una sconfitta limitata, sia chiaro, come dimostra il caso di Daimiel e di altre località della Mancha. Tra il 1535 e il 1560 infatti l'Inquisizione di Toledo intraprese un'intensa azione contro le comunità di *moriscos* decapitando le oligarchie economiche e intellettuali e spezzando i vincoli di coesione familiare attraverso una serie di delazioni incrociate. La seconda metà del secolo fu per i *moriscos* della Mancha di tranquillità assoluta: essi abbandonarono i centri più grandi e si dispersero per i piccoli paesi dove non suscitavano reazione alcuna tra gli abitanti, sia per il loro esiguo numero sia perché erano praticamente indistinguibili dalla maggioranza della popolazione locale. Al momento dell'espulsione i *moriscos* della Mancha moltiplicarono le richieste e le petizioni, gli attestati di buoni cristiani e riuscirono o a evitare l'espulsione o, in seconda battuta, a rientrare con l'appoggio e la connivenza dei loro antichi vicini 'cristiani vecchi'. Il caso di Valencia fu l'esatto contrario. I *moriscos* infatti appartenevano a gruppi numerosi, coesi e potenti, maggioritari su scala locale e indispensabili all'economia della zona. L'Inquisizione riuscì appena a toccarli. Il tribunale si rivelò dunque strumento efficace nel caso di comunità in cui l'acculturazione era quasi completa o a uno stadio molto avanzato, ma assolutamente inadeguato nel caso di gruppi coesi, resistenti e combattivi.

(M. GARCÍA-ARENAL)

Vedi anche

Aragona, età moderna; Castiglia; Cisneros, Francisco Jiménez de; *Conversos*, Spagna; Cortes; Daimiel, *moriscos* di; Ferdinando il Cattolico, re di Aragona; Granada; Inquisizione spagnola; Isabella la Cattolica, regina di Castiglia; Islam; Manrique de Lara, Alonso; Protestantismo, Spagna; Rodríguez Lucero, Diego; Struttura economica: Inquisizione spagnola; Talavera, Hernando de; Valencia

Bibliografia

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO 2001, CARDAILLAC 1977, CARDAILLAC 1983, CARDAILLAC 1990, CARO BAROJA 1957, DEDIEU 1983, DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 1979, DRESSENDÖRFER 1971, FER-

NÁNDEZ NIEVA 1979, GALLEGO BURÍN-GÁMIR SANDOVAL 1996, GARCÍA-ARENAL 1978, GARCÍA CÁRCCEL 1980, MÁRQUEZ VILLANUEVA 1991

Morone, Giovanni - Nato a Milano il 15 gennaio 1509 da Gerolamo Morone e Amabilia Fisigara, Giovanni rimase coinvolto nella fuga della famiglia, che lasciò la città quando gli Sforza furono cacciati per la prima volta. Il padre, uomo di fiducia di Francesco II Sforza, continuò ad operare politicamente e diplomaticamente per restaurare, con l'appoggio imperiale, il duca nello Stato. La sua numerosa famiglia che aveva subito, in seguito all'esilio, la confisca di vasti possedimenti terrieri, si trovò in gravi difficoltà finanziarie. Sembrò che le sorti familiari si rialzassero quando Gerolamo, tornato nel 1521 a Milano in seno agli imperiali per preparare il rientro dello Sforza, fu nominato gran cancelliere, e la battaglia di Pavia, con la sconfitta degli odiati francesi, lo fece esultare. Ma il fallito tentativo di contrapporsi al crescente potere di Carlo V in Italia, di cui egli era stato il principale fautore, fece precipitare la situazione e l'incauto gran cancelliere venne rinchiuso nel 1525 nel castello di Pavia. La caduta dello Stato di Milano segnò anche la fine del ruolo politico e sociale della famiglia Morone, indebitatasi per pagare il riscatto di Gerolamo. Questi morì nel 1529, lasciando la vedova e i numerosi figli in gravi ristrettezze, proprio quando Giovanni, poco più che ventenne, fu investito del vescovato di Modena. La ricerca di una sistemazione conveniente nelle file della Chiesa divenne, infatti, una necessità pressante, l'unica che potesse risolvere le difficoltà di un gentiluomo cui la crisi degli Stati italiani aveva impedito di ripercorrere le orme paterne come grande consigliere diplomatico. Divenuto vescovo di Modena quasi per caso, entrò in possesso della diocesi nel 1533, dopo una lunga e faticosa trattativa con il duca estense, che si opponeva all'investitura. Iniziò da questo momento per Morone un duraturo ma difficile percorso nei ranghi della Chiesa romana come protagonista della drammatica crisi religiosa del suo tempo. Aveva compiuto studi giuridici all'Università di Padova attorno al 1524, quando vi studiavano molti dei protagonisti delle successive vicende religiose: Pier Paolo Vergerio, Pier Martire Vermigli, Vittore Soranzo, Alvise Priuli, Marcantonio Flaminio, Reginald Pole. Altri rapporti egli strinse quando andò a Roma per perorare la causa del suo vescovato, tra il 1528 e il 1533, in particolare con Pietro Carnesecchi, allora segretario del pontefice. Papa Paolo III, che tentò un rinnovamento di uomini e di scelte politiche al vertice della Chiesa, comprese le potenzialità del giovane prelado e lo convinse, nel 1536, ad accettare una nunziatura a Vienna presso re Ferdinando, prima e fondamentale esperienza diplomatica in terra tedesca, dove più acutamente e drasticamente erano esplose le contraddizioni del mondo cattolico. Iniziò così un lungo impegno tra Germania e Fiandre, con una costante presenza alle diete imperiali in cui si discussero i modi per sanare i conflitti religiosi. Fin dall'inizio, Morone fu convinto dell'importanza della convocazione di un Concilio come strumento di pacificazione tra i cristiani, rifiutando la violenza controversistica. maturò una concezione politica moderata, filoimperiale, irenica e persuasa che sarebbe stato il dialogo e non la repressione a sanare i conflitti. Con grande realismo, tuttavia, pensò che il Concilio si dovesse fare anche senza i luterani per riconquistare i dubbiosi e gli incerti, convinto dell'importanza della riforma della Curia romana e dell'istituto episcopale. Una riforma senza Concilio, che avrebbe forse portato al rafforzamento morale del papato, si dimostrò tuttavia inattuabile. Nel 1542 Morone riuscì finalmente ad ottenere il consenso dell'imperatore per la città di Trento come sede conciliare, vittoria diplomatica che concluse il primo periodo della sua carriera politica e che gli procurò, a soli 33 anni, la porpora cardinalizia. Queste esperienze lo convinsero che non si poteva risolvere ogni cosa sul piano politico e, pur non essendo teologo, lo avvicinarono ai temi della controversia dottrinale di quegli

anni, anche grazie ai rapporti con Gasparo Contarini durante la dieta di Ratisbona (Regensburg). Vescovo di Modena dal 1529 al 1550 (lo sarà una seconda volta dal 1564 al 1571), quando nel 1542 fece ritorno nella sua diocesi, si trovò ad affrontare la difficile realtà di una città in cui le idee riformate avevano trovato un terreno più che favorevole, tanto da esser definita dal langravio Filippo d'Assia la «sola benedicta in Italia». Negli anni precedenti Morone, ispirandosi alle riforme di Gian Matteo Giberti, aveva tentato di intervenire sul clero cittadino, che probabilmente gli appariva troppo simile a quello tedesco, che egli aveva visitato e che gli era parso «così sinistramente». L'esperienza modenese gli aveva dimostrato che questi tentativi sarebbero restati infruttuosi senza direttive efficaci e mutamenti più radicali. Durante le legazioni era stato costantemente informato dal vicario Giovanni Domenico Sigibaldi del dilagare delle idee eterodosse: «tutta questa città (per quanto è la fama) è maculata, infetta del contagio de diverse heresie come Praga. Per le botege, cantoni, case ogniuno disputa de fede, de libero arbitrio, de purgatorio et eucharistia, predestinatione» (FIRPO-MARCATTO 1981-1995: II, 897). Con il dissenso religioso modenese, che diede vita negli anni seguenti ad una delle più vaste e organizzate comunità eterodosse di cui si abbia notizia in Italia, egli tentò gli strumenti della discussione e della persuasione, soprattutto con l'élite intellettuale cittadina raccolta nella cosiddetta Accademia, fondata da Ludovico Castelvetro, da Filippo Valentini e dal medico Giovanni Grillenzoni. Intento del vescovo era giungere ad una ricomposizione «con dexterità et mansuetudine» senza interventi repressivi, facendo sottoscrivere segretamente una confessione di fede con pochi e semplici articoli, in modo da riassorbire in maniera indolore il dissenso religioso. La proposta fu oggetto da parte degli accademici d'interminabili contrattazioni, che si risolsero soltanto dopo l'istituzione del Sant'Uffizio romano, nel luglio del 1542, con la minaccia di processi ed arresti. Un *Formulario di fede* redatto da Contarini fu, infine, firmato dagli accademici con un ormai esplicito atteggiamento nicodemitico. Questo sforzo di conciliazione rispondeva ancora a posizioni ireniche e moderate, ma nell'autunno del 1542 egli andò da Roma a Trento, con Marcantonio Flaminio e con Pole, all'apertura, peraltro fallimentare, del Concilio. A questo specifico momento, grazie alla ricchissima documentazione del suo successivo processo inquisitoriale, viene fatto oramai risalire un radicale mutamento delle sue convinzioni religiose. Grazie all'influenza di Flaminio e di Pole e agli amici della «ecclesia viterbiensis», egli aderì alla complessa spiritualità di Juan de Valdés, i cui scritti erano fatti circolare clandestinamente a Viterbo nella cerchia del cardinale inglese. Si trattava di una spiritualità che permetteva di conciliare alcuni principi della Riforma luterana, come la giustificazione per fede, con la struttura ecclesiologicala della Chiesa romana, nella speranza di riassorbire, grazie a un Concilio, il dissenso religioso. Era un progetto forse utopico, ma condiviso in quegli anni da molti alti prelati, aristocratici, gentiluomini e gentildonne italiani e praticato attraverso lo scambio di libri, la circolazione di lettere e di persone, la discussione di idee. Il *Beneficio di Cristo*, testo cardine del dissenso religioso italiano maturato nella spiritualità valdesiana, fu stampato a Venezia nel 1543 e nel 1545-1546, in concomitanza con le prime convocazioni del Concilio e molti indizi fanno pensare che fossero i cardinali 'spirituali' a promuoverne la pubblicazione. Questo mutato atteggiamento religioso modificò anche i comportamenti del vescovo di Modena, sia per alcune direttive pastorali, sia per la scelta dei predicatori chiamati nella diocesi tra il 1543 e il 1546 – tutti processati, anni dopo, per eresia –, sia per gli aiuti economici offerti a personaggi di dubbia ortodossia a Bologna, quando fu nominato legato tra il 1544 e il 1548, come successore del Contarini. I primi sospetti sul suo conto avevano iniziato a circolare già dagli anni Quaranta, in seguito a numerosi episodi compromettenti, tra i quali uno dei più clamorosi era stato, nel 1543, il violento diverbio col gesuita Alfonso Salmerón, chiamato a pre-

dicare a Modena. Questi – come si giustificherà Morone nella memoria difensiva presentata durante il processo inquisitoriale intentatogli alla fine degli anni Cinquanta – sul libero arbitrio «attribuiva assai et laudava li meriti delli huomini tanto che mi pareva che desse occasione a far gli uomini più arroganti e superbi verso Dio». Altri indizi compromettenti furono raccolti contro il cardinale negli anni successivi, quando l'Inquisizione cominciò ad istruire processi contro alti prelati 'spirituali' come il vescovo di Bergamo Vittore Soranzo. Nominato nel 1552 vescovo di Novara, Morone scelse quindi un comportamento più cauto. In questa diocesi, come peraltro a Modena, fu scarsamente residente per gli impegni in Curia, ma tentò di iniziare una riforma del clero sul modello di quella sperimentata senza grandi risultati nella diocesi modenese. Le norme che diede, in particolare sulla predicazione, avevano la funzione di contraddire le accuse di eresia mosse a suo carico e costituire un attestato di ortodossia. Dal 1549, infatti, i vertici dell'Inquisizione, guidati da Giampietro Carafa, futuro Paolo IV, avevano già raccolto numerose «scritture o scartafaci» contro la cerchia degli 'spirituali' legati a Reginald Pole, candidato al pontificato, carte esibite in occasione del conclave che avrebbe dovuto eleggere papa il cardinale inglese, uscito invece sconfitto. Il pontificato di Giulio III mostrò l'accesso scontro in atto tra il papa e un Sant'Uffizio sempre più determinato ad estendere il proprio controllo anche ai vertici della Chiesa, finché nel 1555 fu eletto al soglio pontificio proprio Carafa, che superò d'un soffio Morone, già sospettato e denunciato sebbene sostenuto dal partito imperiale. L'elezione di Paolo IV fu gravida di conseguenze sia sul piano politico, per la volontà antimperiale del pontefice che si alleò con la Francia e provocò gli spagnoli nel Regno di Napoli, sia sul piano ecclesiastico per le sue convinzioni religiose e inquisitoriali. Il disastroso conflitto diplomatico e militare, frutto della concezione teocratica e dell'insofferenza nei confronti della tutela imperiale che aveva il colterico e testardo Paolo IV, s'intrecciò con le vicende di Morone e segnò la definitiva sconfitta degli 'spirituali'. Il papa teatino lavorò con determinazione per raccogliere in segreto prove e documenti contro il Morone, fino ad ottenere, il 31 maggio del 1557, il clamoroso arresto del cardinale, rinchiuso in Castel Sant'Angelo. Il processo fu un momento di svolta decisivo nella Chiesa della Controriforma, ma anche il segno di una crisi politica promossa da un pontefice ferocemente contrario agli Asburgo e al partito imperiale, di cui Morone era considerato membro autorevole. Nei due anni durante i quali fu incarcerato, sia Filippo II, sia l'imperatore Ferdinando, intervennero più volte in suo favore, anche se il partito imperiale era ormai al tramonto, così come il clima politico e culturale nel quale era cresciuto il cardinale milanese. Morone sarà liberato soltanto nell'agosto del 1559, alla morte del Carafa, e riabilitato dal milanese Pio IV, il cui pontificato sembrò segnare la riscossa del partito imperiale e dello stesso Morone. È del 1560, infatti, il processo ai potenti nipoti di Paolo IV, Carlo e Giovanni Carafa, condannati a morte per la loro politica antimperiale e capri espiatori dei molti rancori accumulatisi durante gli anni precedenti e di cui probabilmente fu ispiratore lo stesso Morone. A lui Pio IV volle affidare la conduzione dell'ultima fase del Concilio di Trento, nel 1563. Come diplomatico tra i più consumati nella Curia romana e protetto dell'imperatore, egli era adatto per prendere con decisione in mano le trattative. La sua brillante conduzione del Concilio, che giunse quindi insperatamente alla fine, ha posto tuttavia interrogativi sul suo «opportunismo» allo storico del Concilio Hubert Jedin. Pur negando ogni coinvolgimento eterodosso di Morone, Jedin si chiedeva come un cardinal legato, appartenente ad un'area «riformista», avesse potuto schierarsi con gli «zelanti» contro i riformatori nel dibattito sulla residenza dei vescovi; come avesse potuto farsi garante di un'autoriforma della Curia; come avesse potuto negare l'esistenza di qualsivoglia pressione morale esercitata da Roma. La prova del Concilio era certamente stata una dimostrazione da parte del cardinale milanese di fedeltà asso-

luta alla Santa Sede e soprattutto al suo più grande alleato, papa Pio IV. La scena politica, tuttavia, era ormai definitivamente mutata. Scomparso Carlo V e tramontata una politica imperiale, Filippo II inaugurò nuovi rapporti con gli Stati italiani e non condivise i tentativi di completa riabilitazione compiuti dal pontefice nei confronti di Morone e di molti altri prelati sospetti d'eresia, opponendosi sempre ad una sua elezione al pontificato. Dopo il processo, la sua stessa personalità fu messa da più parti in discussione. Come scriveva un ambasciatore veneziano nel 1565, Morone era ritenuto uomo di carattere tanto ambiguo da essere considerato un «pozzo di san Patrizio» di cui difficilmente si sarebbe potuto trovare il fondo. La sua candidatura, poi bocciata, al pontificato nel 1565 venne così commentata dall'ambasciatore a Roma don Luis de Requesens, che scriveva a Filippo II: «Es de muy gentil persona y juicio y hombre de gran experiencia y de muchos negocios», ma «es tenido por hombre muy hondo e doblado y que jamas muestra lo que tiene en el pecho» (FIRPO 2005: 473-474). Antichi amici come Giulia Gonzaga e Pietro Carnesecchi, che invano sperò in un suo aiuto, non si fidavano più di lui: lo consideravano «timidissimo», troppo cauto oramai per esporsi in alcun modo. Alla morte di Pio IV, Morone tentò nuovamente e inutilmente la corsa al pontificato, seppure circondato, negli ambienti curiali, da sospetti e denunciato nelle pasquinate romane come «gran vaso d'eresia». Fu eletto l'austero frate domenicano Michele Ghislieri, erede del Carafa nella direzione del tribunale inquisitoriale, pienamente convinto dell'eresia del cardinale milanese, di cui aveva seguito il processo, e suo «capital nemico». Gli anni del pontificato di Pio V furono per Morone tra i più amari. Nel 1567 fu decapitato come eretico «relapso» Pietro Carnesecchi, più volte assolto nel passato ma ora abbandonato dai suoi protettori, e il cui processo, condotto da Giulio Antonio Santoro, fu utilizzato come ulteriore fonte di notizie sull'ormai sconfitto partito «spirituale» e soprattutto su Morone. Molti altri processi clamorosi si aprirono in quegli anni e numerosi roghi e lugubri autodafé si celebrarono a Roma. Pur continuando ad essere un protagonista non secondario nella Curia papale – era considerato un consigliere dello stesso pontefice Pio V «per le cose de Stati» –, Morone fu tenuto costantemente sotto la minaccia della riapertura di un processo, al quale il pontefice e il Sant'Uffizio continuarono a lavorare per anni. Nel 1567-1568, gli fu affidato il compito, con speciale breve pontificio, di riconciliare nella sua diocesi di Modena coloro che avessero abiurato e denunciato i propri complici, al fine di cancellare gli ultimi residui del dissenso religioso cittadino, una specie di prova del fuoco cui dovette sottoporsi e che affollò per qualche tempo il palazzo episcopale di molti e frettolosi pentiti, moltiplicando le carte processuali. Il pontefice mostrava di stimarlo moltissimo e gli faceva «carezze et honori straordinarii», ma a Roma continuarono a circolar voci, tra il 1569 e il 1570, di un suo arresto imminente, fino al punto che il papa giunse ad accusarlo pubblicamente di non essere «huomo da bene et che non viveva come conveniva ai cardinali, et [che] la casa sua era il recetto di tutti li heretici che secretamente erano in Roma» (FIRPO 2005: 519). L'accusa gettò Morone nella disperazione. Un suo nuovo arresto avrebbe costituito per la Chiesa di Roma un temibile paradosso: il Concilio, da poco trionfalmente concluso, era stato guidato e sapientemente retto fino alla fine da un eretico notorio. Pio V non ebbe il coraggio di portare a compimento una così drammatica revisione della storia della Chiesa. Gregorio XIII si valse ancora più volte della diplomazia di Morone, nel 1575 a Genova per mediare tra fazioni della nobiltà cittadina, nel 1576 legato pontificio alla dieta di Ratisbona, dove ottenne dall'imperatore Rodolfo II che non fosse fatta alcuna ulteriore concessione ai sudditi protestanti. Ormai da tempo decano del Sacro Collegio, morì il 1 dicembre 1580, pronunciando sul letto di morte una professione di fedeltà alla Chiesa cattolica – in essa «semper vixisse ac mori velle» – ma che un uomo rappresentativo della Curia papale come il cardinale Giulio

Antonio Santoro poté seccamente definire «d'eminente valore circa le cose del mondo, ma non tenuto di molta religione» (FIRPO 2005: 536).

(S. PEYRONEL RAMBALDI)

Vedi anche

Carlo V, imperatore e re di Spagna; Carnesecchi, Pietro; Concilio di Trento; Contarini, Gasparo; Flaminio, Marcantonio; Gonzaga Colonna, Giulia; Gregorio XIII, papa; Modena, Accademia; Nicodemismo; Paolo III, papa; Paolo IV, papa; Pio IV, papa; Pio V, papa; Pole, Reginald; Soranzo, Vittore; Valdesianesimo; Vergerio, Pier Paolo; Vermigli, Pietro Martire

Bibliografia

AUBERT 1999, FIRPO 2003, FIRPO 2005, FIRPO-MARCATTO 1981-1995, FIRPO-MARCATTO 1998-2000, FIRPO-PAGANO 2004, JEDIN 1951-1975, PEYRONEL RAMBALDI 1979, RICCI 2002, SIMONCELLI 1988

Mortara, Edgardo - Il caso Mortara riguardò la sottrazione di un bambino di sette anni, Edgardo, ai due coniugi ebrei Marianna Padovani e Momolo Mortara, commercianti e genitori di altri sette figli, nel giugno del 1858 a Bologna, città dello Stato pontificio. Si trattò del caso più celebre di oblazione, cioè di offerta, alla Chiesa di figli di ebrei da convertire *inuitis parentibus*.

Il parere di Tommaso d'Aquino sulla illiceità del battesimo impartito contro il volere dei genitori prevedeva alcune eccezioni, fra le quali quella riguardante il bambino ebreo considerato da un cristiano *in articulo mortis*, lasciando all'arbitrio del battezzatore la valutazione di tale rischio. Proprio tale deroga rese possibile sotto Pio IX il rapimento 'legale' di Edgardo: il bambino, infatti, era stato battezzato da una giovane domestica, Anna Morisi, che gli aveva versato sul capo acqua da un pozzo all'età di 12 o 14 mesi, avendo temuto per la sua vita a causa di una difficile febbre. Dopo alcuni tentativi di resistenza da parte dei genitori, attoniti e in preda alla disperazione, Edgardo fu portato nel convento bolognese di San Domenico e quindi alla Casa dei Catecumeni a Roma e non fu mai restituito alla famiglia.

L'intransigenza della politica dell'inquisitore Pier Gaetano Feletti e del cardinale bolognese Michele Viale-Prelà rientravano nella generale svolta ideologica e politica che Pio IX aveva maturato dopo il 1848. Lo stesso arrivo di Viale-Prelà a Bologna nel 1855 aveva portato nuova linfa all'esercito demoralizzato dei cattolici conservatori bolognesi, che dopo la breve stagione della Repubblica romana poterono riprendere forza ed entusiasmo. Il comportamento irremovibile sul caso Mortara fu un atto fondamentale e caratterizzante della filosofia di Pio IX, da porsi sullo stesso piano della pubblicazione dell'enciclica *Quanta cura*, distribuita con il *Sillabo degli errori* nel 1864 e della convocazione del Concilio Vaticano I negli anni 1869-1870.

Il drammatico scontro fra le case dei catecumeni e le comunità ebraiche – soprattutto riguardo ai *casus oblationis* – era plurisecolare e vi erano anche precedenti immediati: nel 1856 il vescovo di Ascoli aveva battezzato due ragazze di 20 e 22 anni desiderose di farsi cristiane, la cui eroica fuga verso il convento, seguita poco dopo anche da quella della cugina, era stata raccontata da «La Civiltà Cattolica» con toni trionfali. Ciò che contraddistinse il caso Mortara fu la grandissima risonanza che riscosse nell'intera Europa e negli Stati Uniti. In gioco non vi furono solo relazioni fra gli ebrei e lo Stato pontificio, ma gli equilibri fra gli Stati europei e la Chiesa.

La comunità ebraica bolognese era allora pressoché inconsistente numericamente e politicamente. Momolo Mortara si rivolse dunque alla comunità ebraica romana e al suo segretario Sabatino Scazzocchio. Il 4 luglio furono inviate lettere a Feletti e al segretario di Stato cardinale Giacomo Antonelli e allo stesso

Pio IX: il proposito era quello di rivalersi sul diritto canonico che tutelava i diritti patriarcali e di contrastare quindi la veridicità del battesimo di Edgardo. Inoltre, vari furono i tentativi degli ebrei del Regno di Sardegna di coinvolgere i governi di Inghilterra e Francia; analogamente il concistoro centrale degli ebrei francesi fece pressioni su Napoleone III.

Secondo Roger Aubert, fu proprio il caso Mortara a spingere l'imperatore a porsi apertamente contro lo Stato pontificio. Questo episodio, infatti, non solo confermò l'opinione di Napoleone III circa l'anacronismo del potere temporale del papa, ma indebolì anche il sostegno popolare di cui Pio IX godeva in Francia. Napoleone III ne approfittò per passare all'azione e stringere il 21 luglio 1858 l'accordo di Plombières con Camillo Benso conte di Cavour, la cui reazione contro il rapimento del bambino era stata durissima. I tentativi disperati operati dalla famiglia e dalla comunità romana, fra cui la redazione di un sillabo (che invocava la restituzione del bambino, citando precedenti e pareri di esponenti cristiani) e le mediazioni diplomatiche dell'ambasciatore francese e dell'emissario di Cavour a Roma ottennero solamente il permesso per una serie di visite dei genitori al bambino, a partire dal 22 ottobre 1858, presso la Casa dei Catecumeni di Roma, durante le quali vi furono ripetuti e vani tentativi di convertire tutta la famiglia.

Nel frattempo i giornali liberali e anticlericali di tutta Europa non cessavano di sostenere la palese illiceità del rapimento e la cartella diplomatica del cardinale Antonelli si andava riempiendo di rapporti dai nunzi apostolici di tutto il continente, che riferivano i segni preoccupanti di una nuova ondata di sentimenti antipapali. D'altro canto, le vicende di Edgardo Mortara diedero il via anche ad un'imponente operazione di agiografia da parte cattolica e fra i più celebri interventi vi fu quello del vescovo polacco Joseph Pelczar, che raccontò di un'epica battaglia fra padre e figlio, Momolo ed Edgardo, il quale restava incrollabilmente fermo nella nuova fede. Insieme ad altri giornali cattolici italiani ed europei, «La Civiltà Cattolica» scese in campo in difesa dell'operato di Pio IX, sferrando un attacco contro le forze ebraiche, liberali e anticlericali, che, col pretesto del caso Mortara, stavano diffamando il pontefice e la Chiesa.

Anche l'intervento di sir Moses Montefiore nell'agosto 1858 fu vano e la sua richiesta di un colloquio con Pio IX non fu soddisfatta. Il caso Mortara costituì l'elemento catalizzatore che portò alla fondazione dell'*Alliance Israélite Universelle*, dopo una prima teorizzazione ad opera di Ben Levy dalle pagine di «Les Archives israélites» quindici anni prima. L'emozione suscitata dal rapimento del piccolo Mortara, a pochi anni di distanza dai fatti di Damasco, aveva portato una nuova serie di attacchi al mondo ebraico in generale e gli ebrei francesi realizzarono che da un lato essi potevano contare solo sulle proprie forze e dall'altro che solo loro potevano essere in grado di farsi carico di un'organizzazione di mutuo soccorso che doveva avere la sede centrale a Parigi e svolgere il suo operato in Europa e nei paesi del Mediterraneo.

Il caso Mortara suscitò un nuovo senso di solidarietà anche fra gli ebrei degli Stati Uniti: benché i 150.000 ebrei americani fossero una comunità molto più numerosa di quelle che esistevano in Italia, Francia e Inghilterra, si trattava per lo più di immigrati recenti, del tutto privi di una loro organizzazione a livello nazionale; solo una minoranza degli ebrei americani proveniva da paesi cattolici. Il rapimento Mortara da un lato incarnava per gli ebrei tutto quanto di ingiusto c'era nel vecchio mondo e dall'altro costituiva per i cristiani protestanti un mezzo per attaccare gli irlandesi e le altre minoranze cattoliche nel paese. Ciononostante il tentativo di convincere il presidente James Buchanan ad assumere una posizione ufficiale contro Pio IX fallì.

L'insurrezione di Bologna del 12 giugno 1859 mise fine al dominio papale nella città e dopo appena 18 mesi dalla cattura di Edgardo, Luigi Carlo Farini, dittatore degli ex ducati di Modena e di Parma e governatore della Romagna, emanò un proclama che aboliva l'Inquisizione. Al governo di Bologna fu posto il Consiglio

della Città e il 31 dicembre, per volere di Farini, l'inquisitore Felletti fu arrestato con l'accusa di «separazione violenta del fanciullo Edgardo Mortara dalla propria famiglia israelitica per motivo di dedotto battesimo». Il 16 aprile ebbe inizio il processo, che si risolse con l'assoluzione dell'imputato in quanto, come riportava la sentenza, «l'ablazione fu fatto di Principe: che non era quindi, e non è luogo a procedere criminalmente contro gli esecutori dell'ablazione suddetta».

Le sventure della famiglia Mortara non erano terminate. Nell'aprile del 1871 Momolo, che dimorava con la famiglia a Firenze, fu accusato di avere ucciso una domestica, gettandola dalla finestra insieme ad un altro ebreo. Fu ritenuto colpevole e quindi rinviato al giudizio della Suprema corte di Toscana, la Corte d'assise, che il 27 ottobre lo dichiarò innocente, dopo sette mesi in carcere. Morì il mese successivo.

Pio IX seguì personalmente e con affetto l'educazione di Edgardo, che il 14 giugno 1859 entrò nel collegio della Chiesa di San Pietro in Vincoli, diretto dall'Ordine dei canonici regolari del Laterano. Nel 1870, durante la presa di Roma, Edgardo ebbe un incontro fuggitivo con il fratello Riccardo, giunto in città al seguito di Cadorna e poi al convento per liberarlo. Inorridito dagli eventi, Edgardo fuggì in Austria, trasferendosi poi in Francia, dove visse sotto falso nome presso un convento dei canonici regolari a Poitiers. Nel 1873, grazie ad una dispensa speciale, fu ordinato sacerdote e tale rimase tutta la vita, ottenendo consensi per il suo sapere e la sua capacità di predicazione in varie lingue. Dal 1878 riallacciò le relazioni con la madre, dopo averla incontrata mentre predicava a Perpignan, in Francia, e provò in tutti modi a convertirla – senza riuscirci mai. Alla fine della Prima guerra mondiale Edgardo si trasferì nell'abbazia dei canonici regolari di Bouhay in Belgio (per il legame con Lourdes), ritornando saltuariamente in Italia. Morì l'11 marzo 1940.

(F. FRANCESCONI)

Vedi anche

Antigiudaismo, antisemitismo; Battesimo forzato, Italia; Catecumeni; Omicidio rituale; Pio IX, papa

Bibliografia

ASSEZAT 1858, AUBERT 1964, CHOURAQUI 1965, KERTZER 1996, KORN 1957, KORN 2001, MARTINA 1974-1990, VOLLI 1960

Moura, Manuel do Vale de - Manuel do Vale de Moura (Araios, 1563/1564-Évora, 18 maggio 1650) ricevette sin dall'infanzia una solida educazione umanistica, proseguendo poi i suoi studi alla facoltà di Teologia dell'Università di Évora. Giovane studente, nel 1589 insieme a tre compagni compose una fortunata parodia bacchanale del primo canto del poema epico *Os Lusíadas* (1572) di Luís Vaz de Camões. Più tardi si addottorò anche in Diritto pontificio all'Università di Coimbra. Intrapresa la carriera ecclesiastica sotto la protezione della potente famiglia Bragança (avrebbe steso un trattato rimasto inedito sulla loro successione al trono di Portogallo), il 15 settembre 1603 Moura fu eletto deputato del tribunale del Sant'Uffizio di Évora, in seguito alla recente elezione a inquisitore generale di Alexandre de Bragança, del quale era stato l'antico precettore, come si ricordava pure negli atti relativi alla sua nomina (ANTT, IE, liv. 146, cc. 232-233). Alexandre occupava allora anche la carica di arcivescovo di Évora, lasciata vacante da Teotónio de Bragança, morto il 24 luglio 1602. All'inizio del Seicento è attestato l'esercizio congiunto da parte di Moura dell'attività di deputato del Sant'Uffizio e di giudice presso il tribunale ecclesiastico di Évora (ANTT, CGSO, liv. 97, doc. 76). Servì come deputato nella locale Inquisizione per il resto della vita, maturando un eccezionale livello di conoscenza delle procedure e dell'agire concreto del Sacro Tribunale.

Autore di nove scritti rimasti inediti, dalla sua penna uscì uno

dei primi prodotti della ricca stagione editoriale della letteratura inquisitoriale portoghese di inizio Seicento (a cui contribuirono anche autori come Rodrigo da Cunha, Serafim de Freitas, António de Sousa), diretta in gran parte a contenere le forti rivendicazioni di parte dell'episcopato lusitano sui reati di misto foro. L'ampio trattato *De incantationibus seu Ensalmis* (1620), dedicato al duca Teodósio II de Bragança, era rivolto alla discussione di formule e scongiuri, derivati da salmi con cui si accompagnavano riti di guarigione. Come ha sottolineato José Pedro Paiva, il primo studioso moderno ad avere attirato l'attenzione sull'importanza del trattato, attraverso di esso Moura interveniva anche sulla polemica che nel 1612 aveva contrapposto l'arcivescovo di Lisbona, Miguel de Castro (viceré di Portogallo dal 1615), al Sant'Uffizio circa la giurisdizione sui guaritori che usavano orazioni. Il conflitto si inseriva in un clima già teso a causa di un precedente scontro tra l'arcivescovo e gli inquisitori su alcuni casi di bigamia (1609). Nella prima parte del trattato, Moura attaccò, in particolare, il medico e professore di Coimbra João Bravo Chamisso, assertore dell'efficacia dei riti di guarigione in base al potere insito nelle parole, e non al patto diabolico che sarebbe stato implicito in molti di essi. Attraverso un attento esame di questioni teologiche e canonistiche e un «esteso ricorso a storie esemplari» tratte dai processi custoditi negli archivi inquisitoriali (lo ha sottolineato Anne Jacobson Schutte), Moura tentò di circondare del sospetto di eresia orazioni e formule di guarigione e più in generale le pratiche magiche popolari, attribuendone il controllo alla sola Inquisizione (come auspicava avvenisse anche per bigamia, sodomia e sollecitazione in confessionale). Nella densa trattazione, che ebbe discreta circolazione nell'Europa cattolica, Moura si pronunciò anche su altri aspetti (demonologia, stregoneria, malefici, rivelazioni, visioni, apparizioni, esorcismi), rivelando una raffinata sensibilità per l'analisi linguistica del contenuto di orazioni e formule di guarigione (MAGGI 2001).

Il sapore di una riflessione nata dalla prassi concreta e dall'esperienza diretta dell'autore si ritrova anche in un corposo manoscritto composto tra 1647 e 1648, quando Moura era ormai «il più antico» ministro dell'Inquisizione in Portogallo (ANTT, CGSO, liv. 320). La *Proposta* inviata all'inquisitore generale Francisco de Castro rappresenta una sorta di memoriale dell'anziano e autorevole deputato. Destinato a una discussione interna sui metodi usati con i nuovi cristiani e i risultati ottenuti, lo scritto colpisce per i toni franchi e le posizioni radicali. L'acerrima difesa delle prerogative inquisitoriali di un tempo vi lasciava il posto alla denuncia dell'ingiustizia di tante sentenze emesse contro i nuovi cristiani: a causa della negligenza pastorale dei vescovi e del clero in generale, gli imputati erano del tutto sprovvisti di un'adeguata istruzione religiosa, pertanto l'accusa di eresia, in assenza della provata ostinatezza, veniva necessariamente a cadere. Diffondendosi sui possibili rimedi da adottare, Moura recuperava una tradizione episcopale minoritaria (espressa ancora nel 1592 dal vescovo Francisco Cano), sostenitrice di una catechesi capace di distinguere tra diversi destinatari. Ma si trattava, in realtà, di una linea definitivamente sconfitta alla fine del XVI secolo.

(G. MARCOCCI)

Vedi anche

Bragança, Alexandre de; Castro, Francisco de; Castro Miguel de; Évora; Inquisizione portoghese; Manuali per inquisitori; Nuovi Cristiani, Portogallo; Stregoneria, Portogallo; Vescovi, Portogallo

Bibliografia

MAGGI 2001, MOURA 1620, PAIVA 1997, PAIVA 2006(b), PARODIA 1880, SCHÜTTE 2001

Mouriscos, Portogallo - In Portogallo la maggior parte dei musulmani convertiti, chiamati *mouriscos*, si caratterizzò per un ri-

torno alle pratiche dell'islamismo. Di conseguenza quegli uomini furono, in genere, considerati cripto-islamici o musulmani nascosti. La loro esistenza trasse origine dalla politica integrazionista promossa dal re Emanuele I (1495-1521) che ordinò l'espulsione dei musulmani dal regno, decretata nel 1496 e messa in atto l'anno seguente. La presenza dei musulmani in Portogallo è relativamente ben documentata fino al 1497, mentre dopo di allora le informazioni sono estremamente scarse. I musulmani, infatti, non erano stati spinti alla conversione in alternativa all'espulsione, come avvenne invece agli ebrei, colpiti allora da analogo provvedimento. Non è quindi un caso che i musulmani ancora presenti in Portogallo all'inizio del Cinquecento fossero molto pochi. Chi rimase non ebbe che la scelta di ricevere il battesimo, passando alla condizione di nuovo cristiano di origine musulmana, cioè di *mourisco*. Dato il loro basso numero, essi finirono per mescolarsi con la popolazione. Tuttavia, per tutto il regno di Giovanni III (1521-1557) si continuano a trovare tracce degli antichi musulmani, ossia della prima generazione di convertiti e dei loro discendenti, che continuavano ad abitare in aree costiere, come a Setúbal e a Lagos.

Soprattutto durante la prima metà del Cinquecento, i musulmani continuarono a giungere in Portogallo, facilitati anche dalla presenza lusitana in Nord Africa. Su questo secondo gruppo le informazioni abbondano. Battezzati nel regno o nelle piazze marocchine, essi costituivano una minoranza diversa da quella che viveva nei Regni di Aragona e Castiglia. La comunità *mourisca* presente in Portogallo possedeva, infatti, una specificità rispetto a quella dei regni vicini, dove *moriscos* erano considerati i discendenti dei musulmani convertiti e come tali nati direttamente in terra cristiana. Il vocabolo spagnolo *morisco* si applicava infatti al convertito i cui antenati musulmani avevano dominato una parte della Penisola iberica fra 711 e 1492. In tale prospettiva, quel termine escludeva sia i cosiddetti *mudéjares*, cioè i musulmani non battezzati nati nell'Al-Andalus, che durante il medioevo avevano potuto praticare la propria religione all'interno della società cristiana prima di subire la conversione forzata nel Cinquecento, sia i nuovi convertiti provenienti dal Nord Africa (schiavi, prigionieri di guerra, rifugiati politici, ecc). La scarsa presenza in Portogallo dei discendenti di musulmani convertiti al cristianesimo, che finirono per scomparire, spiega perché l'interesse degli storici si sia concentrato principalmente sui cosiddetti *berberiscos* o *magrebts*, ossia i musulmani battezzati nel regno o nei presidi nord-africani nel corso del Cinquecento, che furono chiamati *mouriscos* come sinonimo di nuovi cristiani di origine musulmana.

Ai *mouriscos* portoghesi se ne unirono altri provenienti dalla Spagna che si stabilirono sia in Portogallo, sia nelle piazze lusitane del Nord Africa. Il fenomeno si accentuò nel corso del Cinquecento e all'inizio del secolo successivo, quando fu decretata l'espulsione dei *moriscos* dai Regni di Spagna (1609). Poiché allora le Corone iberiche erano unite, Filippo III (II di Portogallo) non esitò a prendere provvedimenti anche nei confronti del regno annesso, estendendo l'espulsione anche a coloro che avevano trovato accoglienza in terra lusitana (22 maggio 1614). Due anni più tardi, il 3 ottobre 1616, il monarca rinnovò il divieto ai *moriscos* di fare ritorno in Castiglia e proibì al Portogallo di riceverli. Ancora nel 1618 si tentava di calcolare quanti *moriscos* si trovavano in Portogallo e in quali località. Ma anche dopo quella data il flusso dalla Castiglia non si arrestò e alcuni *moriscos* riuscirono a rifugiarsi in Portogallo, passando attraverso il Nord Africa. Dopo l'espulsione si verificarono rientri occasionali, senza che ciò provocasse allarme; in genere tali individui furono assorbiti dalla maggioranza dei vecchi cristiani. Infatti, costretti ad abbandonare la Penisola iberica e non sempre ben accolti in Nord Africa, a molti *mouriscos* non restava che tentare di far ritorno nei propri luoghi di origine, sia nella terra natale, sia in qualsiasi altro posto in Portogallo, o in Spagna. Quelli che vi riuscirono e si insediarono di nuovo in Portogallo subirono processi per cripto-islamismo e per aver tentato di fuggire nel Maghreb, quest'ultima imputazione – si osservi bene –

nonostante l'editto di espulsione e tutte le misure che avevano tentato di garantire la loro effettiva partenza. Poco significativi per quantità (si contano intorno a venti processi inquisitoriali contro di loro nei primi anni Seicento), i *mouriscos* giunti in Portogallo in quegli anni provenivano tutti, a quanto pare, dalle regioni settentrionali dell'Africa (ad eccezione di alcuni casi di inizio secolo). Molti di loro comunque erano stati espulsi dalla Spagna anni prima e avevano quindi origini iberiche. L'arrivo in Portogallo nella condizione di corsari comportava la cattura dei *mouriscos*, che venivano in genere condannati alle galere. Nonostante ciò, il Sant'Uffizio procedette all'extradizione dei *mouriscos* e li processò, sia per cripto-islamismo, sia per aver cercato di scappare in Nord Africa. Con il tempo l'editto di espulsione venne dimenticato e i *mouriscos* che avevano in precedenza vissuto nella Penisola iberica furono considerati alla stregua di rinnegati a causa della loro osservanza dell'Islam, anche se provenivano dalla Berberia. Alla fine, il pericolo maggiore era passato, ma ne rimaneva sempre un altro non meno preoccupante, la guerra di corsa.

Nonostante la diversa provenienza di coloro che in Portogallo erano legati all'Islam, appartenessero alla prima generazione di convertiti o fossero discendenti degli antichi musulmani e già nati fra i convertiti, la rilevanza e il numero di quella minoranza furono limitati. Non si sa quanti fossero, né quale fosse il loro reale potere economico. Sembra chiaro che si trattasse di un gruppo sociale povero, costituito da liberti e da schiavi. Si sposavano soprattutto fra loro, pur unendosi talora con membri della maggioranza dei vecchi cristiani e con i neri. Praticavano il concubinato, soprattutto con vecchi cristiani, con i quali davano alla luce figli illegittimi. Svolgevano attività lavorative modeste. Erano un gruppo ormai invecchiato, composto da gente arrivata in Portogallo anzitutto a causa della grande carestia del 1520-1521 e dei conflitti politici esplosi nel 1549-1550, a seguito della riunificazione operata dagli scriffi sa'didi con la conseguente estinzione della dinastia wattaside; infine, una piccola parte dei *mouriscos* era rappresentata da mercenari musulmani. All'inizio del Seicento poi, come si è visto, dopo l'espulsione decretata da Filippo III una parte dei *mouriscos* residenti in Spagna si unì alla minoranza portoghese, e in seguito ne giunsero altri, sempre originari dei Regni di Spagna, ma dopo essere transitati dal Nord Africa. Neppure questo, però, bastò per rianimare la cultura e la religione del gruppo originario.

Per quanto riguarda la giustizia civile, fra 1521 e 1578 i *mouriscos* ricevettero 32 patenti di perdono, di assoluzione completa dai crimini, o di commutazione delle pene in castighi più lievi. Circa la tipologia dei delitti, le trasgressioni avevano colpito perlopiù interessi e diritti della Corona: sette i casi di evasione dalla prigione, tre quelli di resistenza all'autorità e uno quello di un uomo colpevole di aver pescato in un periodo proibito. Seguono i delitti contro la vita e l'intergità della persona (diverse aggressioni e un omicidio) e i reati contro i valori e gli interessi della società (ingiurie di varia natura, una unione in matrimonio senza l'autorizzazione della madre della sposa, un adulterio, schiamazzi e un tentativo di stupro). Infine, i reati contro il patrimonio, rappresentati da furti di alimenti (grano, fichi, uva), di bestie e tovaglie, e ancora dalla vendita di beni a prezzi superiori alla quota calmierata e un caso di incendio doloso. Di fronte a tali colpe i sovrani decisero di sostituire l'esilio con la condanna alle galere, al trasferimento in Africa, in un territorio riservato ai condannati, o in un posto comunque lontano dal luogo del delitto e, nel caso di pene minori, oltre alla fustigazione con la corda e al proclama pubblico dei colpevoli, al pagamento di multe da destinare al monte dell'Arca da Piedade, al tribunale civile (*Relação*), al convento di São Francisco di Lisbona e all'ospedale regio di Todos os Santos.

Fra i *mouriscos* processati dall'Inquisizione portoghese nel corso del Cinquecento si distinguono 146 liberti, 68 schiavi e 36 individui di condizione sconosciuta. Centosedici *mouriscos* non fornirono indicazioni circa il proprio stato. Fra i restanti: 105 erano sposati, 16 celibi e 13 vedovi. Dei 164 di cui è nota l'età, 92 aveva-

no almeno 50 anni. I *mouriscos* processati per cripto-islamismo si concentrarono soprattutto a Lisbona, Setúbal, Évora e Tavira, ma anche in piccole comunità a Coimbra e alle Azzorre; o dispersi in varie località del territorio portoghese (Abrantes, Alcácer do Sal, Almeirim, Almodôvar, Alter do Chão, Castelo Branco, Celorico da Beira, Estremoz, Fronteira, Montemor-o-Novo, Moura, Olivença, Portalegre, Punhete, São Martinho do Oporto, Tomar, Vídigueira, Vimeiro e Vinhais). I *mouriscos* erano originari del Nord Africa, tuttavia i dati sulla loro provenienza sono spesso vaghi: alcuni menzionarono solo il regno di origine, altri la regione o la città. Ne emerge dunque un quadro variegato: Ksar el-Kebir, Algeri, Arzila, Azamour, Duquela, Enxovia, Fèz, Meknès, Safi, Suz, Tétouan, Tlemcen e Tunisi. Vi erano infine *mouriscos* provenienti dal regno e dai possedimenti della Castiglia (Almagro, Granada, Murcia, Siviglia e le isole Canarie).

Quella dei *mouriscos* era una minoranza esigua e socialmente poco importante. Essi aderirono in massa al cristianesimo senza convinzione, usando i nomi e i cognomi dei loro signori e dei loro padrini, e senza abbandonare l'Islam. I *mouriscos* erano cristiani poco istruiti (si tenga conto che, al contrario di quanto avvenne nei Regni di Spagna, in Portogallo non si mise in atto alcun piano di catechizzazione dei *mouriscos*) e inclinati a un forte sincretismo religioso. Battezzati, ma mal indottrinati, i nuovi cristiani di origine musulmana non erano né buoni cristiani, né buoni musulmani. Conoscevano i rudimenti della religione cristiana, grazie a un'eventuale educazione sommaria ricevuta, o a causa della partecipazione alle pratiche cattoliche che caratterizzavano il contesto quotidiano in cui essi si muovevano, finendo per assimilare aspetti della fede dominante. Non si deve però dimenticare che spesso agivano in base a una dissimulazione difensiva, la cosiddetta *taqiyya* o *qitmân*, ammessa dall'Islam purché i fedeli conservassero una retta intenzione (*niyya*), che dava un valore religioso ai loro atti, in particolare a quelli di culto.

Se la prima generazione parlava male il portoghese, la situazione cambiò rapidamente. I matrimoni misti fra *mouriscos* e vecchi cristiani di bassa estrazione sociale, inizialmente poco diffusi, divennero una realtà comune, anche se vista con ostilità da molti convertiti di prima generazione. Il desiderio di riabbracciare l'Islam fu una costante, come pure la pratica di costumi e riti islamici, dalla professione di fede alle abluzioni (*al-wadu*), dalle orazioni (*çalat*) al digiuno del Ramadan (*çaum*), dall'elemosina volontaria (*çadaqua*, diversa dall'elemosina legale, *zakât*) alle invocazioni di protezione a Maometto e ai santi musulmani (*walî*), dai giuramenti alle prescrizioni alimentari, alle norme di uccisione degli animali destinati al consumo, alle cerimonie funebri e ai festeggiamenti in occasione di nascite e matrimoni. Si trattava dunque di una convivenza pacifica, ma a volte difficile. La comunità dei vecchi cristiani guardava sempre con sospetto il comportamento dei neofiti, considerati potenziali nemici – cripto-musulmani, e dunque infedeli nonostante il battesimo. Inoltre, l'esultanza dei *mouriscos* in occasione della sconfitta di Ksar el-Kebir (1578), così come l'esternazione del loro dolore quando Carlo V aveva conquistato Tunisi e la Goletta (1535), non passarono inosservate.

La discrepanza fra il comportamento culturale e religioso dei *mouriscos* e quello della maggioranza condusse i primi di fronte ai tribunali del Sant'Uffizio a causa di denunce di cripto-islamismo spinte perlopiù da vecchi cristiani. Il numero di *mouriscos* processati nei tre tribunali del regno (Coimbra, Évora e Lisbona) fu relativamente basso. Dal 1536 al 1600 ne furono processati 250 tra Lisbona ed Évora (a Coimbra non ne risultano), di cui 140 uomini e 110 donne. Il totale dei processi aperti contro *mouriscos* in Portogallo fu minore di qualsiasi altro tribunale dei Regni di Castiglia e di Aragona e i procedimenti giudiziari contro il delitto di cripto-islamismo coinvolsero nel Cinquecento solo il 4,7% degli imputati giudicati dai tribunali portoghesi. Il periodo di più intensa repressione andò dal 1553 al 1562, con un'elevata percentuale anche fra 1541 e 1543 e, ancora, a cavallo tra Cinque e Seicento. Un simile

andamento trova spiegazione nell'espatrio di musulmani durante la fase di difficoltà interne attraversata dal Marocco e nelle fughe in massa dalla Castiglia (si conosce il caso di un folto gruppo proveniente dalla Castiglia che alla fine del Cinquecento fu bloccato mentre tentava di raggiungere le coste del Nord Africa) e ancora, all'epoca dell'espulsione e negli anni immediatamente successivi, soprattutto nelle catture, spesso accidentali, dei corsari. In linea generale, l'Inquisizione condannò i *mouriscos* processati infliggendo loro penitenze spirituali e pene relativamente lievi di altro tipo, come il pagamento delle spese processuali, il carcere e l'abitello ad arbitrio degli inquisitori, o in perpetuo; tutte pene che furono quasi sempre rese pubbliche negli *autos da fé*, essendo piuttosto rari i riti privati di fronte al tribunale nel caso dei cripto-musulmani. La riconciliazione avveniva attraverso il passaggio dell'abiura formale. Alcuni condannati passarono per il *Colégio da doutrina da fé*, istituzione che curava il percorso di rieducazione religiosa degli eretici. In cinque casi, tutti relativi a relapsi, si giunse alla consegna al braccio secolare.

Il numero ridotto dei *mouriscos* presenti in Portogallo rese il fallimento della politica di assimilazione meno evidente che in Castiglia. Nonostante il disinteresse degli ecclesiastici per la loro evangelizzazione, la resistenza culturale della minoranza di origine musulmana fu vinta con relativa facilità, in primo luogo perché solo la prima generazione di convertiti conosceva l'arabo, che peraltro, nella maggior parte dei casi, era soltanto parlato. La repressione inquisitoriale, l'isolamento, la necessità di coltivare in segreto pratiche e riti, la mancanza di un'élite capace di salvaguardare una trasmissione culturale e religiosa, determinarono la rapida scomparsa della religiosità propria dei *mouriscos*. Il passo successivo fu l'inevitabile dissoluzione del gruppo e la sua conseguente integrazione nella comunità cristiana. Ciò nonostante, i *mouriscos* corsari e quelli condannati alle galere continuarono a essere identificati come elementi sovversivi.

(I. DRUMOND BRAGA)

Vedi anche

Moriscos, Spagna; Inquisizione portoghese; Islam; Rinnegati, Portogallo

Bibliografia

BARROS 1998, BARROS 2004, BOUCHARB 1987, BRAGA 1999, BRAGA 1999(a), BRAGA 1999(b), BRAGA 1999(c), BRAGA 2003(a), BRAGA 2004, RIBAS 2006

Muñoz y Peralta, Juan - Nato nel 1665 nella città di El Arahál, località tra Siviglia ed Osuna, la vita di Muñoz y Peralta fu legata a quella della casa ducale di questa città, dalla nascita (il padre lavorava nell'amministrazione delle rendite ducali) alla carriera professionale, che realizzò per gran parte sotto la protezione del duca di Osuna. Studiò Arte e Medicina a Siviglia, nel cui collegio universitario giunse ad occupare per un breve periodo la cattedra di Vesperi (serale). Nel 1687 si recò a corte per superare l'esame di fronte al 'Protomedicato' (commissione che concedeva in Castiglia le licenze per esercitare la professione medica); conobbe lì Diego Mateo Zapata, come lui discendente di marrani portoghesi e con il quale instaurò un rapporto di amicizia che durò almeno fino alla reclusione di entrambi nel 1721, accusati di cripto-giudaismo.

Al ritorno a Siviglia dopo aver ottenuto la licenza dal Protomedicato, Peralta riunì e si mise a capo di un gruppo di medici andalusi, come lui abilitati, in contrapposizione con i dottori del corpo accademico sivigliano per questioni che andavano dalla precedenza nelle riunioni fino a divergenze ideologiche tra galenici ed innovatori, sullo sfondo della dura competizione per accaparrarsi la clientela e per il prestigio che permetteva agli uni e agli altri di ampliarla e di mantenerla. Nel 1697 medici, chirurghi e farmacisti della zona di Siviglia che condividevano certe

inquietudini di rinnovamento del sapere e della pratica medica fondarono nell'abitazione di Peralta una *Veneranda Tertulia*, un consesso scientifico che culminò, appena tre anni dopo, nella Regia Sociedad de Medicina y Otras Ciencias, sanzionata nel 1700 con la protezione regia di Carlo II, rinnovata pochi mesi più tardi dal nuovo re Filippo V. Peralta, che già aveva ottenuto onori di medico di camera, venne nominato primo presidente della nuova accademia. In questi anni videro la luce le uniche pubblicazioni di Peralta, volte alla difesa di coloro che si autodefinivano 'moderni' rispetto ai galenici, e caratterizzate da un atteggiamento più fermo nelle controversie intorno alle precedenze nelle giunte, all'uso della china nelle febbri intermittenti, all'impiego di preparati antimoniali come purganti, ecc.

Nel pieno della Guerra di Successione che travolse i territori spagnoli tra il 1705 e il 1714, il duca di Osuna decise di stabilire la sua residenza permanente a corte, e Peralta, che era a suo servizio come medico personale, lo seguì a Madrid nel 1709. Verso la fine della guerra il duca fu nominato ambasciatore spagnolo per la negoziazione dei trattati internazionali di pace. Peralta viaggiò con lui a Parigi nel 1712 e lì rimase fino alla morte del suo padrone nel 1716, circostanza che lo costrinse a fare ritorno a Madrid. Nonostante la perdita della protezione ducale la sua posizione a corte continuò ad essere ragguardevole. Stando a quanto si deduce dalla corrispondenza mantenne una clientela varia e selezionata, tanto a Madrid quanto in Andalusia, e una rete di consulti, pazienti e somministrazione di cure che gli permetteva di mantenere agiatamente la sua numerosa famiglia. Il 1 marzo del 1721, tuttavia, venne imprigionato dal Sant'Uffizio e accusato di essere uno dei presunti capi della comunità cripto-giudaica e in contatto con i nuclei degli esiliati sefarditi a Bayonne, Livorno o Amsterdam. Per tre lunghi anni Peralta rimase nel carcere inquisitoriale del tribunale di corte e tutti i suoi beni vennero sequestrati. Le testimonianze raccolte contro di lui non furono tuttavia sufficienti per arrivare a una sentenza di condanna, e molte furono le pressioni di chi propendeva per la sua innocenza. Nel 1724 venne rimesso in libertà e proscioltto senza una sentenza di condanna. Nonostante ciò la sua carriera cortigiana fu troncata definitivamente. L'infamia inquisitoriale ricaduta sulla sua persona fu abbondantemente strumentalizzata da colleghi e rivali e condizionò pesantemente l'ultima e lunga fase della vita di Peralta, tra cause e processi. Egli infatti tentò inutilmente di recuperare la sua posizione tra i medici reali e di difendersi dagli ostacoli posti dai suoi avversari; di vincere la furiosa battaglia legale scatenata dai suoi figli ed eredi che tentarono di svincolare la loro fortuna professionale ed economica da quella del padre, sostenendo che il lignaggio infamato era quello della sua seconda moglie; per dimostrarlo arrivarono persino a richiedere la familiatura del Sant'Uffizio, atto che portò a una interminabile causa che nel 1746, anno della morte di Peralta, non si era ancora conclusa.

(J. PARDO TOMÁS)

Vedi anche

Medicina; Zapata, Diego Mateo

Bibliografia

ALEGRE-REY BUENO 2001, DOMÍNGUEZ ORTIZ 1973, DOMÍNGUEZ ORTIZ 1989, LÓPEZ PIÑERO 1983, PARDO TOMÁS 2004

Muratori, Lodovico Antonio - Figura di spicco nel panorama intellettuale europeo della prima metà del Settecento (Vignola, 1672-Modena, 1750). Studiò grammatica e frequentò le scuole dei gesuiti a Modena; conseguì la laurea in Filosofia e in *utroque Iure*. La passione per l'erudizione sacra, il consolidamento critico-filologico e l'apertura alla cultura europea avvennero alla scuola di Benedetto Bacchini, «balia degli ingegni» secondo lo stesso Muratori. Fu consacrato sacerdote a Milano, ove fu per qualche anno

dottore presso la Biblioteca Ambrosiana (1695-1700). Tornò poi a Modena come archivista e bibliotecario del duca Rinaldo d'Este, in sostituzione di Bacchini. Il bibliotecario era allora «un maestro di storia e anche nella biblioteca di una capitale di provincia si doveva percepire l'Europa».

La frequentazione di gesuiti dediti all'attività pastorale missionaria e l'influsso di sacerdoti come il parroco Benedetto Giacobini indussero Muratori a chiedere la cura d'anime (1716, parrocchia 'periferica' di S. Maria della Pomposa a Modena). Alcune opere di questi anni (le biografie di Giacobini e del padre Paolo Segneri *iunior*, e soprattutto *Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo*) documentano il sempre più marcato interesse per temi specificamente religiosi, che tuttavia non ne esclude altri. Anzi, l'ampiezza degli interessi dell'erudito modenese si andò sempre più sviluppando, trovando espressione in una variegata molteplicità di opere.

Nel periodo milanese ebbe avvio la rete di rapporti a livello europeo, a cominciare da quello con i maurini. A Modena, Muratori proseguì gli studi eruditi e sviluppò interessi culturali e letterari. Le *Riflessioni sopra il buon gusto* (il cui I volume esce nel 1708) sono significative del suo orientamento. Per Muratori la ricerca della verità filologicamente accertata – anche qualora ciò induca a minare antiche tradizioni e consolidate credenze – si connette ad un forte impegno morale e religioso, il cui fine ultimo è la ricerca del Vero e del Buono. Emerge immediatamente l'idea, cui sarà fedele per tutta l'esistenza, che la falsificazione della verità storica, seppur a fini di bene, è dannosa non solo per la cultura ma per la Chiesa stessa, che «non ha bisogno di menzogne, né ha paura della verità». In caso di contrasti e discussione, importanza essenziale assume quanto Muratori definisce «evidenza della ragione». L'indagine filologico-erudita deve sfociare in un'elaborazione concettuale e 'filosofica' della storia, senza la quale la paziente raccolta di materiali si rivelerebbe inutilmente fine a se stessa e non potrebbe generare un'autentica cultura. Alcuni di questi temi sono ripresi poi nella *Filosofia morale* (1735), con la proposta di una sorta di filosofia pratica di ispirazione cristiana, sul fondamento di una valorizzazione della ragione come dono di Dio all'uomo e strumento per l'adesione alla fede.

L'opera *De ingeniorum moderatione in religionis negotio* è fondamentale in quest'orizzonte. Terminata entro il 1710, fu pubblicata sotto pseudonimo a Parigi solo nel 1714. Già nel 1707 Muratori scriveva a un corrispondente: «Pensando io di parlare con una moderata libertà, dubito se potrò stampare il libro, ovunque vorrò, e se v'abbia a mettere il mio nome». E nel 1709, a Vallisnieri: «Io non posso farne l'edizione in Modena, sì perché v'entra qualche passo greco e qualche parola ebraica, e sì perché non so risolvermi a mettere la mia fatica sotto l'eterno esame di Roma, dove ella sa quanti fastidi abbia avuto il [...] p. abate Bacchini».

Muratori mostra sensibilità alle nuove istanze di un'epoca in cui i mutamenti subivano una forte accelerazione e al tempo stesso mantiene la sua piena fedeltà alla Chiesa di Roma e al pontefice: ma non senza difficoltà, come si verifica anche per le opere storiche e per altri suoi lavori. A difesa della casa d'Este, all'epoca della 'questione di Comacchio', Muratori affronta il problema della formazione dello Stato della Chiesa e della politica temporale dei pontefici in quanto sovrani. Entra in rapporto con Leibniz e sviluppa un crescente interesse per il medioevo, per la nascita dell'Europa dall'incontro tra romani e barbari, per una storia delle istituzioni e della civiltà che miri alla ricostruzione di quadri complessivi. Si fondono così le tendenze della scuola francese, in particolare di quella maurina, con l'attenzione ai problemi civili e politici caratteristica del mondo germanico. Di ciò danno attestazione varie opere, tra cui le *Antichità estensi ed italiane* (I tomo, 1717), i *Rerum Italicarum Scriptores* (per il cui finanziamento fu costituita a Milano la Società palatina), le *Antiquitates italicæ Medii Aevi* con 75 *Dissertationi sopra le antichità italiane* (1738-1742; è considerata da alcuni studiosi il punto più alto dell'erudizione set-

tecentesca), gli *Annali d'Italia* (1744-1749). In queste opere, sulla base della ricerca e pubblicazione delle fonti, si delinea una storia civile dell'Italia, a partire dall'individuazione delle sue radici per aprirsi a prospettive di rinnovamento etico-religioso e politico. La pubblicazione dei *Rerum Italicarum Scriptores* suscitò la preoccupazione di Roma (1723), non tanto per i contenuti, quanto per la supposta violazione della giurisdizione ecclesiastica, dal momento che l'inquisitore locale aveva delegato la funzione censoria a Martino Colla, già deputato dal governo a tal fine.

Nel 1718 le *Antichità estensi* furono denunciate in forma anonima all'Inquisizione di Modena. Si considerava pericoloso l'autore, con esplicito riferimento al *De ingeniorum moderatione*, per l'applicazione di un rigoroso metodo storico-critico anche nell'ambito delle scienze sacre. Del problema Muratori era ben consapevole, tanto che scriveva ad Antonio Vallisnieri: «Noi cattolici tutto di ci lamentiamo de' troppi freni che per vero dire ci sono talora posti da chi ci comanda, in guisa che non si può più parlare né stampare di fisica, d'astronomia, di medicina, d'istoria ecclesiastica e d'altre materie, senza correr pericolo di veder proibiti i libri, o d'altre peggiori disgrazie». Una decina d'anni dopo, nel 1727, il *De ingeniorum moderatione* rischiò di divenire oggetto di indagine presso le Congregazioni romane, ma la questione si esaurì rapidamente, anche per l'intervento di curiali romani amici ed estimatori dell'autore. A distanza di pochi anni (1731), furono sottoposte alla censura del Sant'Uffizio ben tre opere di Muratori: la *Lettera scritta a nome di una inglese cattolica ad uno inglese protestante* (allora manoscritta), la *Vita di Ludovico Castelvetro*, e il *De ingeniorum moderatione*. Le questioni maggiori riguardano quest'ultima opera, la cui censura fu affidata a Tommaso Sergio, dei Pii Operai, dal 1728 stimato qualificatore del Sant'Uffizio. Il censore formula un giudizio positivo sull'opera nel suo complesso, che ritiene atta a difendere e promuovere la religione cattolica. Ma su alcuni punti specifici sono proposte note censorie gravi, in particolare per quanto concerne l'atteggiamento di rifiuto verso la capacità di Roma di essere interprete viva della Scrittura e della Tradizione. Tra i punti in discussione spicca il problema dei «fatti dogmatici», cioè della estensione del magistero ecclesiastico su dati di fatto che si collegano ad affermazioni dottrinali: problema allora molto spinoso, anche in relazione alle vicende del giansenismo. Anche circa i dibattiti sull'Immacolata Concezione, Sergio critica non tanto la specifica opinione di Muratori in merito (tra l'altro non ostile) quanto la sottovalutazione delle prese di posizione in materia da parte di pontefici e il mancato riconoscimento della capacità dogmatizzante della Chiesa. L'autore infatti era dichiaratamente avverso sia a nuove formulazioni dogmatiche sia alla ricezione dogmatica delle opinioni del popolo di Dio. Un nodo fondamentale è infine relativo all'esegesi biblica, campo nel quale Muratori mostrava la volontà di scindere Rivelazione e dati umani (tra cui la scienza, con l'inevitabile anche se implicito riferimento alla questione copernicana), nel richiamo alla *libertas ingenii*. Su questi argomenti Muratori era volutamente assai prudente; alle soglie della morte, nel 1750, scriveva ancora a Scipione Maffei: «Le Sacre Scritture mi fanno paura: e giacché nulla è stato proibito finora del mio, non vorrei che fosse neppur da qui avanti». Era tuttavia espressamente contrario a quelle esegesi scritturistiche che venivano presentate come indiscutibili, mentre, non relative a questioni di fede, potevano essere smentite dagli sviluppi dell'erudizione e della scienza.

La riunione dei consultori, cui fu sottoposto nel novembre dello stesso 1731 il parere critico del censore, inclinò per la richiesta di un ulteriore parere; nel frattempo, anche per l'intervento della Segreteria di Stato a nome del pontefice, l'iter si arrestò e si concluse con un nulla di fatto. Benedetto XIV (*Dum praeterito*, 1748) portava poi il 'caso Muratori' come palese documentazione dell'orientamento di Roma: nel caso di fedeltà conclamata e certa alla Chiesa e al pontefice, si preferiva sopassedere ed evitare censure pur meritate. Negli anni Cinquanta si avviò la discussione

intorno alla *Regolata divozione*, anche questa conclusa con un nulla di fatto, anzi con il riconoscimento da parte del censore Michelangelo Monsagrati che si trattava di un'opera utile alla Chiesa, al suo interno e nel confronto con le confessioni cristiane, nonché pienamente conforme alla tradizione ecclesiastica, in particolare ai Padri.

(P. VISMARA)

Vedi anche

Benedetto XIV, papa; Castelvetro, Ludovico; Illuminismo; Immacolata Concezione; Vallisneri, Antonio

Fonti

ACDF, S.O., CL 1729-1732, n. 28, ff. n. n.

ACDF, *Index, Protocolli* 1753-1754, ff. 5-18

Bibliografia

BERTELLI 1960, BIONDI 2008(j), DUPRONT 1976, FALCO 1964, ORLANDI 1999, RAIMONDI 1989, VISMARA 2002

Murcia - L'Inquisizione di Murcia fu creata nel 1488 come una derivazione dell'Inquisizione di Valencia. Essa non conobbe interruzioni fino alla sua soppressione definitiva, avvenuta nel 1820, al di fuori dell'abolizione generale degli anni 1812-1814 decretata dalle Cortes nazionali. Il suo distretto subì tuttavia delle fluttuazioni importanti. Limitato inizialmente al vescovado di Cartagena, si estese rapidamente al governatorato di Orihuela che rappresentava la parte meridionale del Regno di Valencia. Esso comprendeva dunque al contempo delle terre appartenenti alle Corone d'Aragona (Orihuela) e di Castiglia (Murcia). Nel 1507, quando l'unione personale tra le due Corone fu spezzata dalla morte di Isabella la Cattolica, esso perse Orihuela, che passò all'Inquisizione di Valencia. La recuperò nel 1517 con l'avvento di Carlo, il futuro imperatore Carlo V, che ristabilì l'unione delle due Corone. Gli inquisitori di Murcia avevano ordine di fare i processi nella parte castigliana in castigliano e nella parte aragonese in lingua valenciana. Tra il 1506 (dissoluzione dell'Inquisizione di Sigüenza) e il 1510 (rifondazione dell'Inquisizione di Cuenca per trasferimento da Murcia di un inquisitore e di un procuratore fiscale), il distretto inglobò il vescovado di Cuenca. Il 22 luglio 1525 il tribunale inquisitoriale di Orán fu ridotto al rango di appendice del tribunale di Murcia, prima di essere soppresso e prima che il suo piccolo distretto venisse definitivamente unito a quello di Murcia nel 1536. Il presidio dipese da Murcia per tutto il resto del periodo di occupazione spagnola (1536-1710 e 1732-1792). Il 25 febbraio 1533, infine, i territori di Alcaraz e Beas de Segura furono staccati dall'Inquisizione di Córdoba e aggregati a quella di Murcia per ragioni di facilità d'accesso. Distretto di media dimensione, la sede di Murcia costituiva una tappa intermedia nella carriera per gli inquisitori. I suoi archivi sono andati quasi a nulla nel XVIII secolo. Nonostante una marcata crisi finanziaria nella seconda metà del XVII secolo, il tribunale di Murcia sembra invece avere resistito meglio di altri al declino delle risorse destinate all'Inquisizione, e pare avere servito in seguito da riserva finanziaria per l'istituzione

La storia dell'Inquisizione di Murcia non presenta una particolare originalità rispetto a quella degli altri tribunali di Castiglia. L'attività, inizialmente intensa e rivolta alla repressione del giudaismo, decresce nella prima metà del XVI secolo. Raggiunge poi il culmine nella seconda metà del Cinquecento, dopo essersi orientata verso i vecchi cristiani, in un'arco di tempo caratterizzato anche da un'importante presenza musulmana dovuta all'afflusso di schiavi granadini deportati nella regione in seguito alla rivolta dei *moriscos* di Granada (1568-1573). L'attività declinò nel XVII secolo e si ridusse quasi a nulla nel XVIII secolo. Nonostante una marcata crisi finanziaria nella seconda metà del XVII secolo, il tribunale di Murcia sembra invece avere resistito meglio di altri al declino delle risorse destinate all'Inquisizione, e pare avere servito in seguito da riserva finanziaria per l'istituzione

inquisitoriale prendendosi a carico una parte crescente del finanziamento del Consiglio e il salario di parecchi inquisitori assegnati ad altri distretti.

L'interesse storiografico dell'Inquisizione di Murcia risiede nel fatto che essa ha servito da cornice a uno studio celebre che ha gettato luce sul radicamento sociale del tribunale. Jaime Contreras ha dimostrato come le famiglie Soto (dei *parvenu*) e Riquelme (una vecchia dinastia locale), che si affrontavano a metà del XVI secolo per il possesso dei posti di potere nelle città di Murcia e di Lorca, usarono il tribunale come un'arma del loro conflitto. Nei primi tempi (1550-1560), i Riquelme riuscirono a far perseguire i Soto e i loro alleati per giudaismo. A tale scopo essi approfittarono, oltre che dell'origine notoriamente *conversa* degli interessati, di conflitti interni al tribunale, del fanatismo antigidaico di alcuni inquisitori allora in carica nel distretto e di un relativo disinteresse per gli affari di Murcia da parte del Consiglio dell'Inquisizione, in quel momento più preoccupato dalla repressione del protestantesimo. Parecchie persone furono giustiziate, ma quando l'Inquisizione, coinvolta dal gioco delle denunce, se la prese con la nobiltà signorile più radicata, essa venne a sua volta denunciata presso il re dalle vittime e dalle autorità locali le quali ritenevano che avesse oltrepassato i limiti. Messo in difficoltà il tribunale fermò le inchieste in corso con l'aiuto di un editto di grazia, riabilitò i principali condannati, trasferì gli inquisitori coinvolti e sigillò, con una distribuzione massiccia di familiature ad ambedue le parti in lotta, il compromesso che esse avevano appena raggiunto sotto l'egida della monarchia, mirante a dividersi i posti di potere nelle città e a ristabilire la pace civile (1561-1567). Nonostante il passo falso, così, l'Inquisizione di Murcia rafforzò in modo significativo il suo radicamento locale guadagnandosi la collaborazione benevola dei potenti del luogo: una complicità che durerà fino alla fine, in una dialettica sottile di cui la storiografia è ancora lontana dall'avere colto tutte le sfumature.

(J.-P. DEDIEU)

Vedi anche

Conversos, Spagna; Cuenca; Inquisitori di distretto, Spagna; Orán; Sigüenza; Valencia

Bibliografia

ALONSO ACERO 2004, BLÁZQUEZ MIGUEL 1984, BLÁZQUEZ MIGUEL 1986(a), CARRASCO 1992, CONTRERAS 1992, DOMÍNGUEZ NAFRIA 1991

Murri, Romolo - Nato a Montesampietrangeli (Ascoli Piceno) il 27 agosto 1870, dopo gli studi ginnasiali e liceali nei seminari della diocesi di Fermo, con il conseguimento anche di un dottorato in Filosofia, viene inviato a Roma per gli studi teologici presso l'Università Gregoriana, come alunno del Collegio Capranica. Avrà fra i suoi maestri il futuro cardinale Louis Billot, che lo introduce alla Filosofia e Teologia tomista; alla Gregoriana consegue la laurea in Teologia. Nel febbraio 1893 è ordinato sacerdote. Seguirà quindi alla Sapienza le lezioni di Antonio Labriola, uno dei maggiori cultori di studi marxisti, sollevando la curiosità e in qualche caso l'ammirazione del docente. Murri sarà spinto dai suoi due maestri a cercare una sintesi, che influenzerà tutta la sua vita, tra la teologia scolastica e lo studio della società utilizzando il metodo scientifico appreso da Labriola.

Nel febbraio 1895 fonda la rivista «La Vita Nova», espressione del circolo universitario San Sebastiano. Sarà la premessa per la futura Federazione Universitari Cattolici Italiani (FUCI). Il vero salto qualitativo avviene con la fondazione della rivista «Cultura Sociale», nel gennaio 1898, destinata a diventare il luogo di confronto, di dialogo, di riflessione in vista di quel partito cattolico che Murri crede sarà possibile fondare presto, nonostante in quel momento sia in vigore la proibizione ai cattolici di partecipare alla

vita politica. Murri vi scriverà numerosi articoli, dedicando particolare attenzione alla cultura del clero e quindi, in modo sempre più approfondito, ai problemi della vita politica italiana. Ritiene infatti che il ritorno dei cattolici alla vita politica debba essere preparato dalla formazione di una cultura che permetta l'elaborazione di un programma e porti alla fondazione di un partito. Tra i suoi collaboratori troviamo anche Luigi Sturzo e Alcide De Gasperi.

Proprio in vista della fondazione del partito, del quale si indica anche il nome, Democrazia Cristiana, nel febbraio 1901 dà vita a un settimanale, «Il Domani d'Italia», con l'intento di trasformarlo poi in quotidiano. Questo gli varrà un primo richiamo dall'autorità ecclesiastica, che gli ricorda che sarà la stessa autorità a decidere se e quando i cattolici potranno pensare alla fondazione di un partito.

Il successo del giornale e della sua propaganda porta alla costituzione di diversi circoli giovanili in varie città italiane. In occasione di un raduno di tali circoli, nell'agosto 1902, Murri pronuncia a San Marino un infuocato discorso, che sarà ricordato proprio come *Il discorso di San Marino*, facendo proprie tutte le istanze di riforma religiosa, sociale e politica che apparivano all'orizzonte, con particolare riferimento a diversi esegeti e teologi che sarebbero divenuti, negli immediati anni successivi, i protagonisti della crisi modernista. Il discorso, pubblicato con un titolo emblematico, *Libertà e cristianesimo*, gli procura la prima censura da parte del cardinale vicario di Roma, Pietro Respighi, che pubblica un comunicato nel quale si denuncia un discorso che «ha specialmente contristato il paterno cuore dell'augusto pontefice», precisando poi che «tale discorso, accuratamente esaminato, è stato trovato riprovevole e degno di censura».

Per un certo periodo, Murri continua a ottenere larghi consensi. Ma con la soppressione, nel 1904, dell'Opera dei Congressi, l'organizzazione cattolica dove da qualche tempo si era ritagliato uno spazio significativo, Murri si trova privato di un punto di riferimento; quindi, non condividendo la linea politica che sta maturando con il nuovo pontefice, Pio X, con il quale aveva avuto qualche polemica prima della sua elezione al papato, decide di fondare nel 1905 la Lega Democratica Nazionale, partito volutamente aconfessionale, ma che sarà comunque soggetto a interventi disciplinari da parte dell'autorità ecclesiastica.

Il conflitto diventa sempre più aperto, e Murri è costretto a sopprimere la sua rivista «Cultura Sociale» (giugno 1906), che però sostituisce subito con un altro periodico, «La Rivista di Cultura». In seguito a una serie di corrispondenze inviate da Murri ai giornali con le quali critica l'atteggiamento della nunziatura in Francia in occasione del conflitto con lo Stato francese che aveva portato alla separazione tra Stato e Chiesa, nell'aprile 1907 viene sospeso *a divinis* dal vescovo di Fermo, la sua diocesi di appartenenza, su esplicita richiesta da parte del pontefice. Tra il 1907 e il 1909 vi saranno vari tentativi di riconciliazione, che non avranno esito. Murri, nonostante le sue proclamazioni di ortodossia, viene pure coinvolto nella condanna del modernismo, resa esplicita con l'enciclica *Pascendi* del settembre 1907, e in occasione delle elezioni del marzo 1909 decide di presentare la propria candidatura alla Camera dei Deputati, sostenuto dai radicali e dai socialisti. Il fallimento dei tentativi di riconciliazione e la candidatura politica, che ha esito positivo, portano alla scomunica maggiore, comminata il 13 marzo 1909 e divenuta operante il 19 marzo, con un decreto che portava la firma del cardinale Mariano Rampolla. Così iniziava il testo che annunciava la scomunica: «Non cessando il sacerdote Romolo Murri e con la parola e con gli scritti di seminare lo scandalo nella Chiesa e di offrire se stesso ai fedeli triste esempio di pertinace insubordinazione ed insordescenza nelle censure inflittegli, gli Eminentissimi Signori Cardinali Inquisitori Generali, miei colleghi, hanno giudicato essere ormai necessario di procedere alla scomunica».

La risposta di Murri, particolarmente polemica, causa anche la delusione per il fallimento dei suoi tentativi di riconciliazione, i suoi successivi atteggiamenti spesso critici verso la Chiesa e la de-

cisione di sposarsi, finiranno per allontanare da Murri molti dei suoi amici, anche quanti gli erano sempre stati maggiormente vicini.

Murri resterà alla Camera per una sola legislatura. Buona parte della sua attività parlamentare sarà dedicata alle problematiche religiose, nella segreta speranza di spingere lo Stato a portare la Chiesa a compiere quelle riforme per le quali si era battuto quando operava nel suo seno. Sconfitto nelle elezioni del 1913, svolgerà in seguito la professione di giornalista, elaborando anche una riflessione filosofica che lo porterà a guardare con simpatia prima al pensiero gentiliano, poi a certi aspetti della dottrina fascista, soprattutto per quanto concerne il compito etico dello Stato e il suo modo di porre i rapporti con la Chiesa.

Negli ultimi anni della vita avrà occasione di pubblicare opere nelle quali svolge una riflessione sul suo percorso esistenziale, superando gli atteggiamenti polemici nei confronti della Chiesa. Dopo alcuni tentativi senza esito in vista della riconciliazione, l'accordo sarà infine trovato nel novembre 1943, grazie soprattutto all'intervento di Pio XII, che non aveva dimenticato la loro comune provenienza dal Collegio Capranica. Murri tornerà a far parte di quella Chiesa visibile dalla quale non si era mai sentito lontano, nonostante le dolorose vicende della vita. Le sue speranze di rendersi ancora utile al mondo cattolico sarebbero state troncate dalla morte, avvenuta a Roma il 12 marzo 1944.

(M. GUASCO)

Vedi anche

Buonaiuti, Ernesto; Loisy, Alfred; Modernismo; *Pascendi Dominici gregis*; Pio X, papa; Tyrrell, George

Bibliografia

BEDESCHI 1967, BIAGIOLI-BOTTI-CERRATO 2004, CAPPELLI 1965, CECCHINI 1982, GUASCO 1978, ROSSINI 1972

Musica - La musica costituisce un'assenza di rilievo negli studi relativi alla censura libraria in età moderna. Nondimeno, dal dibattito storiografico è emersa, con grande nettezza, la volontà della Chiesa posttridentina – manifestata, al suo interno, soprattutto dalla Congregazione del Sant'Uffizio – di esercitare un controllo fortemente centralizzato e pervasivo su ogni ambito culturale. Appare legittimo, pertanto, interrogarsi circa la posizione assunta dalla censura cattolica rispetto alla musica che, come è stato scritto, «costituisce una fibra sostanziale della vita delle culture e un loro codice comunicativo infallibile» (GALLICO 1991: xvi). In altre parole, gli interventi della censura colpiscono anche le opere musicali? Quali autori e generi furono condannati, in che misura e perché? In questa sede, si cercherà di rispondere a questi interrogativi soffermandosi sulla musica, nella sua dimensione profana, e sugli Indici romani del Cinquecento: quello inquisitoriale (1558, più noto con la data del 1559), il tridentino (1564) e il clementino (1596).

Ad un primo sguardo, in effetti, la musica sembra assente anche negli Indici. Dagli ampi elenchi di proibizioni, infatti, emerge un solo titolo esplicitamente condannato: la *Practica musica* (1556) di Hermann Finck, nel catalogo del 1596 (ILL: IX, 693, 968). Per rintracciare altri autori e opere, è necessario ricorrere ad alcune liste aggiuntive di proibizioni e ad un Indice non promulgato, elaborati nel corso di un lungo e delicato periodo, dal 1571 al 1596, arco di tempo in cui la Chiesa fu impegnata nella complessa realizzazione di un nuovo catalogo universale. Fra questi elenchi, ad esempio, un «Aviso alli librari» (1574) – firmato da Paolo Costabili, allora maestro del Sacro Palazzo – contiene un'elevata serie di interdizioni rivolte, oltre che a numerosi autori, ad interi generi letterari e, soprattutto, a «canzoni dishoneste & lascive cioè in canto» e «madrigali dishonesti e lascivi» (ILL: IX, 746-747). Il madrigale

e la canzonetta – le forme vocali predilette dalle corti romane, nel periodo di grande splendore musicale della seconda metà del Cinquecento (ROSTIROLLA 1986: 575) – entrarono, attraverso queste generiche disposizioni, nel mirino della censura. Fra le liste, che ripropongono i medesimi divieti, il cosiddetto Indice di Parma (1580) si distingue per una piccola, ma assolutamente unica, appendice di «libri de musica». Il primo titolo della serie, *La Marmoretta*, è di difficile attribuzione: secondo la congettura di Ugo Rozzo, potrebbe trattarsi della *Canzonetta delle massarette* (155?) oppure dei *Madrigali a quattro e mottetti* (1548) di Gian Domenico Martoretta. Un'analoga incertezza riguarda anche l'opera successiva, *La Mascharata*, forse riconducibile al *Libro primo de canzoni da sonare a quattro voci* (1584) di Florentio Maschera. La lista si chiude con la generica condanna di Girolamo Parabosco e di tre sonetti antichurali di Petrarca – *Fiamma del cielo*, *L'Avara Babilonia* e *Fontana di dolore* – già proibiti dai cataloghi del 1558 e del 1564 (ILI: IX, 17-185, 752-753). Infine, un Indice mai promulgato, il sisto-clementino (1593), include due opere di Alessandro Striggio (ILI: IX, 438, 909): *Il Cicalamento delle donne al bucato* (1567) e *Il primo libro de madrigali a cinque voci* (1564). Come si può notare, nonostante l'aggiunta di questi titoli, il numero di opere condannate rimane poco rilevante. La conclusione sembrerebbe fin troppo ovvia: la produzione musicale interessò marginalmente l'azione censoria, e la sua aggressione verso il genere madrigalistico – quello incontrato con maggior frequenza nel nostro piccolo elenco – fu, di conseguenza, decisamente limitata.

Il significato dei numeri, però, può forse essere ridiscusso analizzando gli aspetti normativi della pratica censoria. In altre parole per valutare appieno la portata dell'intervento censorio è necessario – per adoperare termini usati a proposito della letteratura d'evasione – «guardare alle regole che appaiono, a partire dal 1564, in apertura degli Indici e che costituiscono una sorta di cornice normativa» (FRAGNITO 2006: 75 sgg.). L'Indice del 1564, preparato da una commissione di vescovi riunita a Trento, affiancava alle liste di proibizioni dieci regole che disciplinavano la lettura e la stampa di alcune categorie di libri. In particolare, la regola VII vietava le opere «qui res lascivas, seu obscenas ex professo tractant, narrant aut docent», il cui controllo veniva riservato esclusivamente ai vescovi (ILI: VIII, 817). In questa disposizione, rivolta alla letteratura licenziosa, manca – è vero – un esplicito riferimento alla musica, ma è ugualmente necessario tenerla presente perché, a causa della sua genericità, ebbe delle conseguenze significative per quei testi poetici che costituivano, insieme alla melodia, l'anima del madrigale. L'Indice tridentino, soprattutto, restituiva ai vescovi il ruolo di sorveglianza sui libri proibiti che il precedente catalogo del 1558 – l'unico stilato dalla Congregazione dell'Inquisizione – affidava, invece, ai soli inquisitori e alla rete periferica del Sant'Uffizio. Dal confronto degli Indici emergono chiaramente «i due diversi modi di intendere l'azione di controllo: da una parte una posizione più rigida, esemplificata da Paolo IV, che contava in primo luogo sull'Inquisizione e sulle sue diramazioni periferiche, dall'altra una concezione meno centralizzata, più sensibile alle specificità locali, che conferiva una parte delle responsabilità ai vescovi» (INFELISE 1999: 37). Uno dei principali terreni di scontro fra la logica inquisitoriale e quella pastorale fu rappresentato proprio dal controllo sulla lettura (BONORA 2001: 52 sgg.) e i provvedimenti più significativi verso la musica vennero elaborati nel periodo in cui questo conflitto fra opposte tendenze, ai vertici della Chiesa, divenne più acceso: fra il 1566 – anno in cui iniziò il pontificato di Michele Ghislieri, già commissario generale dell'Inquisizione – e la promulgazione dell'Indice del 1596. L'ascesa al soglio pontificio di Pio V, inflessibile propugnatore degli orientamenti di papa Carafa, segnò l'inizio di un processo di esautorazione dei contenuti dell'Indice conciliare. Nel 1571, egli nominò una commissione cardinalizia cui affidò la «revisio seu confectio» del tridentino che, l'anno successivo, Gregorio XIII trasformò nella Congregazione dell'Indice. Fin dall'inizio, le at-

tenzioni dei suoi membri si rivolsero, oltre che all'aggiornamento delle liste e all'espurgazione delle opere sospese, alle dieci regole. Divenute ormai inconciliabili con l'avanzata dello spirito inquisitoriale e con il progressivo ampliamento della categoria di eresia, le norme tridentine divennero oggetto di una complessa revisione. La Congregazione dell'Indice impiegò venticinque anni per realizzare un nuovo catalogo: un segnale inequivocabile delle difficoltà, incontrate dai diversi soggetti istituzionali coinvolti nell'operazione, di stabilire i caratteri del principale strumento di controllo culturale della Chiesa romana. La sua istituzione, infatti, non impedì ai cardinali dell'Inquisizione – forti delle prerogative acquisite, in particolare, durante il pontificato di Paolo IV – di continuare sia ad emettere condanne, sia ad espurgare i testi. Soprattutto, fra le strategie d'intervento delle due Congregazioni, i cui rispettivi confini di competenza, nella pratica, rimasero a lungo mal definiti, si inserirono i provvedimenti del maestro del Sacro Palazzo. A partire dagli anni Settanta del Cinquecento, le sue funzioni censorie – inizialmente circoscritte al controllo sulla produzione libraria e dei permessi di lettura, a Roma e al suo distretto – si ampliarono notevolmente. La nomina del domenicano Paolo Costabili (1572-1580), oltre a costituire un caso emblematico di questa tendenza, rappresentò un punto di svolta nella politica censoria romana. Consultore *ex officio* di entrambe le Congregazioni, d'intesa con il Sant'Uffizio, trasmise agli inquisitori periferici bandi, editti e consistenti elenchi di condanne, in netto contrasto con le disposizioni tridentine ufficialmente ancora in vigore. Attraverso l'accenno all'«Aviso alli librari», si è potuto constatare il tenore delle proibizioni di Costabili. Vietando, fra l'altro, «canzoni dishoneste e lascive», «comedie dishoneste di ogni sorte» e «madrigali dishonesti e lascivi», egli diede un'interpretazione talmente ampia della regola VII tridentina, da autorizzare, in pratica, la condanna della quasi totalità della produzione letteraria in volgare. E il madrigale, come si è detto, è anzitutto poesia. Fu all'interno di questa cornice istituzionale e normativa estremamente articolata che avvenne la stesura dell'unico Indice – il sistino (1590), stampato ma non promulgato – dotato di una norma rivolta anche alla musica. La Congregazione dell'Indice, nel 1587, sottopose a papa Sisto V un nuovo catalogo in cui, pur con alcune significative varianti, vennero riproposte le regole tridentine. Il pontefice, però, lo restituì con obiezioni e modifiche profonde che provocarono una grave crisi nei suoi rapporti con i membri dell'Indice: una situazione di stallo che solo la sua morte (1590) – a ridosso della promulgazione dell'Indice – riuscì, per così dire, a sbloccare. Ancora una volta, l'orientamento intransigente di un papa ex inquisitore, come fu Felice Peretti, si rivelò incompatibile con la proposta meno severa della Congregazione. Qui, però, preme sottolineare che la regola XIV, voluta da Sisto V, stabiliva: «Libri omnes, qui res obscenas, lascivas, et amatorias vulgari sermone, etiam eleganter conscripti, tractant; necnon comoediae, tragediae, et fabellae fictae eiusdem idiomatis, quae similia continent, et quae etiam non scriptae a circumforaneis, vagis, mimis, histrionibusque circumferuntur; picturae item, ac imagines obscenae, tanquam muti quidam libri, et quibus morum corruptela gignitur, prohibentur; quo nomine etiam censentur libri musicae, in quibus obscenae, et amatoriae cantiones continentur» (ILI: IX, 797). Questa disposizione, come si vede, recepì tutti i provvedimenti di condanna, emanati a partire dal pontificato di Gregorio XIII, rivolti alla letteratura, di cui le liste distribuite da Costabili e dall'Inquisizione costituiscono esempi significativi. Soprattutto, la regola sistina – pur appartenendo a un Indice non promulgato – testimonia il coinvolgimento dei «libri musicae» nella lotta ingaggiata dalla censura contro la letteratura profana in volgare. Nel 1596, uscì finalmente l'Indice di papa Clemente VIII composto dal precedente Indice tridentino e dalle nuove liste di interdizioni. Tuttavia il ripristino, in particolare, della regola VII tridentina spesso non comportò una sorta di cessato pericolo per i testi letterari che, come è stato messo in luce, in forza delle nuove e severe norme *de correctione librorum* introdotte

dall'Indice clementino, continuarono ad essere largamente sequestrati (FRAGNITO 2000). Non appare infondato, pertanto, sospettare che più di un'opera musicale, per la sua componente letteraria, abbia subito la stessa sorte, mantenendosi nel raggio d'intervento dei revisori più intransigenti.

Dopo questa panoramica sugli aspetti redazionali e normativi degli Indici, che riguardano più da vicino la musica, è opportuno soffermarsi brevemente sulle ragioni delle interdizioni individuate. Il contenuto fortemente anticlericale dei sonetti di Francesco Petrarca – *Fiamma del cielo*, *L'Avara Babilonia* e *Fontana di dolore* – ne rende evidente la ripetuta condanna. Nella *Practica musica*, invece, Hermann Finck, docente di musica presso l'Università di Wittenberg, illustrava riflessioni riformate sulla «utilitas musicae» e adattava, alle linee melodiche degli esempi teorici, alcuni motetti di Filippo Melantone. Le ripetute accuse di disonestà e lascivia che colpirono le raccolte di madrigali richiedono, però, una riflessione più approfondita. Come si è già ricordato, il madrigale – la forma musicale che, più di ogni altra, invase le corti, i salotti e i chioschi, nella seconda metà del Cinquecento (DAMILANO 1956: 28-30) – è anche poesia e, dunque, risulta indispensabile, almeno in questa prima fase d'indagine, ripercorrere le ragioni dell'attacco censorio alla letteratura. Le raccolte del Martoretta, del Parabosco e dello Striggio – di cui, in questa sede, non possono essere esaminate le specificità stilistiche – sono riconducibili, per così dire, ad un denominatore comune: l'amore per la donna. In queste composizioni, infatti, «la tematica oscilla fra riflessione lirica su casi, soggettivi ed oggettivi, d'amore [...] ed idillio descrittivo e narrativo» (GALLICO 1991: 42-46, 102-103): in particolare, vi sono lodate le virtù delle donne amate e l'amore profano, terreno, viene divinizzato. In altri casi, sono messi in musica episodi dal sapore comico e giocoso, in italiano o in parlate rustiche, intrisi di quel senso carnevalesco del mondo che influenzò così profondamente la letteratura del Rinascimento. Nei testi, inoltre, è possibile riconoscere opere di autori di rilievo, largamente apprezzate e diffuse, che rappresentavano fonti di ispirazione e modelli irrinunciabili per i compositori: ad esempio, Petrarca occupa un posto di primo piano nelle composizioni di Parabosco, mentre la raccolta di Martoretta ripropone svariate rime di Ludovico Ariosto (VOGEL 1977: II, 1306, 1073-1074). I due poeti, peraltro, furono fra i principali nemici di tanti agguerriti censori. Un anonimo revisore non esitò a definire il Petrarca «dux et magister spurcarum libidinum», ispiratore di tutti gli scritti lascivi e scurrili che circolavano ai suoi tempi e soprattutto del *Furioso*, in cui Ariosto, «vanissimo et spurcissimus homo», lo aveva scelto per maestro (FRAGNITO 2005: 164 sgg.). L'avversione per la letteratura non restò circoscritta ai soli revisori, ma conobbe una larga diffusione all'interno del corpo ecclesiastico. Il gesuita Antonio Possevino, ad esempio, nella sua *Bibliotheca selecta* (1593), mise esplicitamente in relazione la lettura dei romanzi – fra gli altri, il *Decameron*, *Lancillotto*, l'*Orlando Furioso* e il *Pantagruel* – con la diffusione dell'eresia protestante e delle arti magiche. Il padre oratoriano Giovenale Ancina, dal canto suo, in un discorso rivolto ai confratelli (1598), affermò di «voler smorbar l'Italia o Roma almeno dalla contagiosa peste et pestifero veleno delle maledette canzoni profane oscene, lascive et sporche, per cui si conducono le centinaia et migliaia di anime peccatrici et miserabili al profondo baratro infernale» (DAMILANO 1956: 36). L'intolleranza profonda per i poeti e i prosatori – che costituì uno degli aspetti più importanti della politica censoria romana – aveva origini molto remote, ma fu soprattutto la Riforma ad accelerare il processo di moralizzazione della letteratura. In seguito alla sfida luterana, iniziò a farsi strada, in seno alla Chiesa cattolica, la necessità di definire in maniera estremamente rigorosa il confine fra verità ed invenzione e di separare, altrettanto nettamente, la letteratura profana da quella sacra (PROSPERI 2003c). Come è stato osservato, la finzione narrativa «rende meno netta la frontiera fra il vero e il falso, la separazione fra il discorso vero ed il discorso falso, e tocca così una delle poste in gioco strategiche

nel conflitto religioso, culturale e politico cinquecentesco» (CAPPELLO 1997: 80-83). La frequente tendenza dei revisori a leggere e a interpretare le invenzioni dei poeti come falsità in senso assoluto – diametralmente opposte, quindi, ad una nozione di verità rigidamente definita – e non come finzioni dichiarate, li condusse a ritenerli menzogneri e dunque meritevoli di condanna. Inoltre, come testimoniano le ripetute accuse di disonestà e lascivia, fu il contenuto amoroso dei testi a destare l'allarme della censura. Secondo i revisori, infatti, proprio la materia amorosa di questi «libri pestiferi» poteva avere effetti assai nocivi sui lettori. A loro giudizio, la lettura di vicende imperniate sul desiderio, sulla passione, accendeva la libidine, conduceva alla perversione morale e costituiva uno fra i migliori «artifici per combattere la pudicizia delle donne». Il censore rigorista – per usare ancora le parole di Cappello – «mette in atto un duplice rifiuto: quello erotofobo della rappresentazione dell'affettività erotica, e quello mitofobo di coinvolgimento in un universo immaginario e in un'esperienza simulata [...] di relazione affettiva con una figura femminile, fondata sul desiderio».

Al termine di questo breve viaggio fra Indici e opere musicali, è possibile trarre alcune conclusioni. Innanzitutto, si è potuto constatare che la musica non fu estranea alla censura: essa, invece, finì in modo non marginale nel suo raggio d'intervento, soprattutto a partire dagli anni Settanta del Cinquecento, quando il processo di progressiva esautorazione dell'Indice tridentino conobbe uno slancio deciso. I provvedimenti rivolti alla musica – contenuti, principalmente, nelle istruzioni redatte dal maestro del Sacro Palazzo e dal Sant'Uffizio – rientrarono nella strategia della Chiesa della Controriforma tesa ad esercitare un controllo, centralizzato e capillare, sul patrimonio culturale dei fedeli, nella più ampia accezione del termine, nonché al rigoroso disciplinamento dei comportamenti. In particolare, fu proprio la materia amorosa delle canzoni e dei madrigali a suscitare l'allarme dei revisori più intransigenti.

Tuttavia per riuscire a ricostruire pienamente le caratteristiche della censura musicale occorrerà analizzare non soltanto gli elementi normativi – la regola VII tridentina, letta in chiave musicale, il tentativo rappresentato dalla regola XIV sistina e le liste del maestro del Sacro Palazzo – ma anche gli interventi diretti sui testi di musica, sia ufficiali sia quelli che non possono sempre essere ricondotti ad un regolamento preciso (MENCHI 1997: 206). Non è possibile affrontare ora questi aspetti, ma un accenno al caso dell'oratoriano Giovenale Ancina (1545-1604), con cui si vuole concludere, risulterà istruttivo. Egli praticò largamente il cosiddetto «travestimento spirituale» sui testi di canzoni e madrigali: una forma di profonda e puntigliosa riscrittura testuale che, fra l'altro, presenta molte analogie con l'intervento di Girolamo Malipiero sul *Canzoniere* petrarchesco. Come testimoniò un confratello: «Fece [Ancina] una extrahordinaria diligenza di aver quelli madrigali et canzoni che più graditi et usati erano alli musici; et levandone via le parole cattive, lasciò l'aria nel modo che prima stava, inserendovi parole divote et morali, con le quali si potesse avere il diletto della musica come prima et si sfuggisse non solo il pericolo delle venenate parole, ma potesse cavarsene frutto per le anime» (DAMILANO 1956: 39).

(M. BERTOLINI)

Vedi anche

Censura libraria; Congregazione dell'Indice; Costabili, Paolo; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Letteratura italiana; Maestro del Sacro Palazzo; Paolo IV, papa; Parabosco, Girolamo; Petrarca, Francesco, e petrarchismo; Pio V, papa; Possevino, Antonio; Sisto V, papa

Bibliografia

BONORA 2001, CAPPELLO 1997, DAMILANO 1956, FRAGNITO 2000, FRAGNITO 2005, FRAGNITO 2006, FRAJESE 1998, GALLICO 1991, ILI, INFELISE 1999, KORPE 2004, MATZDORF 1957, PROSPERI

1994(a), PROSPERI 2003(c), QUONDAM 1978, ROSTIROLLA 1986, ROZZO 2005, SEIDEL MENCHI 1997, VOGEL 1977

Muzio, Girolamo - Personaggio poliedrico e complesso, Girolamo Muzio (1496-1576) fu protagonista di una vicenda biografica che lo portò, dopo un iniziale contatto con idee eterodosse e una frequentazione mai rinnegata con figure come Lucio Paolo Rosello e Pier Paolo Vergerio, ad impegnarsi in una fitta attività di polemica antiriformata e di collaborazione all'Inquisizione romana. La svolta avvenne attorno al 1548-1549 quando Girolamo, allora al servizio di Ferrante Gonzaga, prese la decisione di impegnarsi sistematicamente contro i nemici dell'ortodossia. A partire da quegli anni datano i suoi scritti contro l'antico sodale Pier Paolo Vergerio (le *Vergeriane*, date alle stampe a Venezia con i tipi di Gabriele Giolito de' Ferrari nel 1550 unitamente al *Discorso se si convenga ragunar Concilio*) e contro Bernardino Ochino (le *Mentite ochiniane*, pubblicate anch'esse presso il Giolito nel 1551). Dal 1553 si consolidarono i suoi rapporti con il cardinale Giampaolo Carafa e da quella data le sue opere, a eccezione di pochissimi titoli, hanno esclusivamente carattere religioso. La produzione precedente si era espressa in volumi di *Rime*, *Egloghe* e, soprattutto, nei famosi trattati sul duello (*Il duello del Mutio Iustinopolitano* del 1550) e sulla materia cavalleresca (*Le risposte cavalleresche del Mutio iustinopolitano* pubblicate nello stesso 1550). Nel corso degli anni Sessanta il nostro autore si impegnò in una serie di operette controversistiche e in violenti attacchi *ad personam* scrivendo, tra l'altro, *Il Bullingero riprovato* (Venezia, 1562), *l'Heretico infuriato* (Roma, 1562) e le *Malitie Bettine* contro Francesco Betti (Pesaro, 1565).

Già prima del 1549 Muzio aveva avuto modo di conoscere da vicino la realtà del mondo riformato, riportandone un'impressione negativa: «Qui voglio dirvi io liberamente il vero: avanti che io venissi in queste parti et che io vedessi, udissi et sentissi quello che ci ho visto, udito et sentito, il Luteranesimo alcuna volta mi soleva parere alcuna cosa; hora ho io il tutto per ciance et per favole ché, se ben della vita et de' costumi de' nostri prelati hanno alcuna volta ragion di favellare, quanto alle cose di sustanza io ho la dottrina loro per nulla» (MUZIO 2000: 193). La citazione è tratta da una lettera diretta a Francesco Calvo, nella quale si trova il resoconto di un viaggio compiuto nel 1545 ad Augusta al seguito del marchese del Vasto. Possiamo ritrovare in queste righe un atteggiamento caratteristico di ampi settori della vita religiosa italiana nei confronti del mondo luterano: una certa attenzione cioè alle istanze di riforma dei costumi ecclesiastici accompagnata però da un rifiuto netto dei contenuti più specificamente teologici. La coscienza del degrado di ampi settori del clero era infatti ben presente a Muzio, che osservava con amara consapevolezza: «Et de' nostri (de' maggiori parlo, et con dolore il dico) non credo che ci sia chi veramente voglia Concilio, ché dovendosi trattar del temporale et di que' tanti beneficij che si danno ad uno solo et del mercato che si tiene delle cose sacre, vogliono anzi comportare la divisione della christianità che la diminuzione della loro utilità» (MUZIO 2000: 195). Giudizi analoghi egli esprimeva in una lettera a Vergerio scritta il 21 gennaio 1546 da Milano: «De gli abusi veramente che sono nella Chiesa, e de' costumi de' Prelati sì come io sento che si richiegga necessaria riformatione, e correctione così non mi par che ad ogniuno debbia essere lecito il volersi far Censore, né dannar quegli, che egli ha da honorare; né prescrivere la regola a coloro da' quali ella si ha da pigliare. Et se pure in alcuna parte ci par dannabile la loro vita, quella ci debbiamo sforzar di riprendere più con opere, che con parole, contentandoci di obedire anche ne' rei sacerdoti a Christo, da poi che egli comandato ci ha che debbiamo far quello, che ci mostrano esser da fare» (MUZIO 1561: 8r-v).

La collaborazione di Muzio con il Sant'Uffizio data dal 1549 e si può ricostruire abbastanza agevolmente attraverso le *Lettere catholiche*, pubblicate nel 1571: il compito assegnatogli, quello di

indagare sulla circolazione di libri sospetti, gli richiedeva una particolare attenzione non tanto ai testi dottrinali quanto alle opere letterarie. I suoi sospetti si rivolsero nei confronti di Lodovico Dolce e della sua edizione della *Vita di Apollonio di Tiana*, segnalata in una lettera del novembre del 1550 al commissario generale dell'Inquisizione, e di Paolo Giovio, a proposito delle cui opere lamenta, nella medesima lettera, come: «Nelle scritture del vescovo Giovio si leggano di quelle cose, che più hanno dell'infideli, che del Christiano: sì come è quella che io diceva de gli augurii e anchor dell'usare il costume de gli scrittori gentili in far menzione di molti dei; e delle cose tali, che male si convengono a scrittor catholico, e a pastore delle pastore pecore di Christo» (MUZIO 1571: 101). L'attività di denuncia si saldava a quella di lotta antieretica, come annota lo stesso Muzio nella medesima lettera: «Io scrivo queste cose non perché io ne habbia alcuno interesse altro che di non voler cadere in dannatione di haver sepolito il talento datomi dal Signore, di dover render testimonianza alla verità: che questo anche mi mosse già due anni passati a divenir nimico del Vergerio, col quale haveva infino allhora avuta congiuntissima amicitia [...]. Per la medesima cagione mi diedi anche a scrivere contra frate Bernardino Ochino» (MUZIO 1571: 101-102). Chi fece maggiormente le spese del rigore di Muzio fu però Pietro Aretino: la sua denuncia all'Inquisizione dell'*Humanità* nel 1558 (o più probabilmente nel 1557, dal momento che il testo compare già nell'Indice di quell'anno) è seguita dalla messa all'Indice di tutte le opere del poeta. Il periodo passato al servizio del duca Guidubaldo Della Rovere si contraddistingue per un'inflessa attività censoria. Il 3 dicembre del 1553 scriveva a Michele Ghislieri, commissario della Santa Inquisizione, di aver ricevuto la lettera contenente la lista dei libri proibiti da bruciare che «si porteranno; si vederanno; e si arderanno» (MUZIO 1571: 184). Il 16 dello stesso mese informava invece l'inquisitore che sulla piazza di Pesaro «è stato fatto l'holocausto del *Talmud* e de' libri talmudistici compresi nella lista a me mandata» (MUZIO 1571: 185); inoltre, il duca Guidubaldo «ha presentito che nella sua libreria di Urbino vi sono di questi libri dannati che vuol mandare a vedere e essendovene gittargli al fuoco» (MUZIO 1571: 186). Al periodo trascorso presso la corte urbinata risale anche l'incarico, conferito a Muzio dallo stesso duca, di riformare i *Discorsi* e l'*Arte della guerra* di Machiavelli in vista di un'edizione purgata; il testo dello scrittore che «senza rispetto alcuno insegna a non servar né fede, né charità, né religione» (MUZIO 1571: 99) giunse a Trento presso i padri conciliari nel settembre del 1562.

(M. FAINI)

Vedi anche

Aretino, Pietro; Duello; Giolito de' Ferrari, Gabriele; Letteratura italiana; Luteranesimo, Italia; Ochino, Bernardino; Paolo IV, papa; Rosello, Lucio Paolo; Urbino; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

GIAXICH 1847, LAUCHERT 1912, MUZIO 1561, MUZIO 1571, MUZIO 2000, NICOLINI 1962, PASCHINI 1927

Muzzarelli, Girolamo - Nato a Bologna, entrato tra i domenicani nel convento della sua città nel 1525, partecipò come teologo alla fase bolognese del Concilio di Trento, tra 1547 e 1549. Nel 1547, dopo la morte di fra' Graziano da Lodi, venne eletto priore del convento bolognese, ma la sua elezione fu annullata dal generale perché l'incarico era incompatibile con quello di lettore (*Cronica del p. fra' Ludovico da Pralormo*: 192). Il 29 dicembre 1548 il generale Francesco Romei da Castiglione lo nominò inquisitore di Bologna «cum omnibus gratiis et privilegiis et etiam autoritate tam de iure quam de approbata consuetudine huiusmodi inquisitoribus dari solitis» (AGOP, IV, 28, c. 58r). Fra' Girolamo svolse quell'incarico con dedizione ed efficacia, suscitando l'ammirazio-

ne del legato di Bologna cardinal Giovanni Maria Del Monte e del segretario del Concilio Angelo Massarelli; fu lui a coordinare l'azione che nel 1549 portò ad arresti, processi e condanne contro numerosi membri delle conventicole eterodosse della città. Nel 1550 fu eletto di nuovo priore del convento di Bologna, ma riuscì a ricoprire l'ufficio per soli due mesi perché il neoeletto pontefice Giulio III (quello stesso cardinal Del Monte che l'aveva apprezzato come inquisitore) lo volle a Roma come maestro di Sacro Palazzo. Muzzarelli provvide così a completare la stesura del catalogo di opere proibite già iniziato dal suo predecessore Egidio Foscarari. Ma soprattutto, il domenicano bolognese svolse di fatto il ruolo di informatore e di uomo di fiducia del pontefice nei confronti dell'Inquisizione romana, che in quegli anni, sotto la guida dell'intransigente Giampietro Carafa, andava raccogliendo testimonianze su personaggi di alto rango già legati ai circoli valdesiani, come i cardinali Giovanni Morone e Reginald Pole e il vescovo Vittore Soranzo, spesso all'insaputa dello stesso papa. Giulio III, come Muzzarelli ricordò più tardi, gli impose di informarlo tutte le volte che nel corso di processi inquisitoriali fossero nominati vescovi o cardinali. A Muzzarelli, inoltre, vennero affidate delicatissime operazioni attraverso le quali il pontefice cercò di disinnescare le gravi accuse che emergevano dalle indagini contro quei personaggi, come quando, ad esempio, il domenicano bolognese sostituì gli inquisitori nel corso del processo contro Vittore Soranzo (1550), o quando di fatto, sempre eseguendo la volontà del papa, indusse alla ritrattazione il domenicano Bernardo de' Bartoli (1552), che nei suoi costituti aveva accusato Morone di aver creduto ed essersi comportato da 'luterano' durante l'episcopato modenese. Muzzarelli venne alla fine premiato con l'arcivescovato di Conza, nel Regno di Napoli, conferitogli nel dicembre 1553 e, subito dopo, con la nunziatura presso Carlo V. Durante il viaggio verso Bruxelles, si

fece ancora una volta strumento della volontà di recupero 'indolore' degli eretici di Giulio III, riconciliando extragiudizialmente il giurista Mariano Sozzini a Bologna e compiendo altre indagini inquisitoriali delle quali informò il cardinal Marcello Cervini.

Durante il periodo della nunziatura di Muzzarelli, morì Giulio III, che venne sostituito dall'inflessibile Carafa (Paolo IV, 1555-1559). Risolutamente contrario alla politica antimperiale di quest'ultimo (il quale del resto non aveva certo dimenticato il ruolo da lui svolto pochi anni prima), Muzzarelli venne richiamato a Roma nel 1556, tra le accuse e gli insulti di tutta la famiglia Carafa e dei suoi alleati. L'anno seguente fu nominato consultore del Sant'Uffizio romano, ma nel 1560 si trovava a Bologna, dove esercitava l'umile incarico di maestro degli studenti nel suo convento di origine. Morì nel 1561 a Salerno, ospite di Girolamo Seripando.

(G. DALL'OLIO)

Vedi anche

Bologna; Concilio di Trento; Domenicani, Italia; Giulio III, papa; Maestro del Sacro Palazzo; Morone, Giovanni; Paolo IV, papa; Pole, Reginald; Seripando, Girolamo; Soranzo, Vittore; Valdesianesimo

Fonti

Archivio del Convento di San Domenico, Bologna, ms. VII. 32900, Ludovico da Pralormo, *Cronica del p. fra' Ludovico da Pralormo*, pp. 192, 242-243, 313

Bibliografia

BUSCHBELL 1910, DALL'OLIO 1999, FIRPO 2005, FIRPO 2006, FIRPO-MARCATTO 1981-1995, FRAJESE 2006, LUTZ 1971, TAURISANO 1916

Napoleone I, imperatore - Sebbene la storiografia (in verità con maggiore enfasi quella del XIX e della prima parte del XX secolo) abbia considerato Napoleone Bonaparte il principale nemico della Chiesa cattolica di fine Settecento e dell'inizio del secolo successivo, nessuna formale accusa contro di lui si può rintracciare fra le carte dell'ACDF. Rubricato dalla storiografia classica come una delle tante resistenze al potere napoleonico, il contrasto fra la Francia napoleonica e la Chiesa – definito all'inizio del Novecento da Louis Madelin *guerre des prêtres* – vide il suo aspetto più propriamente religioso in secondo piano rispetto al valore simbolico e politico che ebbero la conquista dello Stato pontificio, l'abbattimento del potere temporale e l'imprigionamento di Pio VII. Di fronte a ciò il giudizio coevo di parte cattolica (e non solo), che definiva Napoleone «persecutore manifesto della Chiesa e della Cattolica Religione», come recita il titolo di uno dei numerosi opuscoli prodotti da uno dei tanti preti romani deportati per avere rifiutato il giuramento di fedeltà a Napoleone, è quello che con maggiore chiarezza emerge dalla complessa vicenda del rapporto fra Bonaparte e la Chiesa di Roma. Al contrario, venne rapidamente occultato dalle vicende dell'ultima parte del conflitto l'altro giudizio, uscito dalla pubblicistica filoimperiale, di un Napoleone novello Ciro e novello Costantino, a cui si doveva la pacificazione della Chiesa e il recupero della sua centralità nella Francia post-rivoluzionaria. E infatti, come recitava il *Catéchisme impérial* pubblicato nel 1806: «[Napoleone] est celui que Dieu a suscité dans les circonstances difficiles ou rétablir le culte public de la religion sainte de nos pères et pour en être le protecteur. [...] Il est devenu l'oint du Seigneur par la consécration qu'il a reçue du souverain pontife, chef de l'Eglise universelle» (cit. in PLongeron 2006: 271).

Nel momento in cui il potere napoleonico si consolidò e si avviò a diventare monarchico, la fase più acuta dello scontro ideologico fra la Chiesa e la Francia rivoluzionaria era ormai alle spalle. Gli ultimi contrasti di un conflitto che si era sviluppato per circa un decennio si concentrarono intorno alla questione dei due concordati del 1801, con la Repubblica francese, e del 1803, con la Repubblica italiana, prima di riesplodere nell'ultima parte del regno di Napoleone, per ragioni più politiche che propriamente religiose, anche se ancora una volta la valenza religiosa non poté che essere centrale in questioni come la promulgazione del *Catéchisme impérial* del 1806, la celebrazione del Concilio nazionale francese del 1811, la predisposizione del cosiddetto concordato di Fontainebleau del 1813. Se l'accordo del 1801 fra la Chiesa e Napoleone primo console era nell'interesse di entrambi, l'iniziativa per giungere alla sua conclusione è certamente da ricercare nella strategia dello stesso Napoleone che, in vista del rafforzamento del suo potere, puntava a fare della Chiesa di Francia uno dei pilastri del suo personale regime. Nella negoziazione dell'accordo, che richiese lunghi mesi di trattative, la Congregazione del Sant'Uffizio non fu istituzionalmente coinvolta. Ma, fin dal primo invio dei rappresentanti pontifici a Parigi, il suo coinvolgimento indiretto fu assicurato dalla presenza di un suo consultore, il teologo servita e futuro cardinale Carlo Francesco Caselli, che accompagnò il negoziatore principale, il futuro cardinale Giuseppe Spina. Come accaduto in passato per altre questioni ritenute vitali per la Chiesa, il papa riunì una congregazione cardinalizia per avere un parere sui temi

fondamentali del concordato. La gran parte dei cardinali inseriti in questa congregazione erano anche membri del Sant'Uffizio. Ciò fa supporre che i voti da loro espressi siano anche il risultato di discussioni fatte all'interno dello stesso Sant'Uffizio – verosimilmente in modo informale, visto che fra le carte dell'ACDF non se ne trova traccia. Nonostante l'opposizione di influenti cardinali come Gianfrancesco Albani, Leonardo Antonelli, Michele Di Pietro, il concordato fu approvato da Roma nel luglio del 1801, soprattutto per volontà del cardinale Ercole Consalvi, appositamente inviato a Parigi in una fase in cui le trattative sembravano in stallo. Una delle principali difficoltà che si celava tra le pieghe del concordato era il riconoscimento della libertà dei culti. Anche se nell'*Ecclesia Christi* del 15 agosto, con cui Pio VII ratificò l'accordo, si preferì non accennare esplicitamente a quell'aspetto, la questione era presente nelle riflessioni dei cardinali interpellati dal papa. Che, in effetti, l'obiettivo di Napoleone nel concludere il concordato fosse quello di ripristinare la Chiesa di Francia, riprendendone e rafforzandone al contempo il controllo nel solco della monarchia francese, e di preservare la conquista rivoluzionaria della libertà dei culti è dimostrato dalla successiva approvazione degli articoli organici applicativi dell'accordo – che segnarono una decisa riaffermazione del controllo da parte del potere politico sulla Chiesa cattolica – e dall'approvazione del progetto relativo alla riorganizzazione del culto protestante. Significativamente, il concordato, gli articoli organici e la legge di riordino dei culti protestanti vennero promulgati con una medesima legge nel 1802. Contro questa chiara espressione della politica religiosa di Napoleone, il papa reagì con il mancato riconoscimento degli articoli organici e con la minaccia di non concedere l'istituzione canonica ai vescovi nominati dal governo secondo le clausole del concordato. Minaccia che si fece più concreta all'inizio del 1809 quando, con l'approssimarsi dell'occupazione di Roma, Pio VII rifiutò l'invio delle bolle di istituzione dei vescovi, provocando una rottura di fatto delle norme concordatarie (ACDF, R.V. 1805-1809).

L'accusa rivolta a Napoleone di essersi fatto protettore di tutti i culti fu costante e venne ripresa ogni volta che la tensione tornò a salire. Ma l'altra accusa, che in modo ancor più diretto gli fu personalmente rivolta, era legata alla promulgazione nel 1804 del *Code civil*, in cui erano contenute norme relative al matrimonio e al divorzio. Era questo un terreno da secoli considerato di competenza esclusiva della Chiesa, che a partire dal Concilio di Trento ne aveva fatto uno dei pilastri del disciplinamento controriformistico. Come scrisse Pio VII in una protesta inviata a Napoleone nel 1805 (Bonaparte era stato nominato imperatore dei francesi nel maggio 1804), le norme sul matrimonio civile e il divorzio «sono in aperta opposizione coi canoni dogmatici dell'Ecumenico Concilio di Trento, riguardanti la potestà della Chiesa di imporre impedimenti dirimenti, e la di lei competenza di giudicare le cause matrimoniali, e colla dottrina dell'istesso Concilio sulla indissolubilità del matrimonio, e inammissibilità del divorzio» (ACDF, R.V. 1886, parte II). Sebbene si trattasse di una materia molto delicata, che andava a toccare, come disse Pio VII, aspetti ritenuti fondamentali della dogmatica della Chiesa, in particolare per le norme sul divorzio, ad oggi non si sono rinvenuti documenti nell'ACDF che contengano tracce di un formale intervento del Sant'Uffizio sulla questione. Nonostante l'importanza del tema e

l'alta probabilità che sia stato discusso in una qualche congregazione cardinalizia, una prova indiretta che non sono rimaste significative tracce documentarie di una eventuale discussione ci viene fornita dalla vicenda della reintroduzione del divorzio nella Francia della Terza Repubblica (1884). La Congregazione discusse allora a fondo le conseguenze della legge per la Chiesa di Francia, e per preparare la discussione si cercarono riflessioni e documenti prodotti in occasione della precedente legge napoleonica. In un foglio intestato *Ad dominum Archivistam*, conservato nel fascicolo relativo ai fatti del 1884, si legge fra le altre cose: «Per risolvere i quesiti venuti da Francia sulla nuova legge del divorzio si devono fare speciali riassunzioni al Santo Ufficio, ove devono certamente esistere studi e istruzioni, specialmente quando andò in vigore il codice napoleonico anche nel Regno d'Italia» (ACDF, R.V. 1886, parte II). In realtà, l'unico documento allegato per quel periodo è la 'Rappresentanza' fatta da Pio VII nel 1805 a cui si è fatto cenno. Con buona probabilità quando gli archivi dell'Inquisizione furono portati a Parigi molte delle carte relative ai recenti affari di Francia furono sottratte. Allo stesso modo, non vi sono tracce delle vicende relative al divorzio dello stesso imperatore da Joséphine de Beauharnais che, come ricordò l'assessore del Sant'Uffizio Francesco Santi nella relazione del luglio 1884 relativa alla nuova legge sul divorzio, «quando volle far dichiarare nullo il proprio matrimonio colla Giuseppina si rivolse, bene o male che si fosse, alla Curia Ecclesiastica di Parigi» (ACDF, R.V. 1886, parte II). Sembra improbabile che la vicenda non sia stata in alcun modo trattata dal Sant'Uffizio; ma anche in questo caso, l'assenza di documentazione potrebbe essere riconducibile alla permanenza delle carte a Parigi per tutto il periodo della conquista napoleonica di Roma.

Proprio alla conquista di Roma, alla fine dello Stato pontificio, alla sottrazione di proprietà, beni e prerogative, all'abbattimento del potere temporale del papa, ritenuto indissolubilmente legato alla missione spirituale della Chiesa, si deve l'ultimo e più importante motivo di conflitto fra Napoleone e la Chiesa. Questa estrema fase si aprì nel 1808, allorché la Marca pontificia venne smembrata dallo Stato ecclesiastico e aggregata al Regno d'Italia. Ma fu con l'annessione del giugno del 1809 degli interi 'Stati romani' all'Impero che la reazione del papa si fece aspra e portò alla pubblicazione della bolla *Quum memoranda* del 10 giugno 1809 e alla scomunica di fatto dell'imperatore (anche se il nome di Napoleone non viene citato) come colui che ha «ordinato, favorito, consigliato» tutte le violazioni che lo stesso documento elenca come meritevoli di scomunica. In effetti la *Quum memoranda* si presenta come una sorta di silloge di tutte le colpe che Pio VII imputava a Napoleone, a iniziare da quando egli «aveva affettato amicizia con [la Chiesa] per tradirla più facilmente, ed aveva simulato la sua protezione per opprimerla con più sicurezza», con chiaro riferimento al nodo del concordato. Fra le colpe, oltre all'attacco, in varie forme e modi, all'organizzazione interna della Chiesa, che rimanda alle leggi organiche aggiunte sia al concordato di Francia – esteso dopo la conquista a Roma – che a quello con il Regno d'Italia, un posto centrale occupa «la promulgazione di un codice e di altre leggi opposte non solo ai Sacri Canoni, ma ancora ai precetti del Vangelo e al Diritto Divino». Come si sostiene nella relazione dell'assessore Santi del 1884 sopra citata: «Fu pubblica voce allora che le leggi matrimoniali di quel codice fossero una delle precipue cause per cui il giuramento che da quel governo richiedesi, fu giudicato illecito».

In realtà, la questione della liceità o meno del giuramento, che esplose in tutta la sua veemenza dopo la conquista di Roma, ma che era stata posta con la conquista della Marca, e l'obbligo del giuramento concordatario (per il clero), costituzionale (per i funzionari e gli amministratori), non è solo legata al fatto che giurando si riconoscevano leggi contrarie alla disciplina ecclesiastica. Il giuramento di tipo concordatario, imposto al clero sia della Marca che degli Stati romani non faceva cenno alla necessità di giurare

fedeltà a leggi contrarie ai canoni della Chiesa; nonostante ciò fu ugualmente, se non con più decisione, condannato da Pio VII. Il vero motivo della condanna di un giuramento in quanto tale, con una formula diversa da quella elaborata dal papa che assicurava solo un'obbedienza passiva al governo in quel momento al potere, era tutta politica (CANONICI 2004: 308-312). Il papa accusava Napoleone di essere usurpatore di tutte le prerogative ecclesiastiche e, soprattutto, del potere temporale dei pontefici, ritenuto inscindibile dal loro potere spirituale.

Di tutte le controversie legate a questi eventi, nei documenti dell'ACDF non si conservano che labili tracce. Durante il governo napoleonico a Roma, anche per l'espulsione del collegio cardinalizio e dello stesso Leonardo Antonelli, segretario della Congregazione del Sant'Uffizio, essa non operò (l'ultima riunione di *feria IV*, in cui erano presenti i cardinali Francesco Carafa, Ettore Consalvi, Alessandro Mattei e il commissario Angelo Maria Merenda, si tenne il 26 aprile 1809: cfr. ACDF, S. O., *Decreta* 1806-1809). Una parte delle sue prerogative e competenze passò di fatto alla Penitenzieria apostolica che, in modo sotterraneo e sotto la guida di prelati di rango sempre più basso, continuò a operare, assumendo anche attribuzioni di foro esterno, per quanto le circostanze potevano ancora consentirgli. Alla Penitenzieria furono affidati la gran parte dei casi, di coscienza e non solo, relativi a questioni legate al giuramento di ecclesiastici e laici. Le soppressioni delle sedi inquisitoriali periferiche operate dal regime napoleonico ampliarono le sue competenze, e la Penitenzieria si trovò a concedere dispense ai confessori per assolvere i penitenti che si accusavano di colpe in materia di fede anche senza la preventiva autodenuncia agli inquisitori, ormai non più in attività, ma con la semplice promessa di farlo quando se ne fosse presentata l'occasione (tracce di tale prassi si trovano in una serie di risposte date a vari vescovi e vicari di diocesi italiane, ACDF, R.V. 1805-1809). Il Sant'Uffizio, comunque, raccolse materiale sugli atteggiamenti di vescovi che, uniformandosi alle leggi civili napoleoniche, si mostrarono troppo condiscendenti con le richieste dei funzionari imperiali e regi. Ma la gran parte della materia rimase affidata alla Penitenzieria, che per tutto il periodo dell'occupazione produsse documenti considerati, in tempi normali, di competenza del Sant'Uffizio. Così, ad esempio, si concesse la possibilità di tenere e leggere *Code de Napoléon*, libro riprovato ma non proibito; si fornirono indicazioni su come procedere in materia di sacramenti, cerimonie, *Te Deum*, preghiere per l'imperatore e re; si diedero istruzioni in relazione alla presenza di vescovi e parroci 'intrusi' e così via. In questi documenti, ogni volta che si fa riferimento a Napoleone, la sua condizione di 'scomunicato' è messa sempre in rilievo; ma nelle carte dell'ACDF non si trova nessun ulteriore riferimento a un formale e significativo interessamento del Sant'Uffizio rispetto all'imperatore.

Al trasferimento delle competenze alla Penitenzieria si accompagnò, come si è accennato, la confisca degli archivi della Congregazione del Sant'Uffizio, e più in generale delle carte conservate in Vaticano (febbraio 1810). Alcuni documenti si dispersero durante il tragitto per Parigi; di quelli arrivati a destinazione nel 1813 venne compilato un inventario stilato dall'archivista imperiale, Pierre Claude Daunou. Dopo la caduta del regime solo una parte dei documenti tornò a Roma.

(C. CANONICI)

Vedi anche

Abolizione dei tribunali, Italia; Abolizione del tribunale, Spagna; Archivi e serie documentarie: Dublino; Archivi e serie documentarie: Italia; Archivi e serie documentarie: Vaticano; Francia, età moderna; Rivoluzione francese

Bibliografia

BOURDON 2002, BROERS 2002, CANONICI 2004, DEAN 2004, MADELIN 1906, PLONGERON 2006, TEDESCHI 1991

Napoli - Come già notava alla fine del secolo XIX Luigi Amabile, il tema della presenza «del Santo Ufficio dell'Inquisizione in Napoli è tanto confusamente noto, da trovarsi perfino negato che abbia mai esistito». Va constatato inoltre che definire «boria municipale» «il dire non aver mai avuto luogo l'Inquisizione tra noi», colpisce ancora nel segno davanti al pervicace sopravvivere del mito di una Napoli città che ha lottato strenuamente e sempre ha vinto contro ogni tentativo d'introdurre l'Inquisizione entro i suoi confini (AMABILE 1892: I, iv).

In realtà, come vedremo, quel che ripetutamente si combatté, e realmente si scongiurò, fu l'introduzione nel regno di una Inquisizione moderna a «modo di Spagna», che è tutt'altro del garantirsi l'assenza di una giurisdizione, ordinaria o direttamente delegata da Roma, in materia di crimini di fede. Rimane ben attiva infatti in età moderna nel territorio napoletano l'inquisizione vescovile, mentre tracce di un'Inquisizione medievale delegata si hanno sin da quando, nel marzo 1231, Federico II, di concerto con Gregorio IX, fece arrestare con l'accusa di eresia alcuni sospetti patarini. La collaborazione tra la corte imperiale e l'Inquisizione continuò anche con Carlo II, che si premurò di emettere un rescritto per garantire risorse finanziarie al convento napoletano di San Domenico che tradizionalmente ospitava i frati inquisitori. Il potere di giurisdizione sui crimini di fede resisterà anche a fasi più difficili, quando il governo regio non avrà alcun interesse a favorirne il compito, come con Alfonso d'Aragona che, salito al trono napoletano nel giugno del 1442, «trovò l'Inquisizione depressa e non ebbe alcuna premura di rialzarla» (AMABILE 1892: I, 73). Un potere in crisi, dunque, ma ancora in grado, per esempio, di perseguire, nella primavera del 1444, Lorenzo Valla che, riconosciuto eretico manifesto, fu condannato «ad abiurare e detestare le cose proferite, e a scontare il delitto con la fustigazione mercé le scope (*scopis crimen luere*), venendo liberato dal supplizio del fuoco coll'aiuto del Re (*Regis beneficio*)» che l'aveva chiamato a Napoli (AMABILE 1892: I, 74).

La svolta sarebbe potuta giungere nel 1503, allorché il Mezzogiorno d'Italia divenne possedimento spagnolo. C'era d'attendersi che con il viceré spagnolo venisse al seguito la nuova Inquisizione a modo di Spagna, voluta fortemente da Ferdinando il Cattolico e dalla moglie Isabella e approvata – assieme alla designazione regia degli inquisitori – da papa Sisto IV con la bolla *Exigit sinceræ devotionis affectus* del 1 novembre 1478. Dopo un primo tentativo compiuto nel 1504 con scarsa convinzione, nel dicembre del 1509 Ferdinando inviò un suo inquisitore, Andrea Palazzo, che avrebbe dovuto assumere la responsabilità di investigare sui delitti d'eresia lasciando le cause minori in materia di fede al tribunale arcivescovile. Pur in forma 'cauta' si trattava di fatto dell'introduzione della Inquisizione spagnola nel vicereame. Così fu certamente avvertita dall'intera popolazione napoletana, «nobiltà, persone civili e bassissima plebe» che «subito, separatamente e di piazza in piazza, in private ed in pubbliche riunioni» decisero che non potendo «in alcun modo sopportare che tale Ufficio non che si amministrasse, nemmeno s'intimasse», decisero «che s'inviassero al Viceré persone le quali recassero tale unanime avviso a tutti». La possibile sommossa violenta prese la strada della trattativa che, durata undici mesi, giunse fino in Spagna, dove il re di fronte al portavoce scelto dalla città, Francesco Filomarino, non poté far altro che «licenziare» il suo delegato (AMABILE 1892: I, 105 sgg.).

La battaglia era vinta, ma la guerra, alimentata anche dalla diffusione delle nuove idee riformate che segnò uno dei suoi momenti più alti nel napoletano con le prediche tenute nel 1536 in San Giovanni Maggiore e nel 1539 nel duomo della capitale da Bernardino Ochino, sarebbe riesplora nel 1546 con un nuovo tentativo da parte dell'imperatore Carlo V di introdurre pur con tutte le cautele possibili l'Inquisizione nel vicereame. La cautela fu evidente nell'evitare di mandare un inquisitore direttamente dalla Spagna, ma nel sollecitare invece il papa – tramite il cardinale di San Sisto, Juan Álvarez y Alva de Toledo, fratello del viceré Pedro

de Toledo e uno dei sei supremi inquisitori del Sant'Ufficio pontificio – a inviare un frate domenicano delegato da Roma. Nelle intenzioni dei governanti spagnoli la nomina doveva apparire una normale prosecuzione di quella delega ai frati di San Domenico nelle cause di fede che da sempre era stata la pratica comune nel regno. In realtà, quando nel febbraio 1547 fu reso pubblico il breve con il quale Paolo III nominava il commissario inquisitore, questo apparve da subito alla città come un nuovo tentativo, seppur velato, d'introdurre, come già avvenuto nelle Fiandre, l'Inquisizione sul modello spagnolo. Il timore fu alimentato, oltre che dall'atteggiamento ambiguo del viceré, che in principio mostrò d'ignorare il provvedimento per poi attribuirlo *motu proprio* al papa, anche dallo stesso pontefice, che nominò un domenicano invece di attuare anche a Napoli la bolla *Licet ab initio* che prevedeva la facoltà di delegare al compito di giudici della fede anche ecclesiastici secolari, come avverrà in seguito con i vicari arcivescovili. Di fatto, nel marzo del 1547 la città si ritrovò in armi e anche se gli eletti sostennero che il moto non era diretto contro l'imperatore, ma solo contro le pretese del viceré, furono quasi trecento le vittime tra soldati e civili. I tumulti e le trattative durarono fino all'agosto successivo, quando Carlo V fece sapere che non avrebbe permesso l'introduzione dell'Inquisizione in Napoli e avrebbe perdonato la città. Era una nuova 'vittoria'. Da questo momento la Napoli che si ribella e trionfa diviene la città nella quale, come si iniziò a dire proprio in quei giorni, «non c'era mai stata l'Inquisizione». In realtà si era scacciato il pericolo di una Inquisizione che seguisse un impianto spagnolo, lasciando intatta però la giurisdizione per reati di fede del tribunale arcivescovile. L'equivoco di una città senza Inquisizione nacque allora, come ha rilevato Amabile. Ma chi, e cosa vinse? Di certo fu un successo di Paolo III, che mentre la città si preoccupava della «Inquisizione delegata a modo di Spagna» poté promuovere, attivando con maggior sapienza quelle stesse cautele consigliate dall'imperatore, l'introduzione del suo tribunale della fede nel regno inviando anche a Napoli un suo delegato per le cause di eresia. Pur restando il dubbio se fossero due o uno solo i commissari inquisitori deputati da Paolo III nel febbraio 1547 a combattere l'eretica pravità, stando alle *Scritture de' Monasteri Soppressi* conservate presso l'Archivio di Stato di Napoli sembra certo che del ruolo ebbe la titolarità quale consultore del Sant'Ufficio fra' Giulio Quinzani (Julio Quintiani), priore del convento domenicano di S. Caterina a Formello. Dell'effettivo svolgimento del compito fu deputato invece fra' Pietro da Fonseca, che Amabile riconosce in Pietro da Padova, un frate domenicano registrato in quel tempo come lettore presso il medesimo convento. Si può allora affermare verosimilmente che la nomina papale, pur riguardando l'unica carica di commissario inquisitore, abbia previsto, almeno in questa fase di assestamento dei rapporti tra il potere romano e la Curia napoletana, l'esistenza di una sorta di vicario del commissario, riconoscibile nella persona del lettore Pietro di Padova.

In ogni caso, si può porre l'inizio effettivo dell'attività antiereticale nel Regno di Napoli in coincidenza con il processo al cavaliere pugliese Mario Galeota e alla cerchia di aristocratici che si riuniva attorno all'esule spagnolo Juan de Valdés, e che prende l'avvio proprio sul finire degli anni Quaranta del XVI secolo. Tra la fine di quel decennio e l'inizio del successivo le indagini si svilupperanno su due livelli: uno romano e uno più propriamente napoletano. Sin dai primordi, dunque, la lotta antiereticale a Napoli getta le basi per quella duplicità di sedi di giudizio sui crimini di fede che caratterizzerà l'intera vicenda napoletana. Da un lato vi era l'azione inquisitoriale tesa in questa fase a smantellare anche nel Sud della Penisola la diffusa rete degli 'spirituali'; dall'altro si intraprende con altrettanto impeto un lavoro di analisi e di repressione dei comportamenti di singoli cittadini e finanche di interi gruppi sociali sospetti di eterodossia o di pratiche proibite.

Il primo ambito era territorio esclusivo della Congregazione del Sant'Ufficio e vide coinvolti quali imputati sia membri del clero

(anche vescovi e arcivescovi del regno), sia membri dell'alta nobiltà e del ceto civile come il barone Consalvo di Bernaudo, Pietro Cirillo o Cesare Carafa. Agli occhi di Roma serviva una svolta nell'azione repressiva e questa venne certamente dopo la nomina a commissario generale del Sant'Uffizio di Michele Ghislieri (3 giugno 1551), già commissario inquisitore a Como e a Bergamo e futuro papa con il nome di Pio V, eletto a quella carica da papa Giulio III per volontà di Giampietro Carafa in sostituzione del defunto Teofilo Scullica. Garantitosi in virtù degli ottimi rapporti con Carafa un sufficiente controllo della diocesi napoletana, Ghislieri trovò in Scipione Rebiba, già vescovo di Mottola, un efficacissimo commissario del Sant'Uffizio in Napoli, in grado di far subito comprendere agli eterodossi della città che si era avviata una nuova stagione. In più, e contrariamente a quel che avveniva di norma negli altri Stati su cui esercitava la propria azione l'Inquisizione romana – di fatto quelli della Penisola italiana –, Rebiba era sì nominato commissario nella capitale, ma in realtà sovrintendeva all'intero vicereame e alle sue circa 120 diocesi. Il potere attribuito al vicario era tale che se la sua nomina segnò la vera introduzione del Sant'Uffizio romano a Napoli, pose anche le basi per riaccendere i conflitti che covavano tra il ceto civile e nel clero e a provocare di nuovi con i tribunali arcivescovili. La lotta ai valdesiani fu tanto atroce e di tale estensione da porre il tribunale della fede napoletano nelle condizioni di dover creare dei subdelegati che potessero assumersi la conduzione di parte dei processi. Tra questi emerse la figura di Giulio Antonio Santoro, già vicario a Caserta e destinato solo tre anni dopo a esser chiamato a Roma da Pio V per condurre il delicatissimo processo a Pietro Carnesecchi. Quando il 15 aprile 1564 Santoro, proprio in virtù del volere di Ghislieri, ottenne direttamente da Roma la carica di commissario delegato con pieni poteri, la sua autonomia dal vicario pose la città di Napoli nella inedita condizione di avere due tribunali inquisitoriali che lavoravano parallelamente.

Per quanto riguarda il secondo aspetto dell'azione inquisitoriale nel Regno di Napoli, quello rivolto al lavoro di analisi e di repressione dei comportamenti di singoli fedeli e di interi gruppi sociali sospetti di eterodossia, deputati a questo compito, che prevedeva una presenza capillare e costante sul territorio, erano i tribunali arcivescovili che, ricorda Amabile, nelle cause di fede si comportavano come emanazione del tribunale d'Inquisizione. Ma se è vero che nel meridione della Penisola la repressione dell'eresia fu attuata dai soli vescovi, con la presenza di un unico ministro del Sant'Uffizio a Napoli che esercitava di fatto una «attività semi-clandestina» con la copertura dei tribunali episcopali, questi ultimi non si emanciparono mai dall'azione di indirizzo e di controllo della Congregazione del Sant'Uffizio, che mai si sentì limitata nei suoi poteri. Come scrisse Ghislieri al gesuita Cristoforo Rodriguez mandato come commissario dell'Inquisizione in missione al Sud il 19 aprile 1564, «tutto quello che V. R. haverà da fare lo farà sotto ombra et nome delli ordinarii, osservandosi però le regole suddette che li furono date per Voltorara» (cit. in SCARAMELLA 2005). Nel paesino pugliese di cui parla la lettera Rodriguez si era distinto l'anno prima per essere riuscito a convertire gran parte della colonia valdese che si era lì raccolta e aveva retto agli interventi più «decisi» del domenicano Valerio Malvicini Fontana, protagonista della sanguinaria repressione dei valdesi di Calabria. In quel frangente Ghislieri diede una doppia, importante indicazione al suo emissario: bisognava procedere nell'ombra ma senza tentennamenti, poiché l'autorità risiedeva nelle indicazioni procedurali fissate dalla Congregazione. In sintesi, per Ghislieri, come per tutti gli inquisitori che lo seguiranno, non vi era dubbio che la potestà e il controllo sull'eresia nel Regno di Napoli fossero di pertinenza esclusiva dell'Inquisizione romana. Se poi questa sovranità per essere esercitata doveva rispettare una particolare sensibilità locale che costringeva a muoversi con cautela, importanti erano non la visibilità dell'azione ma l'efficacia del risultato e il rispetto delle regole del Sant'Uffizio, che anzi potevano essere favoriti da un ul-

teriore stimolo all'esercizio di un segreto comunque dovuto. Mai, infine, vi fu un arretrare di Roma nell'esercizio del proprio potere di controllo sugli atti dei delegati. Tale controllo, anzi, trovò una stabile condizione di piena efficienza e operatività nel 1585, quando, salito al soglio pontificio Sisto V, fu nominato dalla Congregazione ministro delegato al controllo delle cause di fede per l'intero regno Carlo Baldini, nativo di Nocera e futuro arcivescovo di Sorrento. Quando ricevette la nomina egli aveva già avuto una notevole esperienza sul campo quale commissario speciale e quale consultore per i processi contro imputati per materia di fede nel Regno. Di quest'ultimo ruolo coperto da Baldini, le lettere della Congregazione – edite da Pierroberto Scaramella – ci offrono una testimonianza risalente addirittura al 1576, quasi dieci anni prima che assumesse stabilmente la delega napoletana e nel pieno della campagna contro i giudaizzanti condotta tra il 1569 e il 1582 dal vicario arcivescovile con la collaborazione delle autorità secolari. Con Baldini il ruolo del rappresentante del Sant'Uffizio giunse alla piena maturità, portando a compimento quella scissione tra il ruolo di commissario e quello di vicario arcivescovile che già era in nuce negli obiettivi e negli atti della Curia romana almeno dal 1564, con la nomina del suo predecessore Giulio Antonio Santoro.

È così che, nel tardo Cinquecento, si instaura definitivamente nel regno quella 'anomalia' che vede a Napoli, come è stato scritto, «una città, due Inquisizioni» (Romeo). Nello studio della corrispondenza intercorsa tra il Sant'Uffizio romano e i tribunali napoletani, emerge anche come «dei due tribunali che lavorarono a Napoli, è di gran lunga più rappresentato quello ordinario o vescovile. Le lettere indirizzate al tribunale delegato [...] sono invece piuttosto rare [...]». Ciò è dovuto al fatto che gli archivi del tribunale delegato [...] venivano inviati a Roma ogni volta che il ministro moriva o decadeva dalla carica» (SCARAMELLA 2002). In realtà, pur nella controversia di fatto che si aprì nella condizione eccentrica del duplice foro napoletano, va notato come la consultazione degli stessi prontuari disponibili quale guida per assolvere ai compiti inquisitoriali garantì comunque una certa omogeneità giurisprudenziale e normativa al lavoro dei vescovi e dei ministri delegati. Su di un analogo piano di 'concorrente equilibrio' può essere considerato tra Cinque e Seicento il rapporto tra la giustizia ecclesiastica nel suo complesso e la giustizia statale. Quest'ultima, spesso vincendo ritrosie e conflitti personali come nel caso della campagna contro i giudaizzanti spagnoli rifugiatisi nel regno, mantenne un rapporto di collaborazione con i tribunali di fede, anche se si trovò più di frequente a fianco del potere vescovile che del delegato romano. Il potere civile era interessato però alla repressione del dissenso, anche religioso, più per motivi di controllo sociale che dottrinale, e per gli stessi motivi preferì favorire un potere ecclesiastico che considerava più vicino e più 'controllabile'.

Il XVII secolo segnò una fase di minor pressione di Roma sull'attività dei tribunali vescovili, riscontrabile anche nel progressivo ridursi del numero di comunicazioni tra gli arcivescovi napoletani e la Congregazione a partire dal terzo decennio del Seicento, e ciò a fronte di un'attività processuale numericamente in continuità con il secolo precedente e rivolta ormai sempre più contro i fenomeni di simulata santità (celebre, anche per il coinvolgimento delle *élites*, quello di Giulia Di Marco, che fu esacerbato dal conflitto tra gesuiti e teatini). Tale clima durò fino al grande processo agli ateisti, che impegnò il tribunale del Sant'Uffizio di Napoli dal 1688 fino al 1697 e che vide stringersi un nuovo legame tra la Chiesa locale e la Curia romana, ovvero tra l'arcivescovo, cardinale Giacomo Cantelmo, il tribunale diocesano e quello della Congregazione e che segnò, come scrisse un secolo dopo Becattini, un ritorno del processo inquisitoriale ai tempi oscuri di Galilei. La causa in realtà si concluse con condanne miti, e non solo per gli *sponte comparentes*. Tuttavia ebbe un'enorme risonanza in quanto esplicito tentativo di arginare la diffusione delle nuove idee nel territorio napoletano, cercando di contenere l'opera svolta in que-

sto senso dalle nascenti accademie, prima fra tutte quella degli Investiganti. L'importanza del processo agli occhi dei contemporanei è testimoniata dal numero di *pamphlets*, memoriali e ragguagli che videro la luce all'inizio degli anni Novanta del Seicento e che presero di volta in volta posizione a favore del Sant'Uffizio o contro la sua opera, in nome e in difesa della città o al contrario in appoggio a quella che fu avvertita come una ritrovata alleanza tra Napoli e Roma. In ogni caso, echii del processo, con nuove indagini su alcuni protagonisti già imputati, si ebbero fino ai primi anni del XVIII secolo.

Se sul processo agli atei è stato possibile condurre studi approfonditi in virtù delle fonti sopravvissute, occorre ricordare l'importante perdita documentaria degli archivi dei ministri delegati dell'Inquisizione. La considerazione vale soprattutto per il secolo XVII, ma anche per i periodi precedenti, come per gli anni di Baldini che alla sua morte – avvenuta nel 1598 – lasciò un *corpus* di scritture formato da «processi, informazioni et revelationi spettanti al S.to Ufficio» di cui oggi rimane come unica testimonianza un elenco notarile (AMABILE 1892: II, 12-15). Il problema delle fonti si fa ancora più critico per il secolo XVIII. Se manca un inventario dei fascicoli relativi a questo secolo presenti nell'Archivio del Sant'Uffizio di Napoli, per quanto riguarda l'ACDF, che pure conserva una serie di lettere dei vescovi e una raccolta di atti sui conflitti seicenteschi con il potere secolare, esso appare depauperato dal trasferimento di documenti a Parigi ordinato da Napoleone. Il danno è ancora più grave perché vanifica in larga parte la novità introdotta nella gestione dell'Archivio romano del Sant'Uffizio dalle disposizioni date nel 1727 da Benedetto XIII e miranti a una sua più razionale organizzazione e tutela. Dati statistici ci possono giungere, tuttavia, dagli inventari settecenteschi sopravvissuti, che mostrano come in realtà, pur di fronte a una crescente ostilità culturale e sociale, anche nel XVIII secolo l'attività inquisitoriale rimase ben viva.

Nel suo complesso il secolo dei Lumi vide anche nel Regno di Napoli la controffensiva della cultura laica e dello Stato sulla giurisdizione ecclesiastica. Gradualmente, ma in modo univoco, vi fu uno svuotamento delle competenze del controllo inquisitoriale a favore delle magistrature civili. Se già gli ultimi viceré spagnoli perseguirono una linea politica tendente al restringimento dei privilegi ecclesiastici, essa si accentuò con l'arrivo dei Borbone e della fondazione di un regno autonomo. Così, quando nel 1738 Clemente XII – che peraltro aveva osteggiato l'ascesa di Carlo di Borbone al trono di Napoli – firmando il breve *Cum nobis potissima et summa cura* si assunse direttamente la facoltà di nomina dell'inquisitore in Sicilia, pur creando una frattura con la prassi precedente che attribuiva il privilegio delle nomine al sovrano di Sicilia in quanto 'legato nato' del pontefice, il papa sancì al contempo la fine dell'Inquisizione «al modello di Spagna» che aveva dominato nell'isola per quasi due secoli e mezzo. La reazione del sovrano fu un rescritto del 1739 che impose il foro civile nei casi di bigamia e aprì al concordato del 1741 che sancì la supremazia della giurisdizione secolare del regno sull'intero diritto di famiglia, fino all'ordine del 29 dicembre 1746 con cui si abolì, in ogni tribunale, la procedura «secondo lo stile del Sant'Uffizio». Un momento di intesa tra il re e lo Stato pontificio sembrò esserci nel 1751 quando, raccogliendo *a posteriori* l'indicazione di papa Corsini, il re emanò un editto contro la massoneria che fu all'origine tra l'altro del caso che vide coinvolto il principe di Sansevero, Raimondo di Sangro, con la condanna all'Indice della sua *Lettera apologetica*. Dopo il 1759, tornato Carlo in Spagna, sia la reggenza di Bernardo Tanucci sia il regno di Ferdinando IV e Maria Carolina, almeno fino alla visita 'di costruzione' a Pio VI dell'aprile 1791, videro un reintensificarsi del conflitto con Roma, anche a causa dell'espulsione dei gesuiti nel 1767 e della revoca unilaterale del tributo della China. In questo clima, il 16 marzo 1782 Ferdinando di Borbone firmò il decreto di abolizione del Sant'Uffizio. Domenico Caracciolo, marchese di Villamarina e viceré in Sicilia, dove certamente il peso di

un'Inquisizione sempre esercitata sul modello spagnolo si era fatto sentire più che nel resto del regno, preso dall'entusiasmo per un provvedimento con cui si era finalmente abbattuto un «mostro», su disposizione del re ordinò la distruzione dell'archivio del Sant'Uffizio siciliano, che avvenne tra il 27 e il 28 giugno 1783 in un rogo che vide raccolti fascicoli processuali, insegne, dipinti, *sambenitos*, in un surreale autodafé che apriva un ulteriore e irreversibile *vulnus* nella possibilità di conoscere fino in fondo uno degli aspetti cardine della storia della società meridionale italiana in età moderna. (G. FONSECA)

Vedi anche

Abolizione dei tribunali, Italia; Alois, Giovan Francesco; Amabile, Luigi; Archivi e serie documentarie: Vaticano; Ateisti; Campanella, Tommaso; Capua; Confisca dei beni; Di Marco, Giulia; Galeota, Mario; Giudaizzanti; Lettere degli inquisitori, Italia; Massoneria; Ochino, Bernardino; Paolo IV, papa; Pio V, papa; Rebiba, Scipione; Rivolte; Santoro, Giulio Antonio; Sicilia; Sisto V, papa; Valdesianesimo; Valdesi di Calabria, età moderna; Vescovi, Italia

Bibliografia

AMABILE 1892, BECATTINI 1784, BORROMEO 1977-1978, BORROMEO 1999, CONIGLIO 1985-1986, DEL GIUDICE 1893, DE MIRANDA 2000, FIRPO 1998, FOGLIETTA 1971, LOPEZ 1974, LOPEZ 1976, LOPEZ 1984, OSBAT 1972, OSBAT 1974, PONTIERI 1928, ROMEO 1976, ROMEO 1977-1978, ROMEO 1988, ROMEO 1990, ROMEO 1993, ROMEO 2003, SABATO 2009, SCARAMELLA 2002, SCARAMELLA 2005(a), TEDESCHI 2000, nn. 4167-4218

Nasi, Gracia v. Luna, Beatriz de

Navarra - Regno medievale situato nel Nord della Penisola iberica, costituito dalla bassa Navarra, sul versante Nord dei Pirenei, e dall'alta Navarra, sul versante sud della cordigliera. Nel luglio 1512 Ferdinando il Cattolico invase con successo quelle terre: l'alta Navarra passò alla Corona di Castiglia, mentre i sovrani Catherine de Foix e Giovanni III d'Albret (Juan de Labrit) si rifugiarono nella bassa Navarra, dove continuarono a regnare cercando invano di recuperare il territorio perduto.

Poco dopo la conquista castigliana della Navarra si insediò sul suo territorio un tribunale dell'Inquisizione. Il 21 dicembre 1513 il *licenciado* Francisco González de Fresneda e *fray* Antonio de Maya vennero designati giudici della fede e si procedette subito alla nomina del personale necessario per il sostegno alla loro attività. La residenza del tribunale fu istituita a Pamplona, anche se a causa dell'iniziale carattere itinerante dei tribunali inquisitoriali si stabilì una sede anche a Estella. Il territorio sotto la giurisdizione del tribunale coincise con i confini del Regno di Navarra. Nel 1515 il tribunale si spostò verso Sud, installandosi a Tudela, dove rimase fino al 1521. Nel maggio di quell'anno Enrico III di Navarra, con l'appoggio dell'esercito francese di Francesco I, lanciò un'offensiva nel Regno di Navarra a Sud dei Pirenei, conquistandolo rapidamente. Nel momento in cui Tudela giurò fedeltà a Enrico (29 maggio) gli inquisitori avevano già abbandonato la città e lasciato il territorio della Navarra. Di fatto nel regno non risiedette mai più un tribunale dell'Inquisizione, sebbene l'invasione francese si fosse risolta in un fallimento e le *Cortes* di Navarra avessero richiesto il suo ritorno a Pamplona. Se dietro tale richiesta si può intravedere l'obiettivo di evitare la dipendenza del regno da un tribunale straniero, nella decisione della *Suprema* di mantenere la sede del tribunale fuori dall'area della sua giurisdizione ebbe un peso l'intenzione di evitare ingerenze nel suo funzionamento da parte delle istituzioni della Navarra. La nuova sede del tribunale divenne dunque Calahorra (La Rioja) e la sua diocesi restò unita alla Navarra in un unico distretto inquisitoriale. Nel 1570 il tribu-

nale si trasferì per l'ultima volta in quella che sarebbe diventata la sua sede definitiva, la città di Logroño. Delle origini navarre rimase solo la denominazione di quel tribunale come Sant'Ufficio di Navarra con sede a Calahorra prima, e a Logroño poi; una titolatura che fu usata praticamente fino alla sua scomparsa.

Dopo il 1521 le periodiche visite del distretto effettuate dagli inquisitori e la presenza di familiari, commissari e altri membri del tribunale in città e nei villaggi costituirono la rappresentazione effettiva del potere inquisitoriale in un territorio, come quello della Navarra, caratterizzato tanto da una tradizione costituzionale forale, diversa dal punto di vista politico-amministrativo dal resto della Castiglia, quanto dalla posizione di area di frontiera con la Francia. Entrambe le circostanze resero quel distretto un'area particolarmente vulnerabile alla penetrazione e al contatto con influenze esterne potenzialmente pericolose per l'ordine che l'Inquisizione ebbe il compito di garantire. Di fatto l'organizzazione di distretto si modellò in Navarra in modo tale da rispondere agli obiettivi prioritari di controllo inquisitoriale sulla produzione scritta, sulle merci e sulle persone di passaggio sul suo territorio. Si sviluppò perciò nel corso del tempo una rete di servitori i cui vertici risiedevano a Pamplona, Estella e Tudela (notevoli stazioni commerciali, con uffici di dogana, per le quali passavano le principali vie di comunicazione tra la Navarra, la Castiglia e la Francia), avendo nella sponda navarra del fiume Ebro, fascia di frontiera tra il regno e la Castiglia, l'area di maggiore espansione. La zona pirenaica, al contrario, particolarmente permeabile ai contatti con l'esterno, fu sempre afflitta dall'assenza di adeguata vigilanza da parte dell'Inquisizione.

La repressione inquisitoriale nei confronti dell'eresia luterana ebbe un'incidenza episodica in Navarra, colpendo fondamentalmente stranieri di passaggio, soprattutto francesi, o gente che commerciava. Gli ebrei furono costretti a convertirsi o a fuggire nel 1498; a partire da quel momento la repressione inquisitoriale contro i giudaizzanti si concretizzò in Navarra soprattutto ai danni di membri di tale minoranza che cercavano di fuggire dalla Spagna attraverso i Pirenei o la costa basca (Pamplona costituiva il centro nevralgico dal quale si articolavano le principali reti di evasione dei giudaizzanti). La località navarra di Genivilla conobbe alla fine del XVI secolo una dura repressione inquisitoriale che culminò con la celebrazione di diversi *autos de fe* a Logroño tra il 1577 e il 1601, nei quali un numero elevato di imputati fu accusato di giudaizzare. D'altro canto nel territorio del distretto inquisitoriale che includeva la Navarra la persecuzione dei seguaci della 'setta di Allah' conobbe il suo acme tra il 1573 e il 1609, anno dell'espulsione definitiva dalla Corona spagnola. Il clima di ostilità nei confronti della comunità moresca, accentuato intorno al 1570 dall'instabilità provocata dalla rivolta delle Alpujarras, coincise con un momento in cui si accrebbe il timore che Enrico IV, poi re di Francia, riprendesse il controllo della Navarra, appoggiato dai *moriscos* rifugiati nel regno, e si diffuse la sensazione di minaccia da parte degli ugonotti che favorivano il banditismo moresco nella frontiera pirenaica. Dei cosiddetti delitti minori, quello della stregoneria è particolarmente legato alla storia inquisitoriale della Navarra, dal momento che il panico da streghe scoppiato a inizio Seicento alla frontiera con la Francia si estese ai villaggi di Zugaramurdi e Urdax. L'autodafé celebrato a Logroño nel 1610, con varie condanne a morte, fu il culmine di un'ondata di processi che fu bloccata dall'intervento della *Suprema* con l'invio di un emissario, Alonso Salazar y Frías, che dichiarò le accuse frutto di illusione e fece emanare delle istruzioni assai rigorose per impedire nuove persecuzioni. Gli archivi del tribunale e la sede di Logroño furono distrutti durante i combattimenti della Guerra d'Indipendenza.

(M. TORRES OSTIE)

Vedi anche

Contrabbando, Aragona; Logroño; Moriscos, Spagna; Paesi Bassi, caccia alla streghe nei

Bibliografia

BOMBÍN PÉREZ 1997, CRISTÓBAL MARTÍN 1987, HENNINGSEN 1980, MONTER 1990, REGUERA ACEDO 1984

Nazione portoghese in Europa: secoli XVI-XVII - Gli 'homens da Nação'. Dopo la conversione generale forzata degli ebrei in Portogallo nel 1497, quanti furono battezzati e i loro discendenti vennero chiamati nuovi cristiani. Molti di essi restarono fedeli alla religione avita e continuarono a osservarla in segreto. Alla fine del Quattrocento il Portogallo era una delle principali potenze marittime del mondo. Grazie all'attuazione di un audace programma di esplorazioni, coronato dalla circumnavigazione dell'Africa e dall'apertura della via marittima occidentale verso le Indie, questo piccolo paese aveva creato una catena di avamposti coloniali che gli permisero di godere a lungo di una posizione di vantaggio nel commercio delle spezie e di vari prodotti esotici. Re Giovanni III (1521-1557) assunse il titolo di *Senhor do Comercio* e si occupò personalmente della vendita dei prodotti del suo immenso impero. I nuovi cristiani parteciparono sia all'amministrazione delle colonie, sia alla commercializzazione dei suoi prodotti. Nacque così una nuova classe imprenditoriale di origine ebraica che si distinse anche per i suoi interessi culturali ed esprime numerosi scienziati, letterati e mecenati, ma anche una moltitudine di modesti artigiani. Furono volgarmente chiamati *homens de Negocio* (uomini d'affari), o anche *gente da Nação* (gente della Nazione). I nuovi cristiani che, nel corso dei secoli, si stabilirono in varie località dell'Europa occidentale mantennero questo nome e così definirono le loro comunità: Nazione portoghese.

La Nazione portoghese di Anversa

All'inizio del Cinquecento alcuni portoghesi di origine ebraica si stabilirono ad Anversa e costituirono il primo nucleo di una florida colonia mercantile. Intorno al 1520 un consorzio di mercanti di Lisbona e di Anversa si accordò col re del Portogallo per acquistare in blocco l'intero raccolto delle spezie delle Indie portoghesi. I principali esponenti di questo gruppo erano i due fratelli Francisco e Diogo Mendes. Il primo conduceva a Lisbona le trattative d'acquisto direttamente col re. Il secondo si occupava ad Anversa insieme ai suoi soci della vendita e della distribuzione di questi prodotti in tutta l'Europa occidentale. Del consorzio fecero parte diversi mercanti portoghesi e due italiani.

I nuovi cristiani di Anversa non limitarono le loro attività al commercio delle spezie. Alcuni imprenditori portoghesi avviarono rapporti coi mercanti levantini di Ancona e stabilirono agenzie commerciali nella città adriatica. I nuovi cristiani di Anversa spedivano in Italia panni di lana ultrafini fiamminghi e inglesi, che scambiavano con pellami e tessuti balcanici. Questo commercio si espanse rapidamente e portò allo sviluppo dell'emporio di Ancona.

I portoghesi di Anversa utilizzarono la loro influenza per favorire l'immigrazione dei loro connazionali nelle Fiandre. Nel 1526 Carlo V autorizzò i nuovi cristiani spagnoli e portoghesi a stabilirsi nei Paesi Bassi con le loro famiglie per ragioni commerciali. Il decreto fu riconfermato nel 1529. I borgomastri di Anversa consideravano con favore i nuovi venuti perché le loro attività non erano in concorrenza con quelle dei mercanti locali. In un paese dove gli ebrei non erano ammessi, i portoghesi di Anversa non ebbero altra scelta che dichiararsi cristiani. Tuttavia apparve presto evidente che la loro osservanza del cattolicesimo era assai tiepida ed essi furono generalmente considerati cripto-ebrei. Con questo pretesto furono spesso perseguitati dalle autorità imperiali.

Nei Paesi Bassi Carlo V adottò una strategia completamente diversa dalla politica da lui stesso perseguita in Spagna ed elaborò una propria teoria in merito alla posizione religiosa dei *conversos*. Senza tener conto della dottrina della Chiesa per cui il battesimo, anche se imposto con la violenza, era sacro e indelebile, l'imperatore considerava invece fittizia e senza valore la conversione

di quei portoghesi che ad Anversa praticavano segretamente riti ebraici. Per Carlo V essi non erano degli apostati della religione cattolica ma, più semplicemente, degli ebrei che non avevano mai abbandonato la loro religione e si fingevano cattolici per insinuarsi nelle città cristiane ed esercitarvi lucrose attività commerciali. L'imperatore coniò dei termini nuovi e definì i *conversos* di Anversa «*falsos et mentitos christianos*».

Carlo V tentò di razionalizzare con argomenti di natura politica ed economica il suo odio verso i nuovi cristiani. Con un editto del 1530 istituì speciali squadre di polizia per ostacolare l'emigrazione dei nuovi cristiani verso il Levante e sequestrare i loro beni. Nel preambolo del decreto l'imperatore sostenne che i portoghesi avevano ingannato i cittadini delle Fiandre presentandosi falsamente come cristiani, e usurpando delle posizioni economiche a cui non avevano diritto. Molti di questi mercanti si erano poi trasferiti in Levante portando con sé i loro capitali e i segreti dell'Occidente a tutto vantaggio del Turco, a cui avrebbero fornito perfino armi offensive. Il decreto non prevedeva che i prigionieri dovessero essere riconciliati alla Chiesa.

L'accusa di eresia, spesso rivolta ai portoghesi di Anversa, non era generalmente accompagnata da indagini sul loro comportamento religioso, ma costituiva un espediente giuridico per sottrarre il caso alle corti locali e riservarne la competenza all'imperatore. Nei suoi editti Carlo V aveva parificato l'eresia al *crimen lesæ majestatis*, un reato che fu riservato ai tribunali di Stato. Per questo crimine era prevista la pena di morte e il sequestro dei beni dell'imputato ad esclusivo vantaggio del sovrano. La regina Maria d'Asburgo, che governava i Paesi Bassi in nome del fratello Carlo V, fece spesso arrestare ricchi mercanti portoghesi e li mantenne a lungo in prigionia nell'attesa di un processo che in molti casi non veniva celebrato. Ridotti alla disperazione i prigionieri finivano col pagare una cospicua composizione in danaro, a titolo di cauzione. Così la lotta contro l'eresia serviva da pretesto per impinguare le casse dell'imperatore senza che nessuno si preoccupasse di ricondurre i presunti colpevoli in grembo alla Chiesa.

Diogo Mendes fu arrestato nel 1532 con l'accusa di eresia, di favoreggiamento dell'emigrazione dei cristiani nuovi verso il Levante, di ricorso a pratiche monopolistiche e varie altre imputazioni. La sua dimora e i suoi depositi vennero sequestrati. Tuttavia Giovanni III, il re del Portogallo, intervenne in suo favore e Carlo V decise di liberarlo. L'imperatore promise anche di non interferire con le attività dei mercanti impegnati nel commercio delle spezie. La regina Maria non tenne conto di questi accordi e fece arrestare António da Ronha e Antonio Fernandes, due esponenti della Nazione, con l'accusa di eresia, di pratiche monopolistiche e di appartenenza all'organizzazione ebraica di salvataggio denominata *Sedaca* (carità). La regina era letteralmente ossessionata dal desiderio di impadronirsi del tanto favoleggiato tesoro dell'organizzazione e dedicò a questo argomento gran parte della sua corrispondenza con Carlo V. Il *Groote Raad* (Gran Consiglio) a Mechelen suggerì rispettosamente alla regina di astenersi da nuove azioni contro i mercanti stranieri per non indurli ad abbandonare il paese privandolo così dei loro indispensabili servizi. Nel 1537 la Nazione chiese all'imperatore di abrogare le disposizioni che, fin dal 1532, avevano proibito l'immigrazione dei nuovi cristiani nei Paesi Bassi. Carlo V accondiscese alla richiesta e, dietro adeguata ricompensa, emise un decreto che permetteva ai *conversos* portoghesi di stabilirsi nelle Fiandre e di godersi gli stessi privilegi concessi agli altri mercanti stranieri, con piena libertà di venire e lasciare il paese a loro piacimento.

Nel novembre 1540 l'imperatore inviò ad Anversa il consigliere Charles Boisot, con l'incarico di arrestare tre mercanti «sospettati di appartenere alla setta giudaica». Si trattava di Gabriel de Negro, Manoel Serrão e Manoel Manriques. I primi due erano membri del consorzio del pepe. Negro era un mercante assai ricco ed influente, secondo soltanto a Diogo Mendes per la vastità delle sue attività commerciali. Serrão era uno dei *leaders* della Nazione. Manriques

era sospettato di organizzare l'accoglimento dei nuovi immigrati ad Anversa. I borgomastri della città rifiutarono di consegnare i tre ricercati alla polizia imperiale e li lasciarono fuggire. Nel frattempo un maresciallo al seguito del dottor Boisot arrestò un portoghese (non identificato nel corso delle ricerche) e lo fece trasferire in una lontana fortezza, sotto l'accusa di essere ebreo. Infatti, secondo le istruzioni impartite alla polizia imperiale, qualsiasi nuovo cristiano poteva essere arrestato come eretico e giudaizzante. I borgomastri accusarono il maresciallo di aver violato i privilegi della città e lo misero agli arresti domiciliari. Ne seguì un lungo braccio di ferro tra le autorità cittadine e il dottor Boisot. Questi dovette astenersi da ogni altra azione contro i portoghesi della città. Negro raggiunse Venezia e si stabilì nel ghetto. Verso il 1546 Serrão si trasferì ad Ancona ed entrò a far parte della locale Nazione portoghese. La regina Maria riuscì comunque a impadronirsi delle proprietà dei fuggiaschi.

Dopo la fuga di alcuni tra gli esponenti più prestigiosi della Nazione e la morte di Diogo Mendes (1543) sorse una nuova *leadership*, rafforzata dal continuo arrivo di nuovi rifugiati. Nel 1544 la regina Maria fece imprigionare tutti i portoghesi giunti ad Anversa nel corso degli ultimi mesi. Fra gli arrestati vi erano personaggi di rilievo come Diogo Fernandes Neto, già ambasciatore dei cristiani nuovi alla corte papale, e il mercante Brás Reinel. João Micas e Agostinho Anriques intervennero in loro favore alla corte di Bruxelles e negoziarono il rilascio di tutti i prigionieri dietro corresponsione di un'ingente somma. Nel 1549 Carlo V decretò la definitiva espulsione di tutti i portoghesi stabilitisi ad Anversa negli ultimi sette anni. Il provvedimento trovò solo parziale applicazione. In seguito la colonia portoghese fu rinforzata da nuovi arrivi.

La rivoluzione antispannola del 1572 ed i successivi eventi bellici portarono alla temporanea dispersione dell'insediamento portoghese, che si trasferì a Colonia e in altre città. Alcuni di questi profughi tornarono poi ad Anversa, altri si stabilirono a Middelburg, o a Rotterdam. La situazione economica di Anversa peggiorò nel 1595, quando la marina olandese bloccò la foce della Schelda. Il declino della città fiamminga coincise con la nascita della Nazione portoghese di Amsterdam. Anversa continuò a ospitare una colonia di mercanti portoghesi almeno fino al 1660.

Le Nazioni portoghesi della Francia occidentale

Per oltre tre secoli, la regione di Bayonne fu meta di un flusso continuo di *conversos* spagnoli e portoghesi. Situata sulla costa atlantica, a ridosso del confine spagnolo, in un paese in cui non esisteva un'Inquisizione, la città divenne il punto d'arrivo e di prima accoglienza degli immigrati che la *Sedaca* riusciva a far fuggire per via di terra, attraverso i valichi secondari dei Pirenei, o anche per mare. Nella prima metà del Cinquecento sorsero insediamenti giudeo-portoghesi a St. Esprit-les-Bayonne, Peyrehorade, Labastide Clairance, Ciboure, Biarritz, Boucau Vieux, St. Jean de Luz, a Bordeaux e, ancora più a Nord, a Nantes e a Rouen. Con il passare del tempo Bayonne e alcune località circostanti svolsero anche la funzione di rieducare i marrani e reinserirli in seno all'ebraismo. La città attrasse anche molti *conversos* che desideravano informarsi sulla religione dei loro padri e spesso si trattenevano in territorio francese per seguire veri e propri corsi di ebraismo. I portoghesi di Bayonne e di Bordeaux inviarono emissari in Spagna e in Portogallo per incoraggiare i propri connazionali ad abbandonare la «Terra di Idolatria». Altri nuovi cristiani visitavano la Penisola per incontrare i propri parenti o semplicemente per affari. Alcuni di questi viaggiatori furono arrestati dall'Inquisizione portoghese, sottoposti a processo e, in alcuni casi, condannati al rogo. Le loro deposizioni costituiscono una delle principali fonti per la storia della Nazione della Francia occidentale.

Per oltre due secoli queste comunità praticarono l'ebraismo in forma semi-clandestina. In un paese che aveva espulso gli ebrei nel 1394 e considerava illegale la loro presenza, quei giudeo-portoghesi mantennero sembianze cattoliche. Sebbene la Francia non avesse

istituito un'Inquisizione, esisteva sempre il pericolo che le autorità episcopali effettuassero qualche indagine inquisitoriale o che un funzionario malevolo reprimesse manifestazioni di ebraismo, reali o supposte. I portoghesi di Bayonne e di Bordeaux facevano dunque battezzare i loro figli, si sposavano davanti a un curato per poi ripetere in segreto la cerimonia secondo il rito ebraico e seppellivano i loro morti in terreni appartenenti a chiese e monasteri ma riservati alla Nazione.

Nel 1550 i portoghesi di Bordeaux inviarono a Parigi una delegazione per trattare la concessione di una 'carta reale' che desse garanzie di stabilità al loro insediamento e li mettesse al riparo da iniziative malevole. Enrico II accordò ai «Portoghesi detti Nuovi Cristiani» che già abitavano nei suoi stati e a quelli che vi sarebbero giunti in seguito delle *lettres de naturalité* che li autorizzavano a stabilirsi in Francia con le loro famiglie, trasferirvi i loro «beni, manifatture e traffici» e vivere indisturbati. Nel 1574 Enrico III riconfermò queste patenti, aggiungendovi una salvaguardia per gli spagnoli e portoghesi di Bordeaux che non dovevano più essere inquietati, calunniati e fatti oggetto di accuse ingiustificate. I nuovi cristiani di Bayonne e Bordeaux furono attivi nel commercio con la Spagna e, nei periodi di guerra o di embargo, fecero da tramite tra i loro connazionali di Amsterdam e i mercanti della Penisola iberica rifornendo le Province Unite di prodotti ad esse inaccessibili. I mercanti di Bordeaux stabilirono, inoltre, stretti rapporti commerciali con le colonie portoghesi sorte nelle Antille francesi rifornendole di panni e di attrezzature e ricevendo in cambio zuccheri, spezie e altri prodotti esotici. Insieme ai loro connazionali di Toulouse i portoghesi di Bordeaux costituirono una vasta rete di distribuzione in tutto l'entroterra francese.

Nel 1669, quando Jean-Baptiste Colbert istituì il porto franco di Marsiglia, alcuni sefarditi di Livorno si stabilirono in quella città, svilupparono il commercio con il Nord Africa e introdussero a Marsiglia l'industria saccarifera e altre attività manifatturiere. La colonia portoghese ebbe un rapido sviluppo ma fu dissolta nel 1682 per ordine di Luigi XIV. Il Re Sole proibì anche l'immigrazione di ebrei dall'enclave pontificia di Avignone e dalla Savoia, cercò di limitare il flusso dei *conversos* dalla Penisola iberica e decretò l'espulsione degli ebrei che si erano stabiliti nelle Antille francesi. Nel 1684 il re ordinò un'indagine sui nuovi cristiani di Bordeaux, sospettati di mantenere legami con Amsterdam. Venne compilata una lista di proscrizione che tuttavia non ebbe seguito. Il massiccio esodo degli ugonotti dopo la revoca dell'editto di Nantes (1685) persuase il re che i portoghesi svolgevano un ruolo almeno per il momento insostituibile per l'economia francese.

Nella seconda metà del Seicento la piccola colonia portoghese di Toulouse raggiunse una posizione di predominio nella produzione e nella distribuzione del pastello di Lauragais e si affermò anche nel commercio del bestiame e nella distribuzione dei prodotti esotici. Venne iniziata la produzione di panni di lana secondo le moderne tecniche inglesi e fiammighie. Verso il 1685 i mercanti della città decisero di sbarazzarsi della 'concorrenza ebraica' e denunciarono in blocco i portoghesi al Parlamento di Toulouse come giudaizzanti. Un processo intentato contro di loro si concluse il 14 aprile 1685 con diciotto condanne al rogo. Gli interessati riuscirono a fuggire abbandonando ogni loro avere. La sentenza fu eseguita in contumacia e i condannati furono arsi in effigie. Con una sentenza separata, il 31 agosto 1685 la *Chambre de la Tourmelles* condannò anche le mogli dei mercanti. La sentenza fu eseguita, in figura, soltanto sette anni dopo, in un soprassalto di odio religioso, nel dicembre 1692.

Nel 1723, grazie ad una donazione di 100.000 lire d'oro, i portoghesi del Sud-Ovest ottennero nuove patenti che li indicavano esplicitamente come ebrei. La comunità sefardita di Bordeaux, che contava circa 1.400 anime, assunse il nome di Nazione ebraica portoghese; tuttavia, in molti documenti dell'epoca, essa continuò a definirsi *Sedaca* dal nome dell'organizzazione ebraica di salvataggio attiva da oltre due secoli nella Penisola iberica e nell'Europa occidentale.

La Nazione portoghese di Amsterdam

Le origini dell'insediamento portoghese di Amsterdam sono note solo in parte. Verso la fine del XVI secolo alcuni nuovi cristiani, provenienti direttamente dalla Penisola o da Anversa, si stabilirono in alcune città olandesi presentandosi come cattolici. Tuttavia, il Portogallo era stato annesso fin dal 1581 alla Spagna, contro cui le Province Unite si erano ribellate. I mercanti portoghesi erano dunque sudditi di un paese nemico. I loro carichi furono spesso sequestrati dagli olandesi. Gli interessati tentarono di recuperarli dichiarando di non essere cattolici, ma ebrei, vittime essi stessi di persecuzioni inquisitoriali. Tra il 1604 e il 1605 due città olandesi, Alkmaar e Harlem, accordarono il diritto di residenza ad alcuni ebrei. Ad Amsterdam, il clero calvinista si oppose inizialmente a una simile concessione. Interpellato dalla municipalità, il giurista Hugo Grotius dette un parere favorevole all'ammissione di una Nazione ebraica sulle rive dell'Amstel. Vennero imposte alcune clausole cautelative per scongiurare il pericolo che all'interno della comunità portoghese potessero annidarsi papisti. I dirigenti della Nazione ebraica dovettero impegnarsi a far rispettare rigorosamente «la Legge rivelata a Mosè dal Dio Creatore sul Monte Sinai». Così, alquanto ironicamente, quella che era stata l'imputazione abitualmente mossa dalle Inquisizioni iberiche contro i nuovi cristiani diveniva ora la formula di una imprescindibile professione di fede richiesta ai portoghesi di Amsterdam.

Dopo un breve periodo iniziale in cui funzionarono tre diverse sinagoghe, nel 1639 venne costituita una comunità unificata, governata dal *Mahamad*, un consiglio direttivo eletto, le cui ordinanze regolavano la vita della comunità in tutti i suoi aspetti. La Nazione si era assunta l'obbligo, di fronte alle autorità cittadine, di vegliare sul comportamento dei suoi membri che dovevano astenersi dal «dare scandalo in alcuna maniera». Di qui la costante preoccupazione di evitare che la condotta di qualche sconsiderato potesse compromettere i buoni rapporti con la cittadinanza e i privilegi della Nazione.

Sorsero numerose società per l'aiuto ai poveri, ai malati, ai morienti. La più famosa di queste confraternite si proponeva di *dotar orphas e donzellas pobres* e ogni anno provvedeva di dote alcune fanciulle. La società estendeva la sua attività da Amburgo a St. Jean de Luz in Francia e manteneva corrispondenti anche in località dove non esisteva una vita ebraica ufficiale. Gli archivi di questa confraternita forniscono preziose notizie sui rapporti della Nazione di Amsterdam con le comunità marraniche della Francia. Vennero inoltre istituite scuole comunitarie dove, accanto all'educazione religiosa, veniva impartito l'insegnamento avanzato della lingua ebraica secondo nuovi sistemi didattici. A partire dalla seconda metà del Seicento l'accademia *Etz Haim* (Albero della Vita) provvide di rabbini e di insegnanti non solo la Nazione portoghese di Amsterdam, ma anche le comunità sefardite sorte a Rotterdam, all'Aia, a Middelburg e in altre località olandesi e le Nazioni portoghesi del Suriname e di Curaçao.

Il rabbino Menasseh ben Israel, figlio di marrani torturati dall'Inquisizione, fu uno dei primi laureati dell'accademia *Etz Haim*. Egli acquistò rinomanza per le sue conoscenze linguistiche e filosofiche, per l'eleganza dell'eloquio, per le sue opere teologiche, ma soprattutto per il suo intervento diplomatico, volto a ottenere da Oliver Cromwell la riammissione degli ebrei in Inghilterra. Nel 1675 fu inaugurata la grande sinagoga portoghese di Amsterdam che si distinse per l'imponente struttura architettonica e per lo splendore dei suoi interni. Questo edificio divenne il simbolo del prestigio e della dignità che gli ebrei portoghesi avevano trovato in un paese calvinista in aperto contrasto alle opprimenti restrizioni imposte dalla Chiesa cattolica.

Con i suoi rabbini, i suoi maestri, le sue tipografie e le sue società caritatevoli, sotto la guida attenta e costante del *Mahamad*, la Nazione di Amsterdam divenne la capitale dell'ebraismo sefardita nell'Europa occidentale e in America, ed esercitò un'indiscussa influenza politica, morale, intellettuale ed economica su tutte le

altre Nazioni portoghesi. La borghesia olandese accolse con favore l'insediamento dei mercanti portoghesi, perché essi introdussero nuove attività, complementari e non concorrenziali a quelle svolte dagli imprenditori locali. I portoghesi erano infatti specializzati nel commercio con la Penisola iberica e le sue colonie e furono in grado di procurare, anche in tempo di guerra, alcuni prodotti indispensabili all'economia olandese come la lana greggia, il sale e l'argento delle colonie spagnole. Gli ebrei portoghesi si dedicarono anche al commercio e alla raffinazione dello zucchero di canna, prodotto nelle isole atlantiche portoghesi e in Brasile. L'industria saccarifera costituì per alcuni decenni un'attività prettamente ebraica, fino a quando furono costituite ghilde che non ammettevano gli ebrei fra i loro membri.

Gli ebrei furono invece esclusi dal commercio al dettaglio. Non tutti gli immigrati disponevano di ingenti capitali. Alcuni erano stati privati delle loro proprietà dall'Inquisizione, o le avevano abbandonate fuggendo dalla Penisola. Altri ancora erano modesti artigiani che avevano vissuto del proprio lavoro. Queste persone ebbero difficoltà a trovare una nuova sistemazione ad Amsterdam. Nel 1630 la Compagnia delle Indie Occidentali conquistò il Pernambuco, nel Brasile settentrionale, e vi stabilì una colonia olandese. Gli ebrei di Amsterdam parteciparono all'impresa non soltanto come azionisti della Compagnia, ma anche inviando centinaia di persone che nella nuova colonia trovarono più ampie possibilità di lavoro dedicandosi al commercio locale, alla coltivazione della canna da zucchero e del tabacco. Gli ebrei olandesi, a cui si aggiunsero anche numerosi nuovi cristiani già insediati nella regione, formarono circa un terzo della popolazione della colonia, con più di 1.600 anime. Essi parteciparono alla difesa del Pernambuco con un proprio battaglione, che costituì la prima forza combattente ebraica dei tempi moderni.

Quando il Portogallo riconquistò il Brasile (1654), molti ebrei trovarono una nuova sistemazione nel Suriname e nell'isola di Curaçao, strappata dagli olandesi alla Spagna, nelle colonie inglesi delle Barbados e in Giamaica, nelle Antille francesi e a Nuova Amsterdam (la futura New York). Le comunità così formate restarono strettamente legate alla Nazione portoghese di Amsterdam e dettero origine a una nuova direttrice di scambi trans-atlantici che in parte sostituì il commercio iberico. La partecipazione ebraica allo sviluppo di queste colonie era facilitato da varie circostanze. Molti nuovi cristiani portoghesi si erano trasferiti in Brasile fin dall'inizio del secolo, sperando di sottrarsi all'Inquisizione e avevano acquisito una notevole esperienza tecnica nella coltivazione e nelle industrie di trasformazione di prodotti esotici. La Nazione portoghese di Amsterdam, che si trovava in difficoltà ad assorbire il flusso continuo di nuovi immigrati iberici, promosse e agevolò l'emigrazione ebraica verso nuovi territori. La libertà acquisita nella nuova patria sembrò dare agli ebrei olandesi nuove capacità intellettuali e imprenditoriali, un rinnovato gusto per l'avventura e le esplorazioni, oltre a un ritrovato senso di decoro e di dignità.

La Nazione portoghese di Londra

Intorno al 1520 esisteva già a Londra un gruppo di nuovi cristiani spagnoli e portoghesi. Alcuni di essi si trasferirono poi in Italia e nel Levante. Altri ancora vi giunsero in seguito. Verso il 1540 risiedevano a Londra circa quaranta portoghesi che frequentavano una sinagoga segreta in casa di Luís Lopes, un fabbricante di bottoni che, insieme ad António da Ronha, curava gli interessi della Nazione e faceva parte dell'organizzazione segreta di salvataggio, in stretto contatto con i portoghesi di Anversa. Nel gennaio 1542, a seguito di alcune denunce, Enrico VIII dispose l'arresto dei nuovi cristiani e il sequestro delle loro proprietà. I portoghesi di Anversa, approfittando di un raro momento di quiete nelle loro relazioni con la regina Maria, la persuasero a intervenire presso il re d'Inghilterra in favore dei prigionieri, che furono liberati. Più tardi il poeta Diogo Pires riferì che Enrico VIII consigliò ai nuovi cristiani di condurre un tenore di vita meno appariscente per non suscitare gelosie.

Nel 1609 la comunità marranica di Londra fu dispersa da un ordine di espulsione, ma altri portoghesi continuarono a giungere nella città dalla Penisola o dalla Francia. Nel 1655 Menasseh ben Israel si recò a Londra per chiedere a Oliver Cromwell di riammettere gli ebrei in Inghilterra. Il rabbino basò la sua richiesta su argomenti mercantilitici, sostenendo che l'opera di imprenditori ebrei aveva già contribuito allo straordinario sviluppo economico dell'Olanda e avrebbe apportato analoghi benefici all'economia inglese. Una parte del clero e l'«élite dei mercanti privilegiati» si schierarono apertamente contro il ritorno degli ebrei. Cromwell manifestò simpatia per il progetto, ma non poté emettere un invito ufficiale. La comunità marranica di Londra, rincuorata dal suo atteggiamento benevolo, uscì dalla clandestinità. Fu costruita una sinagoga in Creechurch Lane e fu acquistato un terreno destinato a cimitero.

Dopo la restaurazione degli Stuarts, la lobby dei mercanti londinesi chiese l'espulsione degli ebrei accusandoli, tra l'altro, di esportare grandi quantità di panni a un prezzo inferiore a quello stabilito dal loro cartello. Carlo II affermò che la concorrenza era dannosa per alcuni interessi costituiti, ma recava grande utilità all'economia del paese intero. Il sovrano rifiutò di espellere gli ebrei ma non ne autorizzò formalmente il ritorno. Durante il suo esilio Carlo II aveva vissuto a lungo ad Amsterdam e aveva avuto modo di apprezzare il contributo dato dalla Nazione portoghese allo straordinario sviluppo di quella città. Dopo la caduta del Pernambuco, alcuni mercanti ebrei si trasferirono a Londra. Altri si stabilirono nelle colonie inglesi delle Barbados e in Giamaica e svilupparono la coltura della canna da zucchero e il commercio con le colonie spagnole in America. Essi stabilirono solide relazioni commerciali con i portoghesi di Londra. Quando Carlo II sposò l'infanta Catarina de Bragança, alcuni nuovi cristiani portoghesi giunsero in Inghilterra al suo seguito. La regina portò una ricca dote che comprendeva anche le città di Tangeri e di Bombay. L'alleanza tra Inghilterra e Portogallo fornì a numerosi nuovi cristiani l'opportunità di trasferirsi a Londra, dove poterono sviluppare il commercio dei diamanti con le colonie portoghesi dell'Asia e con Bombay. Analogamente a quanto era successo ad Amsterdam, anche a Londra gli ebrei non furono ammessi all'esercizio dell'artigianato e del commercio al dettaglio. Questa limitazione ostacolò la crescita demografica della Nazione, che ebbe grandi difficoltà ad assorbire gli immigrati sprovvisti di mezzi.

Nel 1663 la Nazione di Londra assunse il nome di *Saar HaSamaim* (Porta del Cielo) a simboleggiare la sua funzione di riportare all'ebraismo i marrani fuggiti dalla Penisola. Venne eletto un *Mahamad* (consiglio direttivo), che adottò un regolamento sul modello di Amsterdam. Sempre dall'Olanda fu chiamato Jacob Sasportas, il primo *Haham* (rabbino capo) di Londra. Nel 1673 la sinagoga venne ingrandita in modo da poter accogliere 174 uomini e 64 donne. Nel 1695 la Nazione portoghese contava ormai 550 anime. Nel 1701 venne costruita a Bevis Marks una nuova imponente sinagoga, che ancora oggi figura tra i più bei monumenti di Londra.

La Nazione portoghese di Amburgo

Verso la fine del Cinquecento, alcuni nuovi cristiani portoghesi di Anversa si trasferirono ad Amburgo, dove si presentarono come cristiani. A questo gruppo iniziale si aggiunsero altri immigrati giunti da Amsterdam. Nel corso degli anni, essi si dichiararono apertamente ebrei. Nel 1612 il Senato della città concluse con la Nazione un 'contratto' in 17 articoli, con cui riconosceva ai portoghesi la qualifica di stranieri protetti (*Schutzverwandte*) per la durata di cinque anni. Prima di tollerare la presenza degli ebrei nella città, il Senato si rivolse ai teologi delle Università di Iena e di Francoforte sull'Oder per sollecitarne il parere. I giureconsulti protestanti non si opposero alla presenza di ebrei, ma raccomandarono di non permettere la pratica ufficiale dell'ebraismo. La facoltà di Iena precisò che con gli ebrei si poteva intrattenere «societatem mere civilem et conversationem mere politicam». Accogliendo

questi consigli, il Senato riconobbe la natura ebraica della Nazione, ma proibì l'apertura di pubbliche sinagoghe.

La Nazione crebbe rapidamente e svolse un importante ruolo nel commercio tra la Polonia, la Germania settentrionale, Amsterdam e la Penisola iberica. Nel 1617, in vista della scadenza del contratto con il Senato, i portoghesi dichiararono che avrebbero lasciato la città qualora non avessero ottenuto piena libertà di religione. Il Senato accolse questa richiesta e da quel momento la Nazione si diede propri regolamenti e poté svilupparsi liberamente. L'emporio di Amburgo trasse vantaggio dalle intermittenti ostilità che interruppero più volte il commercio tra la Spagna e l'Olanda e si sostituì ad Amsterdam nel ruolo di principale fornitore della Penisola iberica. Durante la Guerra dei Trent'anni, la Nazione portoghese della città anseatica procurò alla Spagna vaste quantità di granaglie, legnami e artefatti per le costruzioni navali, rame e forniture militari.

Inizialmente il Senato di Amburgo accolse solo gli ebrei portoghesi e rifiutò di ammettere in città gli ebrei askenaziti definiti *Hochdeutsche Juden* fino al 1640, quando si formò ad Amburgo una piccola comunità di ebrei tedeschi, che in gran parte trovarono lavoro presso i loro correligionari portoghesi.

(A. LEONI)

Vedi anche

Luna, Beatriz de; Marranesimo; Mendes, Diogo; Nazione portoghese in Italia: secoli XVI-XVII; Nuovi Cristiani, Portogallo; *Sedaqua*

Bibliografia

ISRAEL 1985, ISRAEL 2002, KAPLAN 1996(a), LEONI 2005, LEONI-SALOMON 2001, MARCOCCI 2004, NAHON 1993, NAHON 2003, PINTO 1991, RÉVAH 1959-1960, ROTH 1932, SAMUEL 2004

Nazione portoghese in Italia: secoli XVI-XVII - La Nazione portoghese di Ferrara. Nel 1492 il duca Ercole I d'Este invitò a Ferrara un gruppo di ebrei espulsi dalla Spagna. Essi costituirono il primo nucleo di una comunità sefardita (più tardi chiamata Nazione portoghese). Negli anni successivi giunsero a Ferrara alcuni *conversos* spagnoli e portoghesi che – col tacito assenso del governo ducale – si aggregarono alla comunità sefardita, fingendo di non essere mai stati battezzati. Questo fenomeno dette luogo a un incidente diplomatico quando, nel 1529, il segretario di Stato di Carlo V chiese al duca Alfonso l'estradiizione di un ebreo di Ferrara «che ad Anversa si era finto cristiano».

Nel 1538 Ercole II concepì il progetto di trasformare Ferrara in una città mercantile. A questo scopo inviò un proprio rappresentante ad Anversa e a Londra con l'incarico di invitare a Ferrara i nuovi cristiani di quelle città e quelli che ancora vivevano in Portogallo. Allora Ferrara rivestiva ben poca importanza dal punto di vista economico. Il duca tentò di rendere attraente il suo invito offrendo qualcosa che i portoghesi non potevano trovare in nessun'altra località europea: la garanzia che essi avrebbero potuto professare apertamente la religione ebraica senza essere in alcun modo molestati. L'invito di Ercole II suscitò l'entusiasmo dei portoghesi di Anversa. Molti di essi si sarebbero trasferiti immediatamente a Ferrara, ma erano trattenuti dal timore di affrontare un lungo viaggio attraverso paesi ostili, pattugliati dalla polizia imperiale, con il rischio di venire imprigionati, torturati e privati di ogni bene. Ercole II tentò di risolvere il problema per via diplomatica. Grazie all'appoggio dell'arcivescovo Ippolito II d'Este, che allora si trovava a Parigi, un suo inviato chiese un salvacondotto generale a favore di tutti i nuovi cristiani spagnoli e portoghesi, che però non venne concesso. Fu invece possibile ottenere di volta in volta un lasciapassare per singoli personaggi di particolare rilievo.

La maggior parte degli emigranti dovette così affrontare il peri-

gioso viaggio attraverso la Germania, le Alpi svizzere e la Lombardia, per poi raggiungere Ferrara per via fluviale, lungo il Ticino e il Po, sotto il pericolo di essere catturati dalle squadre di Johannes Vuysting, il vicecommissario *contra malos et mentitos christianos*. Nonostante tali rischi, centinaia di marrani riuscirono a raggiungere Ferrara. Nel 1541 Vuysting e i suoi sbirri posero il blocco al passo del Brennero, sequestrando tutte le merci in transito, senza preoccuparsi di identificarne i proprietari. Vennero colpiti numerosi mercanti portoghesi di Anversa e di Ferrara, insieme ad altri che nulla avevano a che fare con l'ebraismo. Malgrado le proteste di Ercole II, la strada di Trento fu riaperta al traffico mercantile soltanto dopo alcuni mesi. Nel frattempo il governatore spagnolo di Milano promise a Ercole II di lasciar liberamente transitare quei portoghesi che avessero potuto dimostrare di volersi stabilire nei suoi Stati. Ferrara divenne così l'unica città sicura per i marrani in tutta l'Europa occidentale. Sotto il governo di Ercole II i nuovi venuti furono liberi di far ritorno alla religione avita quando e come essi avessero voluto, anche a distanza di anni dal loro arrivo.

Nel 1542 Ercole II concesse alla 'Università dei Mercanti Portoghesi e Spagnoli' ampia autonomia giuridica e amministrativa, con facoltà di istituire tribunali abilitati a deliberare su ogni controversia di natura civile che fosse sorta all'interno della Nazione. Quando papa Paolo III visitò Ferrara nel 1543, il duca lo interpellò sul problema della religione dei nuovi cristiani e sulla validità del battesimo che era stato loro imposto in Portogallo. Secondo un'anonima cronaca dell'epoca, il papa avrebbe affermato di «tenere quella gente per hebrei et non per christiani», approvando così la decisione del duca «che detti portoghesi nel suo Stato potessero vivere da hebrei liberamente» (BAV, *Barb. Lat.* 1369, cc. 177-184).

Nel 1549 giunsero a Ferrara numerosi portoghesi espulsi da Anversa. Verso la fine di agosto furono riscontrati alcuni sintomi della peste. La città cadde in preda al panico. Si diffuse la convinzione che la paventata epidemia costituisse un castigo divino per il cattivo comportamento della popolazione e dei nuovi venuti. Perfino il duca fu suggestionato dall'ipotesi che il morbo fosse causato dall'«apostasia» dei nuovi cristiani che avevano «rinnegato il Cristo» per tornare all'ebraismo. Il 14 settembre fu perciò decretata l'espulsione di tutti i portoghesi giunti in città negli ultimi quattro mesi. Coloro che già vi risiedevano non furono colpiti dal provvedimento. Gli immigrati di modeste o medie condizioni economiche vennero subito sgomberati e concentrati in una località di campagna, in attesa di essere imbarcati verso la sponda orientale dell'Adriatico. Tra i nuovi arrivati vi erano anche dei ricchi mercanti che il duca voleva trattenere nella speranza che essi introducessero nuove industrie. Ercole II li fece ospitare in una località remota e promise di accoglierli a Ferrara quando il pericolo del morbo si fosse dileguato, a condizione però che essi vivessero da cristiani. Gli interessati non accettarono l'offerta e si dichiararono pronti a partire non appena avessero trovato un imbarco per il Levante. Nel frattempo i mercanti riuscirono a procurarsi l'aiuto di Girolamo Papini, l'inquisitore di Ferrara. Insieme a lui convennero che chi era sempre stato ebreo potesse continuare a esserlo e chi era cattolico continuasse a vivere come tale. Questo accordo fornì al duca un onorevole pretesto per rinunciare alle sue pretese in materia religiosa.

Così, nel febbraio 1550 i portoghesi furono riammessi in città. Con un decreto in favore della 'Nazione Ebraica Lusitana e Spagnola' il duca garantì loro piena libertà religiosa. Ercole II giustificò la protezione offerta ai marrani con la inverosimile affermazione che questi «avevano professato di essere di fede ebraica e di non essere mai stati battezzati». L'inquisitore Papini controfirmò il decreto ducale e ritenne indispensabile farvi aggiungere una postilla, specificando che il provvedimento restava valido anche nel caso in cui i beneficiari «non avessero detto la verità». I portoghesi ricompensarono il duca finanziando la creazione di uno stabilimento tessile. Essi ne furono anche i principali clienti e collocarono i

panni rossi e neri di Ferrara sulle piazze di Ancona e di Venezia, accanto ai panni ultrafini fiamminghi e francesi. Così per un breve periodo Ferrara fu centro produttivo di una certa importanza. In seguito, il lanificio ferrarese subì i contraccolpi delle persecuzioni di Ancona. I mercanti ebrei di Ferrara e la stessa Camera Ducale persero non soltanto il loro principale sbocco commerciale, ma si videro anche sequestrare le merci spedite in quella città e i relativi crediti.

Il 23 dicembre 1555, con un decreto emesso formalmente in favore di alcuni immigrati «spagnoli e portoghesi di stirpe ebraica», Ercole II affermò di voler accordare i privilegi già concessi da Paolo III e Giulio III ai loro connazionali di Ancona, in aperta polemica con papa Paolo IV che aveva appena abrogato dette concessioni. Ercole II colse l'occasione per dare ampia e organica enunciazione alla legislazione estense relativa ai sefarditi e riconfermarla all'indomani dell'attacco scatenato da Paolo IV contro i portoghesi di Ancona. Il decreto ducale comprendeva anche una serie di disposizioni volte a definire l'autorità e la competenza degli organi direttivi della Nazione. Pochi giorni dopo il duca emise un invito diretto ai mercanti levantini di Ancona, precisando di volere «empir questa nostra cittade di mercanti, spzialmente di quella Natione». In seguito il duca rilasciò un salvacondotto in favore di Abram Francese e di Yosef Navarro, fuggiti dalle carceri di Ancona, assicurandoli che a Ferrara avrebbero potuto vivere al riparo da qualsiasi persecuzione anche se fino a quel giorno avevano «vissuto più come cristiani che come ebrei», mentre per il futuro si sarebbero comportati nel modo opposto. Il duca non avrebbe potuto assumere una posizione più esplicita.

Durante i primi due decenni del ducato di Alfonso II, i sefarditi di Ferrara poterono godere dei loro privilegi e dedicarsi tranquillamente ad ogni sorta di traffico e negozio. La collaborazione economica e commerciale tra gli «uomini della Nazione» e la Camera Ducale si intensificò. Questo periodo aureo vide la fine nel 1581, quando Alfonso II, dopo lunghe tergiversazioni, cedette alle richieste dell'Inquisizione romana e fece arrestare decine di portoghesi con l'accusa di essere stati circoncisi a Ferrara. Alcuni furono estradati a Roma, dove subirono un lungo processo. Tre di essi, fra cui Giovanni Lopez, fecero atto di abiura e si riconciliarono con la Chiesa. Yosef Saralvo e un suo compagno resistettero fino all'estremo sacrificio e morirono sul rogo a Campo de' Fiori.

Nel 1584 il duca cambiò nuovamente posizione e ripristinò i privilegi della Nazione. I portoghesi furono autorizzati ad accogliere i loro connazionali in fuga dalla Penisola iberica, ma dovettero impegnarsi a non effettuare circoncisioni di adulti. La città tornò a essere ancora per qualche anno un porto sicuro. Questo nuovo periodo relativamente felice si concluse nel 1597 con la morte di Alfonso II e la devoluzione di Ferrara alla Chiesa. Da quel momento gli ebrei furono sottoposti alle opprimenti restrizioni che avevano già colpito le altre comunità presenti nello Stato della Chiesa. Molti portoghesi lasciarono la città. Quelli che restarono a Ferrara sotto il governo pontificio cambiarono il nome della loro comunità e si definirono «Nazione Spagnola e Levantina».

La Nazione portoghese di Ancona

Nella prima metà del Cinquecento Ancona divenne il principale porto d'imbarco dei portoghesi che da Anversa si trasferivano verso il Levante. La città d'ora fu anche il punto di transito, di deposito e di scambio delle merci che questi immigrati portavano con sé. La *Sedaca* – l'organizzazione ebraica di salvataggio – si occupò infatti anche delle proprietà di questi immigrati e per ragioni pratiche trovò più facile trasferire i loro beni sotto forma di mercanzie, e in particolare di panni ultrafini dell'Europa nord-occidentale.

Verso la fine degli anni Venti si stabilirono ad Ancona alcuni mercanti di Anversa, appartenenti ad alcuni tra i più prestigiosi casati della Nazione. Essi furono presto raggiunti dagli agenti di altre case bancarie e mercantili. Ad Ancona si realizzò così la saldatura

tra i portoghesi di Anversa e la rete commerciale dei mercanti levantini che operavano tra le due sponde dell'Adriatico. Il nascente emporio di Ferrara si inserì in questa nuova direttrice di scambi trans-europei e trans-adriatici. I primi portoghesi di Ancona si presentarono come cristiani e negli atti notarili si definirono genericamente «yspani». Tuttavia molti di essi fissarono le proprie dimore in prossimità della sinagoga degli ebrei italiani. Il 21 settembre 1532, appena due giorni dopo l'annessione di Ancona allo Stato della Chiesa, il cardinale Benedetto Accolti, governatore pontificio della città, emise lettere patenti in favore dei mercanti «Levantini, Turchi, Greci, Ebrei di qualsiasi condizione» che già vivevano ad Ancona, o che in seguito vi si fossero stabiliti. L'invito era esplicitamente esteso ai mercanti provenienti dal Portogallo e dalla Spagna o da altri luoghi, i quali tutti erano esentati dall'obbligo di portare il segno imposto agli ebrei e venivano esortati ad abbandonare qualsiasi timore in merito all'atteggiamento del nuovo governo.

L'invito fu presto accolto da diversi mercanti di origine iberica. In un primo tempo essi si dedicarono prevalentemente al commercio dei panni ultrafini occidentali, che scambiavano con le pelli e i cuoi balcanici forniti dagli ebrei levantini. I portoghesi furono attivi anche in campo finanziario ed effettuarono importanti prestiti, sotto forma di depositi, sia agli ebrei italiani, sia a operatori economici della regione. Numerosi ebrei di Ferrara, sia sefarditi, sia askenaziti, furono attivi ad Ancona fin dall'inizio degli anni Trenta e stabilirono rapporti d'affari con i portoghesi di Ancona e gli operatori ebrei dell'entroterra marchigiano. A loro volta i portoghesi si avvalsero dell'aiuto degli ebrei locali per rivendere e distribuire i prodotti in pelle e i tessuti che essi ricevevano dagli ebrei levantini in cambio dei panni ultrafini delle Fiandre, delle carisee inglesi e dei panni colorati «di Parisio e di Armentière». Nel 1535 i mercanti levantini di Ancona avevano già raggiunto una certa importanza, tanto da poter nominare un proprio console, analogamente a quanto avveniva per i mercanti di Firenze e per quelli di Ragusa.

Nella prima metà degli anni Quaranta l'insediamento sefardita si consolidò anche dal punto di vista religioso e un numero crescente di portoghesi adottò nomi ebraici sostituendo la qualifica di ebreo all'appellativo «yspano». Non si sa quando i portoghesi costruirono la loro sinagoga, in contrada San Nicola. Non è da escludersi che essi abbiano mantenuto un luogo di preghiera semi-clandestino ancor prima che un breve di papa Paolo III accordasse ufficialmente loro questo diritto nel 1547. A differenza degli ebrei italiani, i portoghesi non istituirono la carica di «rabbino capo». Alcuni membri della Nazione potevano fregiarsi del titolo di rabbino per aver completato gli studi in qualche accademia religiosa e ne traevano certamente un prestigio morale, ma nella pratica erano considerati dei semplici *yehidim*, cioè membri della comunità che (al momento) non ricoprivano cariche pubbliche. Come era già avvenuto a Ferrara, la guida della Nazione di Ancona era affidata al *Mahamad*, un organo direttivo composto da dodici masari e deputati democraticamente eletti.

Nel 1555 papa Paolo IV confermò i privilegi concessi dai suoi predecessori alla Nazione, ma poco dopo li revocò unilateralmente e fece arrestare tutti i portoghesi della città. Secondo le cronache dell'epoca, furono arrestati più di ottanta uomini, di cui trenta riuscirono a fuggire tra l'agosto e l'ottobre 1555. Cinquanta restarono nelle mani dell'Inquisizione. Probabilmente il numero dei prigionieri fu più elevato. Le cronache non forniscono dettagli sulla sorte delle donne portoghesi, fatta eccezione per Donna Romera, che perse la vita in uno degli autodafé del 1556. Nuovi documenti dimostrano che, almeno in un primo periodo, furono imprigionate anche le donne, ma non forniscono indicazioni sulla loro sorte. I prigionieri venivano interrogati e sottoposti pubblicamente a tortura nelle piazze di Ancona. Venticinque uomini e una donna rifiutarono di abiurare e salirono sul rogo in una serie di autodafé organizzati dalle guardie papali nella primavera del 1556.

La Nazione portoghese di Pesaro

Intorno alla metà del Cinquecento Pesaro ospitava una piccola comunità ebraica le cui origini risalivano ad alcuni secoli addietro. Non esisteva ancora un vero e proprio insediamento sefardita, anche se la città era frequentata dai mercanti spagnoli e portoghesi di Ferrara e di Ancona, e alcuni di loro vi soggiornavano per lunghi periodi. Nel 1548 Manuel Lopes, un mercante portoghese proveniente da Anversa, ottenne dal duca Guidobaldo della Rovere la condotta triennale di un banco feneratizio. Lopes affiancò al suo nome battesimale l'antico cognome della sua famiglia e si firmò 'Manuel Lopes Bichacho', ebreo portoghese e banchiere a Pesaro. Secondo Samuel Usque, Manuel Bichacho avrebbe persuaso il duca ad accogliere nei suoi Stati alcuni portoghesi espulsi da Ferrara per timore di un'epidemia di peste. Lo stesso Usque si trasferì a Pesaro nell'ottobre 1549, quando lasciò la dimora di Brianda de Luna, a seguito di un'aspra controversia.

Nel 1551, al momento di rinnovare la licenza bancaria, Manuel Bichacho ottenne il permesso di invitare a Pesaro una trentina di famiglie portoghesi che avrebbero potuto svolgere attività finanziarie e commerciali. Così, per mezzo di una breve clausola inserita in una condotta, Guidobaldo della Rovere accordò il diritto di residenza a un gruppo di portoghesi e riconobbe loro l'appartenenza a una Nazione ebraica separata e distinta dagli ebrei italiani.

Tra il 1555 e il 1556 alcuni portoghesi fuggiti da Ancona trovarono rifugio a Pesaro. Essi promisero al duca di sviluppare il porto della città in concorrenza con quello di Ancona. Le comunità sefardite del Levante proclamarono il boicottaggio di Ancona in ritorsione verso la politica del papa. Dopo un successo iniziale, il progetto fallì miseramente, anche perché il porto di Pesaro, sulla bocca del fiume Foglia, era inadeguato al traffico marittimo. Il duca di Urbino ne restò amareggiato e nel marzo 1558, cedendo alle pressioni della Chiesa, decretò l'espulsione dei marrani dal suo Stato. Guidobaldo si vendicò contro Manuel Bichacho e suo genero Samuel Catalano, ordinando il loro arresto e la confisca delle loro proprietà. Manuel riuscì a fuggire. Sua figlia Ora fu arrestata e trasferita da una prigione all'altra. Il 12 dicembre 1558 il duca ordinò di rimetterla in libertà. Il destino di Samuel Catalano rimane sconosciuto.

La Nazione portoghese di Venezia

Dopo l'espulsione degli ebrei dalla Spagna alcuni profughi si trasferirono provvisoriamente a Venezia. La città era frequentata da mercanti ebrei che però, almeno in teoria, non avevano diritto di effettuarvi soggiorni prolungati. Nel corso del Cinquecento alcuni nuovi cristiani si stabilirono a Venezia, facendosi passare per ebrei levantini che non avevano mai ricevuto il battesimo. Molti altri non adottarono questo espediente e si comportarono in modo diverso. Nel 1540 Gabriel de Negro riuscì a fuggire da Anversa e si stabilì nel ghetto. Allora Venezia era in guerra con l'impero turco. I mercanti ebrei levantini della città erano stati imprigionati in quanto sudditi nemici. Se Negro avesse finto di essere levantino, sarebbe stato arrestato. Egli visse alcuni anni a Venezia dove si chiamò Moshè Iahia e in seguito si trasferì a Salonico.

Nel corso di un'inchiesta condotta dalla polizia imperiale nei Paesi Bassi, un testimone dichiarò di aver visto nel ghetto un certo Nicola, che ad Anversa passava per cristiano, ma nella sinagoga di Venezia cantava e insegnava le preghiere ebraiche ad altri portoghesi. Un altro mercante di Anversa si faceva chiamare Gedelia. Inoltre, Duarte Reney, che nella città fiamminga aveva lavorato per Diogo Mendes, viveva da ebreo ed era conosciuto con il nome di Abraham. Queste persone si erano stabilite nel ghetto di Venezia senza troppe formalità, dichiarandosi ebrei, ma non certo levantini.

Nel 1548 il poeta Samuel Usque fu condannato dagli avvocatori del Comune a trenta giorni di reclusione per essersi «vestito da cristiano», cioè senza la berretta gialla imposta agli ebrei. La pena fu poi dimezzata perché il reato gli veniva contestato per la prima

volta. I giudici non indagarono sui suoi precedenti religiosi di nuovo cristiano. In seguito, diversi ebrei comparvero per vari motivi davanti alle magistrature veneziane senza nascondere le proprie origini iberiche. Alcuni si presentarono sia con il nome ebraico, sia con quello di battesimo. Emblematico fu il caso di Francisco Olivier, un portoghese che viveva nel ghetto sotto il nome di Iosef. Denunciato all'Inquisizione per aver avuto rapporti con una donna cristiana, fu ritenuto colpevole di atti proibiti per un ebreo e condannato a quattro anni di galera. Nessuno lo accusò di cripto-ebraismo e apostasia. Probabilmente la Serenissima aveva adottato tacitamente la politica di non inquisire gli ex marrani che, al momento del loro arrivo in città, fossero entrati nel ghetto. L'ipotesi sembrerebbe confermata dalla deposizione resa nel 1571 da Matteo Priuli, vescovo di Vicenza. Egli ricordò che, prima del 1550, perfino alcuni marrani che avevano vissuto a Venezia come cristiani si erano trasferiti nel ghetto ed erano tornati apertamente all'ebraismo. Questo fenomeno era passato inosservato.

Nel 1549 la Repubblica decretò l'espulsione dei marrani. Il provvedimento riguardava i nuovi cristiani che vivevano fuori dal ghetto e non gli ebrei di origine iberica che risiedevano al suo interno. E intorno al 1560, la Serenissima permise ai mercanti della Nazione portoghese di Ferrara di frequentare l'emporio di Rialto e di esercitarvi i loro commerci, a condizione di trascorrere la notte all'interno del ghetto. La concessione costituì, di fatto, una pietra miliare nella politica della Repubblica verso l'immigrazione sefardita, anche perché il privilegio fu utilizzato più ampiamente di quanto le autorità veneziane avessero forse previsto. Infatti, molti portoghesi di Ferrara si stabilirono nel ghetto per lunghi periodi. Altri vi si insediarono stabilmente con le loro famiglie.

Nel 1565, dopo una controversia con i massari della Nazione di Ferrara, Reina Benvenisti (*alias* Marquesa Anriques) abbandonò la città estense e si trasferì a Venezia. Dalla sua nuova dimora nel ghetto vecchio, dove visse per cinque anni, essa continuò a gestire l'azienda familiare, definendosi costantemente ebrea e talvolta anche ebrea portoghese, anche se la sua famiglia aveva vissuto in città in abito cristiano prima del 1550. Giunsero nel ghetto anche sua sorella Beatrice (*alias* Simcha Benveniste) e il cognato Agostinho Anriques, che a Venezia si fece chiamare Abraham Benvenisti. Il fatto merita particolare attenzione perché nel 1555 Anriques aveva subito un processo inquisitoriale dal quale era uscito indenne a malapena proclamandosi buon cristiano. Nel 1568, a seguito di una denuncia, venne aperto contro di lui un nuovo procedimento inquisitoriale. Il caso fu insabbiato in modo sbrigativo grazie a un intervento dall'alto. Evidentemente, prima di stabilirsi nel ghetto, Anriques e sua cognata Reina avevano ottenuto dalla Serenissima qualche precisa garanzia.

Erano le prime e più appariscenti manifestazioni della politica veneziana volta a favorire le attività imprenditoriali degli ex marrani che vivevano da ebrei nel ghetto. Questa linea di condotta fu appena attenuata nel 1570, allo scoppio della guerra di Cipro, quando tutti i sudditi ottomani abitanti a Venezia, inclusi gli ebrei levantini, furono arrestati e i loro beni confiscati. Nel 1571 il Senato rifiutò di rinnovare la condotta dei banchieri ebrei e decretò l'espulsione di tutti gli ebrei dalla città. Tuttavia la misura non fu attuata. I portoghesi che vivevano nel ghetto non furono direttamente colpiti da questi provvedimenti e rimasero ufficialmente indisturbati. In ogni caso, essi ebbero a soffrire per il clima di generale incertezza e ostilità. I governatori alle Entrate, preposti al sequestro dei beni nemici, non fecero troppe distinzioni tra i levantini e gli altri ebrei e talvolta confiscarono le merci dei portoghesi di Venezia, dei sefarditi di Ferrara e perfino dei mercanti ebrei di Corfù e di Zante, che erano sudditi veneziani. Non fu invece mai abrogato e restò nel suo pieno vigore il salvacondotto in virtù del quale gli 'uomini della Nazione portoghese' di Ferrara potevano commerciare a Rialto. Essi continuarono a frequentare assiduamente la città. Alcuni vennero in soccorso delle famiglie dei prigionieri levantini e trasferirono a Ferrara donne e bambini.

Nel luglio 1572, al culmine della guerra di Cipro, il tribunale dell'Inquisizione non dette seguito a una denuncia presentata contro Duarte Anriques, figlio di Henrique Pires, che in passato aveva commerciato a Rialto in abito cristiano e ora viveva nel ghetto sotto il nome di Abraham Cohen. Nel 1570 era invece stato arrestato Henrique Nunes *junior*, detto Righetto, sorpreso mentre tentava di lasciare il territorio della Repubblica per raggiungere il Levante. Contro di lui gravava il sospetto che, essendo imparentato con João Micas (*alias* Joseph Naci, il famoso duca di Naxos), facesse parte di una fantomatica rete di spionaggio attiva contro la Serenissima. Il Consiglio dei Dieci decise di trasmettere il suo caso all'Inquisizione. Accusato di apostasia, Righetto fu protagonista di un lungo processo che si concluse con la sua evasione il 20 agosto 1573. Intanto, nel gennaio 1573, prima ancora che fossero avviate le trattative di pace, il doge Alvise Mocenigo rilasciò a Daniel Rodriga la patente di «console della Nazione ebrea» di Venezia. Nella realtà dei fatti Rodriga non riuscì a ottenere tale incarico dai suoi correligionari. Il documento denota tuttavia l'ansia della Repubblica di rassicurare i mercanti ebrei e di conferire nuovo prestigio e dignità alla Nazione in vista della pace e della ripresa del commercio con il Levante. Nella stessa ottica vanno considerate le lettere patenti approvate dal doge il 23 dicembre 1573 in favore degli ebrei spagnoli e portoghesi e di qualsiasi persona di stirpe ebrea che avesse voluto stabilirsi nel ghetto, con assoluta garanzia e «segurtà» di non essere inquisiti per delitti di apostasia. Sembra che questo provvedimento non sia stato ufficialmente promulgato, tuttavia negli anni successivi il governo veneziano si comportò secondo questa linea.

Nel 1589 il Senato emise la famosa condotta per le Nazioni levantina e ponentina, che aprì le porte di Venezia ai mercanti portoghesi e cambiò lo *status* dei levantini, trasformandoli da mercanti stranieri nominalmente in transito (*viandanti*) in residenti stabili. Tale concessione era legata al progetto, presentato da Daniel Rodriga, di stabilire a Spalato un porto franco, reindirizzando il commercio col Levante per via di terra lungo le strade carovaniere che dalla costa adriatica conducevano a Salonicco e a Costantinopoli. L'apertura della nuova direttrice commerciale trans-adriatica e trans-balcanica fu coronata da successo e rinviò il commercio veneziano con l'Oriente, gestito in gran parte da mercanti ebrei. Rodriga fu riconosciuto dal Senato come «inventore della Scala di Spalato» e venne nominato console dei mercanti ponentini e levantini.

La nuova Nazione ponentina crebbe rapidamente e divenne presto la componente più influente della composita comunità ebrea veneziana. I mercanti ebrei si dedicarono al commercio iberico e intrattenerono stretti rapporti con Amsterdam e Amburgo. Venezia fu a lungo la capitale culturale e spirituale dell'ebraismo sefardita. Quando la Nazione portoghese di Amsterdam si dette una struttura unitaria, si ispirò al suo modello.

La Nazione portoghese in Piemonte e in Savoia

Nel 1572 Emanuele Filiberto di Savoia emise un decreto in favore di «spagnoli e portoghesi ed altri della natione hebrea», invitati a stabilirsi nei suoi Stati e a esercitarvi qualsiasi sorte di arte e mestieri. Un anno dopo, il duca fu costretto a decretare l'espulsione di tutti i marrani a seguito delle pressioni congiunte della Spagna e della Chiesa. Tuttavia alcuni portoghesi furono autorizzati a restare, grazie a cavilli legali che li equiparavano ai cittadini naturali dello Stato. La controversia diplomatica con il governo spagnolo ebbe come conseguenza la chiusura dei porti fluviali lombardi al traffico tra Ferrara e il Piemonte, l'arresto di passeggeri e il sequestro di merci.

Nel 1648 il duca Carlo Emanuele riprese il progetto di costituire un porto franco a Nizza-Villafranca e promulgò un invito ai mercanti ebrei di qualsiasi origine e provenienza che nella città di Nizza avrebbero potuto godere di assoluta sicurezza e libertà religiosa. Nel preambolo del decreto il duca sostenne che l'attività dei mercanti ebrei sarebbe stata utile non solo allo Stato sabaudo e ai

suoi cittadini, ma anche agli Stati vicini. La nuova Nazione poté aprire una propria sinagoga, separata da quella degli ebrei locali, con ampia autonomia giuridica e amministrativa. I portoghesi introdussero a Nizza l'industria saccarifiera. La prima raffineria sorse nel 1649. Vennero creati numerosi laboratori per la produzione di saponi e candele e per la lavorazione del tabacco, la cui coltivazione venne estesa alle regioni circostanti. La Nazione di Nizza mantenne una stretta relazione con i portoghesi di Livorno e del Nord Africa.

La Nazione portoghese di Livorno

L'aspirazione di fare della Toscana una potenza marittima e commerciale fu costantemente perseguita dai Medici, che in varie occasioni vi invitarono mercanti di origine ebrea. Nel Cinquecento venne costituita a Pisa una piccola comunità ebrea, che inizialmente si definì per prudenza 'Nazione levantina', sebbene comprendesse diverse famiglie portoghesi. Verso la metà del secolo alcuni portoghesi si trasferirono da Ferrara a Firenze, dove si dichiararono cristiani. Anche a causa del loro esiguo numero, quei *conversos* non si dettero una organizzazione comunitaria e non costituirono una Nazione autonoma. Speciale menzione merita, comunque, il giureconsulto Fernando Mendes, che a Ferrara aveva vissuto nel palazzo di Beatriz Mendes de Luna. Nel 1551 egli si stabilì a Firenze, dove raggiunse la prestigiosa posizione di uditore della Rota. Suo figlio Cristoforo si trasferì quindi a Ferrara, dove tornò apertamente all'ebraismo e assunse il nome di Yosef Saralvo e fece parte del Consiglio Direttivo della Nazione.

Nel 1591 Ferdinando de' Medici decise di creare un porto franco a Livorno. A tale scopo egli invitò i mercanti di qualsiasi nazione, e in particolare i portoghesi, che ormai costituivano una classe imprenditoriale attiva sia nei grandi centri commerciali del Nord Europa, sia a Venezia e Ferrara. Le lettere patenti del 1591 furono riconfermate e ampliate nel 1593 (in seguito, il provvedimento divenne noto con il nome di Livornina). Redatte sulla falsariga del decreto di Ercole II in favore della Nazione di Ferrara, esse offrirono ai portoghesi ampie garanzie di sicurezza e conferirono al governo della Nazione vasta autonomia giurisdizionale. Lo sviluppo economico di Livorno fu sensazionale. Nel 1655 il numero degli ebrei ammontava a circa 3.000, rappresentando il 20% della popolazione.

I portoghesi introdussero a Livorno industrie di trasformazione di vari prodotti esotici e coloniali. Svilupparono anche la lavorazione del corallo, i cui prodotti erano acquistati dai mercanti sefarditi di Londra e di Amsterdam, che a loro volta li usavano come merce di scambio nei mercati asiatici. In breve, Livorno divenne il principale emporio del Mediterraneo e costituì il principale *transit entrepôt* nella direttrice dei traffici che legava le grandi città del Nord Europa ai centri commerciali del Levante e della Barberia. Livorno fu anche il centro motore di un commercio triangolare con la Nazione portoghese di Tunisi e con Marsiglia, dove per un breve periodo poté prosperare una colonia sefardita, poi espulsa dal Re Sole. Nella seconda metà del Seicento, Livorno superò per importanza Venezia anche come centro culturale e spirituale dell'ebraismo sefardita.

La Nazione portoghese di Reggio Emilia

Nel 1652 Francesco I d'Este accettò l'offerta di Salomon Annonbono che questi, insieme a un gruppo di mercanti della Nazione, potessero trasferirsi a Reggio Emilia. Ai nuovi venuti furono garantiti gli stessi identici privilegi che Ferdinando de' Medici aveva accordato agli ebrei di Livorno. I portoghesi di Reggio Emilia dettero uno straordinario sviluppo all'industria delle seta e della lana. La loro attività fu gravemente limitata dall'istituzione di un ghetto nel 1669. Molte famiglie abbandonarono la città, altre si ridussero nel ghetto dove mantennero una sinagoga sefardita fino agli inizi del Novecento.

(A. LEONTI)

Vedi anche

Ancona; Anriques, Agostinho; Ferrara; Firenze; Livornina; Livorno; Lopez, Giovanni; Luna, Beatriz de; Mendes, Diogo; Nazione portoghese in Europa: secoli XVI-XVII; Nuovi Cristiani, Portogallo; Paolo III, papa; Paolo IV, papa; Pesaro; Pires, Henrique; Pisa; Saralvo, Yosef; *Sedaqua*; Usque, Samuel; Venezia; Vuysting, Johann

Bibliografia

ANDRADE 2005, ARBEL 1995, BONAZZOLI 2001-2002, COOPERMAN 1987, FRATTARELLI FISCHER 2000, IOLY ZORATTINI 2000, ISRAEL 1985, LEONI 1992, LEONI 2000, LEONI 2001, LEONI-ANDRADE 2006, RAVID 2003, ROTH 1932

Nazismo - Il rapporto tra la Chiesa cattolica e il nazionalsocialismo è uno degli snodi centrali della storia della Chiesa romana in età contemporanea. In particolare, il ruolo svolto da Pio XII durante la Seconda guerra mondiale e il suo silenzio di fronte alla Shoà sembrano essere al centro dell'interesse pubblico e scientifico. La letteratura sul tema è vastissima; essa va dalla violenta polemica antiecclesiastica che ha fatto di tutti i cattolici degli antisemiti e di tutti i tedeschi dei «volenterosi carnefici di Hitler» (dal titolo di un fortunato libro di Daniel Goldhagen) all'apologia fondata sul mito di una monolitica opposizione del cattolicesimo e dei cattolici al regime nazionalsocialista. In questa sede affronteremo solo il punto di vista del Sant'Uffizio sull'ideologia nazionalsocialista. Fare ciò partendo da adeguate basi documentarie è stato possibile solo dal 2003, e, successivamente, dal 2006, dal momento che, dopo il fallimento di una commissione storica ebraico-cattolica (2001), Giovanni Paolo II ha ordinato un'apertura straordinaria degli Archivi vaticani per il pontificato di Pio XI (1922-1939). Nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede sono accessibili anche alcuni fascicoli sul tema dei 'Totalitarismi del XX secolo (fascismo, nazionalsocialismo e comunismo)'. Ci concentreremo su due temi: la prima condanna da parte del Sant'Uffizio di un antisemitismo su base razziale e la messa all'Indice di libri di autori nazionalsocialisti.

Con un decreto del 25 marzo 1928 il Sant'Uffizio sciolse il gruppo degli Amici di Israele, che si batteva per una conciliazione della Chiesa cattolica con l'ebraismo, con la motivazione che esso contribuiva a propagandare tesi che erano in contraddizione con la tradizione e con la liturgia della Chiesa cattolica. Nel decreto si sosteneva che la Chiesa romana non aveva mai cessato di pregare per un popolo un tempo eletto da Dio e che l'«aveva protetto da ingiuste vessazioni»: la Santa Sede condannava apertamente l'odio contro gli ebrei, «quell'odio che oggi si è soliti indicare con il nome di antisemitismo». Il decreto tace gli antefatti reali di una tale condanna e quelli dello scioglimento degli Amici di Israele. Dalle nuove fonti accessibili è chiaro che la condanna dell'antisemitismo razziale fu comminata per proteggere la stessa Santa Sede da accuse di antisemitismo. Gli Amici di Israele, con i loro 278 vescovi e 19 cardinali, si erano rivolti a Pio XI per ottenere una riforma della formula di intercessione del venerdì santo per la conversione degli ebrei. L'accento ai «perfidii giudei» e alla «perfidia giudaica», così come l'omissione della genuflessione tra l'invito alla preghiera e l'orazione, era interpretato dagli Amici di Israele come una sorta di antisemitismo liturgico. La Congregazione dei Riti si associò a questa richiesta di riforma. Il Sant'Uffizio tuttavia rifiutò il suo assenso. Il consultore e maestro del Sacro Palazzo Marco Sales non trovò motivo di opporsi alla riforma dal punto di vista dogmatico, ma ne contestò l'utilità con sottili argomenti. Il cardinal segretario di Stato Rafael Merry del Val andò oltre: la formula della liturgia del venerdì santo esprimeva in modo adeguato «l'esecrazione per la ribellione e il tradimento del popolo eletto, fedifrago e deicida», e lungi dal difendere l'amicizia verso Israele, si doveva combattere in modo particolare il sionismo,

potenzialmente pericoloso per la Chiesa romana. Dal momento che le discussioni non cessavano, il pontefice incaricò Enrico Rosa della Compagnia di Gesù di stilare una nota ufficiale. In essa Rosa distinse un antisemitismo su base razziale, non cristiano, e un necessario e accettabile antiggiudaismo (una distinzione che, in seguito, fu recepita in buona parte della pubblicistica cattolica).

Grazie all'apertura degli archivi per il pontificato di Pio XI è possibile ricostruire con precisione lo sfondo sul quale diverse opere nazionalsocialiste furono messe all'Indice. Siamo ormai in grado di conoscere le dinamiche della condanna del *Mithus des XX Jahrhunderts* di Alfred Rosenberg (1934) e della sua opera successiva, *An die dunkelmänner unserer Zeit* (1935); delle opere di Ernst Bergmann, *Die deutsche Nationalkirche* (1934) e *Die natürliche Geisteslehre* (1937), di Raoul Francé, *Von der Arbeit zum Erfolg* (1937), così come di Burghard Assmus, *Enthüllungen über die Sittenverderbnis in den Klöstern* (1937). Sull'Indice appaiono anche alcune opere italiane stilate in stretta connessione con le posizioni del fascismo: Mario Missiroli, *Date a Cesare. La politica di Mussolini con documenti inediti* (1930), Giulio Cogni, *Il razzismo* (1937), gli *opera omnia* del filosofo e ministro della Pubblica Istruzione Giovanni Gentile (1934), nonché lo scritto anonimo *Stato Fascista, Chiesa e Scuola* (1930).

La Chiesa romana si occupò intensamente dell'ideologia nazionalsocialista e sul piano magisteriale prese chiaramente le distanze dal suo modo di concepire l'uomo, dalla sua visione del mondo e dalla sua concezione della società. Tuttavia sul piano politico si arrivò a qualcosa di molto simile a un accomodamento con l'avversa ideologia, come avvenne con il concordato stipulato con il governo di Hitler. Dal punto di vista di Roma, si trattò di salvaguardare l'esistenza della Chiesa in Germania. Un nuovo disastro pastorale come quello avvenuto durante il *Kulturkampf* doveva essere evitato a qualunque costo, anche a prezzo di un 'patto con il demonio'. È di notevole interesse che uno dei principali artefici della messa all'Indice di molte delle opere citate poco sopra fu Alois Hudal, rettore della chiesa di Santa Maria dell'Anima a Roma, noto come il 'vescovo bruno'. Da un punto di vista politico egli fu quasi certamente un simpatizzante del nazionalsocialismo, ma, come consultore del Sant'Uffizio, si oppose ad esso sul piano dell'ideologia. E tuttavia perché il *Mein Kampf* di Adolf Hitler non fu messo all'Indice, come avvenne con il *Mythus* di Rosenberg? Come dimostrano fonti ora accessibili, il Sant'Uffizio si occupò per tre anni della principale opera del nazionalsocialismo. Su iniziativa di Hudal, Pio XI invitò il Sant'Uffizio a stilare un *Syllabus errorum* contro il razzismo, il nazionalsocialismo e la statolatria; questi incaricò i gesuiti Franz Hürt e Johann B. Rabeneck, i quali compilarono una lista di trentasette proposizioni gravemente erronee desunte dal *Mein Kampf*. Questa lista venne più volte rimaneggiata e ridotta ad alcune tesi centrali. Tuttavia il pontefice non riuscì a decidersi per una promulgazione della censura, probabilmente in base alla concezione cattolica dello Stato derivata dalla *Lettera ai Romani* di Paolo. Se ogni autorità statale derivava da Dio, la condanna di un capo di Stato non era concepibile, mentre ancora nel 1934 si poteva condannare un ideologo come Rosenberg. Il Sant'Uffizio considerò contemplata la condanna di Hitler, per lo meno in via indiretta, nell'enciclica *Mit brennender Sorge* (1937), come risulta da un raffronto sinottico interno fra il testo e il pianificato *Syllabus errorum*. I dubbi circa l'opportunità di una condanna esplicita dell'opera di Hitler giunsero fino alla Congregazione dei Seminari e delle Università. Ancora nel 1938 fu bloccata la diffusione di una lista di errori a proposito del razzismo biologico che risaliva ai lavori preparatori sul *Mein Kampf* da parte del Sant'Uffizio.

Se si ebbe l'eventuale riflessione da parte della massima autorità della Chiesa romana sulla persecuzione nazionalsocialista degli ebrei e sulla Shoà non è ancora possibile dirlo, non essendo fin qui accessibili le relative fonti documentarie.

(H. WOLF)

Vedi anche

Antigiudaismo, antisemitismo; Cogni, Giulio; Gentile, Giovanni; Hudal, Alois; Merry del Val, Rafael; Pio XI, papa; Pio XII, papa; Razza

Bibliografia

BESIER 2004, BURKARD 2005, CHENAUX 2003, FATTORINI 2007, GODMAN 2004, MICCOLI 2000, PASSELECQ-SUCHECKY 1995, WOLF 2004, WOLF 2005(b), WOLF 2008, WOLF-UNTERBURGER 2006

Nebrija, Elio Antonio de - Nato a Siviglia nel 1444 e morto ad Alcalá de Henares nel 1522, Antonio de Nebrija è famoso per essere autore della prima *Grammatica* spagnola e per essere stato un insigne rappresentante del Rinascimento umanista nella Penisola, ma anche il primo degli intellettuali spagnoli ad avere conosciuto la persecuzione a causa del suo umanesimo eterodosso e del suo biblismo. Fu allievo dell'Università di Salamanca tra il 1455 e il 1459, e vi si formò nello studio delle lingue classiche. Proseguì gli studi in Italia, e dopo dieci anni a Bologna (1460-1470) decise di fare ritorno in Spagna, stabilendosi nuovamente a Salamanca tra il 1473 e il 1486, nella cui università diede lezioni in qualità di professore.

Nel 1481 fu data alle stampe la prima edizione delle *Introductiones latinae*, opera che ebbe uno straordinario successo con più di cinquanta ristampe vivo l'autore. Era il manuale di latino per ragazzi nel quale si spiegavano le declinazioni, le coniugazioni, le concordanze, l'ortografia, ecc. Ma le pagine del breve trattato costituivano per Nebrija anche il simbolo di ciò che egli riteneva dovesse essere il nuovo modello di cultura e di educazione, basato sulla corretta conoscenza della lingua latina. Le *Introductiones* rappresentarono una tappa fondamentale nella storia del Rinascimento spagnolo e conferirono un prestigio inedito al modello degli studi umanistici proveniente dall'Italia. Non a caso quando la regina Isabella la Cattolica chiese a Nebrija una edizione bilingue dell'opera l'umanista sivigliano vide nell'incarico l'occasione per dare inizio a un rinnovamento totale della cultura del paese, ancora sprofondata nella 'barbarie' del pensiero scolastico. Il gesto della Corona ebbe per Nebrija una grandissima importanza politica e ideologica, e fu interpretato come un legame tra il nuovo modello culturale di radice umanistica e il progetto di una società nuova e moderna auspicata dai Re Cattolici. Intorno al 1486, anno di pubblicazione delle *Introductiones* in volgare, ebbe anche luogo un colloquio tra Isabella la Cattolica, il vescovo Hernando de Talavera e Nebrija. In questa riunione si manifestò l'interesse per l'elaborazione di una grammatica in lingua castigliana che fosse scritta in volgare, seguendo il modello di ciò che in Italia aveva già fatto un umanista come Leon Battista Alberti (*Regole della lingua toscana*). Solo qualche anno più tardi vide la luce la *Gramática de la lengua castellana* (1492), che cadde presto nell'oblio e non fu ristampata negli anni successivi. Tuttavia, e nonostante la scarsa attenzione da parte dei contemporanei, l'opera segnò una svolta fondamentale nel passaggio tra il Medioevo e il Rinascimento e costituì indubbiamente l'inizio degli studi di grammatica spagnoli. Nel prologo dedicato alla regina Isabella Nebrija scrisse inoltre che nel momento in cui si era liberato degli ebrei il regno aveva iniziato a perdere la loro lingua, e che la stessa cosa era accaduta con i greci e i romani. Sulla base dell'insegnamento della storia Nebrija sosteneva che era necessario omogeneizzare la lingua al fine di forgiare uno Stato unitario e di soggiogare i popoli che i Re Cattolici avessero conquistato di lì in avanti. In quel momento Nebrija guardava al Regno di Granada, visto che non avrebbe potuto alludere alle terre che l'ammiraglio Colombo scoprì quello stesso anno. Con il passare del tempo, tuttavia, la sua grammatica fu uno strumento molto utile per insegnare la lingua spagnola ai popoli del Nuovo Mondo. La frase del prologo, in cui si afferma che «la lingua è stata sempre amica degli imperi», non è però ori-

ginale di Nebrija. L'idea secondo la quale la lingua era un veicolo di cultura dell'egemonia militare era profondamente radicata nel pensiero umanistico e Nebrija l'aveva acquisita da Lorenzo Valla, il suo maestro di latino in Italia.

Intanto, verso la fine del XV secolo, il cardinale Francisco Jiménez de Cisneros lavorava per la fondazione dell'Università di Alcalá e alla edizione di una *Bibbia poliglotta*. Nebrija, molto interessato al progetto, si unì al gruppo di eruditi che vi collaboravano. I preparativi iniziarono nel 1502. Convinto del fatto che era necessario applicare un criterio filologico alla parte latina che gli era stata affidata, egli ritenne conveniente rivedere la Vulgata al fine di fissare il testo della nuova edizione. Il suo atteggiamento, eminentemente umanistico e filologico, si scontrò però frontalmente con l'immobilismo dei teologi del gruppo, i quali ritenevano che il testo biblico non poteva essere sottoposto al vaglio critico né essere minimamente modificato. I teologi riuscirono a convincere Cisneros dell'immutabilità delle Scritture e Nebrija fu costretto a ritirarsi dal progetto. Alcuni anni dopo, nella *Epistola a Cisneros*, Nebrija spiegherà al suo amico e protettore il motivo di questa decisione, precisando che la sua intenzione e l'obiettivo del suo viaggio ad Alcalá era stato quello di procedere alla «correzione del latino, che è comunemente corrotto in tutte le bibbie latine, raffrontandolo con l'ebraico, il caldeo e il greco». Ma non poté, o non gli fu permesso, dare compimento alla sua aspirazione.

Nella dedica a Isabella delle *Introductiones latinae* l'autore aveva spiegato che si proponeva di utilizzare le sue conoscenze grammaticali come strumento con il quale sconfiggere i moltissimi 'barbari' che pullulavano tra gli intellettuali vicini al potere e che non sapevano né leggere né capire correttamente i testi latini. Nel corso degli anni, e valendosi solo del suo ruolo di filologo e di grammatico, provò che la sua disciplina, anche se infima, aveva preminenza su tutte le altre, e dimostrò che i medici non capivano correttamente le opere di Plinio e di Cornelio Celso; lanciò frecciate contro i giuristi nel *Lexicon Iuris*; attaccò gli storici nei cinque libri delle *Antigüedades de España* e preparò commenti a cinquanta passaggi della Bibbia da sottoporre ai teologi, che nell'inverno del 1505 erano pronti per essere pubblicati. Ma qualcuno richiamò l'attenzione dell'inquisitore generale fray Diego de Deza sui suoi scritti. Secondo quanto si desume dalle parole dello stesso Nebrija si procedette alla confisca del manoscritto non tanto per approvarlo o per condannarlo, quanto per fare in modo che l'autore smettesse di scrivere. Non si sa esattamente se ci fu un processo; quel che è certo è che ci fu persecuzione e la confisca da parte dell'Inquisizione dei commentari dell'umanista. In sua difesa Nebrija scrisse allora una *Apologia* indirizzata a Cisneros e pubblicata nel 1507, anno in cui questi succedette a Deza come inquisitore generale. Nonostante l'amicizia che li univa il criterio di Nebrija, identico a quello degli umanisti italiani, fu respinto, conferendo ai teologi e agli inquisitori, e non ai grammatici, filologi e umanisti, il potere di sanzionare e determinare il testo canonico dei libri sacri. Il problema di fondo era sottile e complesso e si prolungò per tutto il XVI secolo. A partire da Nebrija (1505) fino a José de Sigüenza (1592) o a Francisco Sánchez de las Brozas, detto il Brocense (1600), passando per l'importante processo di fray Luis de León (1572), serpeggiò una forte tensione tra umanisti e inquisitori. Al fondo vi erano le visioni contrapposte di filologi e teologi, con i primi che cercavano di stabilire criteri formali empirici di analisi e di esegesi testuale e che si scontravano con le concezioni dogmatiche e ufficiali dell'ortodossia cattolica, le quali permettevano di indirizzare le letture e le interpretazioni bibliche di tutti i cristiani in forma univoca e omogenea. Antonio Márquez ha segnalato che da Nebrija fino a Benito Arias Montano tutti i problemi con gli umanisti furono, fondamentalmente, di carattere scientifico e furono connessi con il nodo dell'autonomia della ragione e del metodo empirico contro il dogma totalizzante della Chiesa. La confisca delle carte e dei commentari di Nebrija mette in luce il precoce inizio della persecuzione degli intellettuali intrapresa dal Sant'Uffizio in Spagna.

Si tratta di un indizio chiaro del fatto che l'Inquisizione, ancora immersa agli inizi del XVI secolo nella caccia ai giudaizzanti, non perdeva di vista il suo compito di radicare l'eresia e di reprimere qualsiasi attività intellettuale considerata nociva per l'ordine che si cercava di stabilire. Nebrija, per aver applicato al testo biblico le tecniche inaugurate da Francesco Petrarca e perfezionate successivamente da Valla, aprì la lista dei pensatori spagnoli che subirono l'azione repressiva dell'Inquisizione.

Nel 1514, a settant'anni di età, ottenne comunque da Cisneros la cattedra di Retorica all'Università di Alcalá de Henares, recentemente fondata, con il privilegio di «leggere ciò che voleva, e se non voleva leggere, che non leggesse, e che ciò non si dava affinché lavorasse, bensì per pagargli ciò che la Spagna gli doveva». Prima della morte trovò ancora il tempo di pubblicare le *Reglas de Orthographia en la lengua castellana* (1517) e di fare un'aggiunta all'edizione volgare delle sue *Introductiones*. Finiva così il suo percorso intellettuale, dopo tanti anni di inquietudini per introdurre il modello culturale umanistico in Spagna, di lotta contro le restrizioni del Sant'Uffizio e di denunce infruttuose dell'inadeguatezza della ragione scolastica, tanto sul piano teologico come su quello filosofico.

(I. GARCÍA AGUILAR)

Vedi anche

Arias Montano, Benito; Bibbia; Biblisti, processi ai, Spagna; Cisneros, Francisco Jiménez de; Deza Tavera, Diego; Isabella la Cattolica, regina di Castiglia; León, Luis de; Sigüenza, José de

Bibliografia

ALCALÁ 2000, BATAILLON 1991, GARCÍA DE LA CONCHA 1996, MÁRQUEZ 1980(a), OLMEDO 1942, PACHECO 1987, RICO 1978

Negri, Francesco - Nato a Bassano nel 1500 ca. dall'importante famiglia dei Buonamonte, nel 1517 entrò nella Congregazione benedettina-cassinese con il nome di fra' Simeone da Bassano, acquisendo una solida formazione teologica e umanistica nel monastero di San Benedetto in Polirone, vicino a Mantova, e in quelli di Santa Giustina di Padova e di San Giorgio Maggiore a Venezia. Nella Congregazione, uno degli Ordini religiosi culturalmente più vivaci e cosmopoliti nelle cui fila si trovavano uomini dell'ala spirituale ed evangelica della Chiesa, da Isidoro Chiari a Luciano degli Ottoni, a Gregorio Cortese, al futuro autore del *Beneficio di Cristo*, Benedetto Fontanini, erano state discusse precocemente le idee della Riforma. Già nel 1524 circolavano voci allarmate sulle simpatie di Negri per Martin Lutero che si diceva Francesco volesse andare a conoscere in Germania. Nel 1525 abbandonò il monastero. Dal 1529 al 1531 abitò a Strasburgo, seguendo i corsi di teologia di Wolfgang Capito e di Martin Bucer. Nel frattempo si era sposato e, per guadagnarsi da vivere, faceva il tessitore. Nel 1531 Capito lo raccomandò a Zwingli perché lo sistemasse nei Grigioni e nel 1538 si stabilì a Chiavenna dove aprì una scuola di latino e greco. Mantenne frequenti rapporti con l'Italia e partecipò, come rappresentante dei Grigioni, al famoso Concilio anabattista convocato a Venezia nell'ottobre del 1550, al quale furono inviati rappresentanti di numerose comunità riformate. Per favorire la propaganda riformata in patria, compose e pubblicò a Basilea nel 1546 *La Tragedia del libero arbitrio*, uno tra i testi più diffusi in Italia assieme al *Beneficio di Cristo*, al *Sommario della Sacra Scrittura* e al *Pasquino in estasi* di Celio Secondo Curione. Il volumetto, che ebbe una notevole fortuna europea, inviato fresco di stampa al Concilio di Trento, fu definito «opera nuova, doca et artificiosa», piena di infinite eresie, ma assai ben informata sui costumi diffusi negli ambienti ecclesiastici e tra i prelati della Curia romana. Conceputa come un'opera teatrale, in atti e scene, la *Tragedia* descriveva in modo sarcastico e impietoso i padri conciliari riuniti a Trento, il papa e gli «spirituali» Reginald Pole,

Giovanni Morone, Alvise Priuli, Marcantonio Flaminio, che avevano fatto «una nuova scola d'un cristianesimo ordinato al loro modo» e che, pur non negando la giustificazione per fede, non ne ammettevano le conseguenze, per poter restare seduti tranquillamente «sopra due selle». Due mesi dopo l'esecuzione del fornaio Fanino Fanini, il 22 agosto del 1550, Negri diede alle stampe a Chiavenna un libricino in latino, *De Fanini faventini ac Dominici bassanensis morte*, in cui narrava i particolari dell'eroico martirio di Fanini a Ferrara e di Domenico Cabianca a Piacenza. Era l'inizio di un genere, quello dei martirologi, che ebbe grande fortuna nella propaganda riformata in Europa. Insegnante a Chiavenna, scrisse testi dedicati ai suoi studenti («ad studiosos pueros»), come l'*Epitome alle Metamorfosi* di Ovidio. Fu anche traduttore, per la prima volta dall'italiano in latino, dei *Commentari delle cose de' Turchi* di Paolo Giovio, opera che ebbe grande successo in Europa. Rimase a Chiavenna fino al 1555, quando si trasferì a Tirano. Nel 1562 lasciò i Grigioni per la Polonia. Morì nel 1563 a Pinczow, dove era divenuto pastore della «Ecclesiolam Italicam quae est Pinczoviae», una comunità legata ad italiani antitrinitari come Giorgio Biandrata e Bernardino Ochino.

(S. PEYRONEL RAMBALDI)

Vedi anche

Benedettini Cassinesi; *Beneficio di Cristo*; Curione, Celio Secondo; Fanini, Fanino; Martirologi; Spirituali

Bibliografia

BARBIERI 1997, TEDESCHI 2000, ZONTA 1916-1917, ZUCCHINI 1978

Negri, Paola Antonia - Virginia Negri nacque a Castellanza nel 1508 da Lazzaro ed Elisabetta Doria. Ebbe un fratello, Camillo, e due sorelle, Porzia e Angela. Nel 1520 la sua famiglia si trasferì a Milano vicino al monastero di S. Marta. L'esperienza come 'divina madre' dei chierici regolari di S. Paolo, delle angeliche e dei maritati iniziò intorno agli anni Trenta del secolo, quando probabilmente grazie alla mediazione di Francesco Landini, confessore delle monache di S. Marta, conobbe fra' Battista da Crema, Antonio Maria Zaccaria e la contessa Ludovica Torelli di Guastalla. Il 27 febbraio del 1536 prese l'abito delle angeliche con il nome di Paola Antonia e, dopo una settimana, fu eletta maestra delle novizie. L'entusiasmo per la nuova esperienza spirituale continuò per qualche anno dopo la morte di fra' Battista da Crema e di Antonio Maria Zaccaria e la fama della 'divina madre' raggiunse il culmine tra il 1544 e il 1546. Paola Antonia Negri era venerata come una 'santa viva' e, nel modo tipico delle 'sante vive' (ZARRI 1990), si avvaleva delle sue estasi per ottenere legittimazione divina e far osservare le proprie disposizioni. Decideva sulle accettazioni dei novizi e sull'ammissione dei padri alla professione religiosa, impartiva punizioni esemplari e, quando era assente, controllava ugualmente la comunità chiedendo ai discepoli di scrivere le loro 'determinazioni' e di mandargliele. Aveva una capacità non comune di organizzare e governare i capitoli delle colpe, ossia quella pratica di accusa pubblica e di correzione fraterna che aveva caratterizzato la comunità sin dalle origini. Alcuni chierici fecero professione nelle sue mani.

Nel 1551, in seguito al bando decretato dal doge Francesco Donà, i paolini furono espulsi dalla Repubblica di Venezia e la Negri divenne il bersaglio e il capro espiatorio sul quale furono riversate le colpe di un'esperienza spirituale ritenuta all'epoca troppo difficile da controllare. Nel 1552 l'Inquisizione romana indagò su quel caso e convinse all'ammissione della colpevolezza della Negri i due padri barnabiti che erano invece andati a Roma per sostenere la carismatica (Giampietro Besozzi e Paolo Melso). Per la Congregazione la situazione si fece subito critica; le lettere da Roma di Matteo Daverio, procuratore della contessa di Gua-

stalla, descrivono i fatti con estrema lucidità. La dottrina di fra' Battista da Crema fu dichiarata eretica e fu proibito leggere i suoi libri, la 'divina madre' fu accusata di «troppa autorità», l'esperienza spirituale di tutte le persone che gravitavano intorno alla Negri fu ritenuta pericolosa per la Chiesa romana. L'Inquisizione si pronunciò addirittura per far bruciare il corpo di fra' Battista e solo dopo le assicurazioni di Matteo Daverio che quest'ultimo era stato sepolto «senza nessuna devozione particolare» gli inquisitori si convinsero a non riesumarne i resti per darli alle fiamme. Nel 1552 il visitatore apostolico monsignor Leonardo Marini notificò il breve pontificio nel quale si stabiliva la fine dell'esperienza laicale dei maritati e la rigida separazione dei due istituti religiosi: chierici di S. Paolo, che divennero ufficialmente barnabiti, e angeliche. Besozzi si fece garante della ricostruzione completa di un Ordine ligio alle disposizioni inquisitoriali che imponeva assoluta ubbidienza alla gerarchia e vietava la dipendenza da qualsivoglia 'padre' o 'madre' spirituale che potesse essere considerato/a superiore alle autorità terrene in quanto portatore o portatrice di verità divine. Alla 'divina madre' fu imposta la chiusura nel monastero di S. Chiara dove rimase fino al dicembre del 1554, ossia fino a quando non fu costretta ad uscire per motivi di salute, trovando conforto presso una casa amica.

Il 4 aprile 1555, a 47 anni, la 'divina madre' morì, non senza lasciare dietro di sé un piccolo gruppo di discepoli fedeli e determinati a difenderne la memoria con la pubblicazione delle epistole a lei attribuite (*Lettere Spirituali della devota religiosa Angelica Paola Antonia de Negri milanese*, Romae, in aedibus Populi Romani, 1576), la cui paternità fu duramente contestata da Besozzi.

(R. BACCHIDDU)

Vedi anche

Barnabiti; Battista da Crema; *Beatas*, Portogallo; *Beatas*, Spagna; Donne e Inquisizione; Finzione di santità; Milano, età moderna

Fonti

Archivio Storico dei Barnabiti, Roma, *Atti Capitolari*, ms. S. II-IV

Bibliografia

BACCHIDDU 2005, BONORA 1998, ERBA 1982, FIRPO 1991(a), PROSPERI 1986, ZARRI 1990

Negromanzia - Per negromanzia intenderemo un insieme di pratiche magiche in cui per il conseguimento di certi obiettivi si ricercava l'aiuto degli spiriti dei defunti e dei demoni. Le origini sono antichissime: sappiamo di sacerdoti persiani, babilonesi, egiziani, greci e romani che praticavano quest'*arte*. Nella letteratura il resoconto più antico di un'attività negromantica è quello di Ulisse, nell'*Odissea*, che istruito dalla maga Circe si reca nell'Ade per invocare il morto Tiresia e avere informazioni sul suo viaggio. Nell'*Eneide* anche Enea scende nell'Averno. Nella letteratura latina, e in particolare in Lucano, la negromanzia era connessa con la magia malefica: nella *Farsalia* la strega negromante Eritto, mutilando e divorando cadaveri di impiccati e giovani, praticava le sue divinazioni attraverso un percorso rituale e religioso perverso perché diretto ad invocazioni di potenze inferie.

Il Vecchio Testamento condanna la negromanzia, ma l'episodio della strega di Endor (1 Sm 28, 8) suscitò lunghe e controverse interpretazioni. La pitonessa è consultata da Saul per invocare l'anima del pio Samuele. In ambiente cristiano si ammetterà con riluttanza che una negromante potesse evocare lo spirito di un santo. Si sarebbe sviluppato di conseguenza un dibattito plurisecolare che da Agostino sarebbe giunto fino al tardo Rinascimento ruotando intorno ai temi del patto diabolico, dell'illusione e del potere effettivo di streghe e negromanti. «La posta in gioco non era tanto l'interpretazione di un episodio della Bibbia quanto la sopravvivenza

di concezioni antichissime» (LOMBARDI 1997: 78) che attraverso rituali di vario tipo miravano a fini particolari: influenzare la volontà altrui, conoscere il presente, il passato e il futuro, ritrovare tesori sepolti, oggetti rubati o smarriti.

La negromanzia in tutte le sue possibili diramazioni va intesa essenzialmente come un'*arte* dotta che presuppone dunque un grado alto di alfabetizzazione. I negromanti/maghi tardomedievali e rinascimentali possedevano conoscenze estese e l'esercizio dell'*arte* avveniva sempre con l'uso di libri di magia. Non sorprende pertanto che essa sia stata praticata prevalentemente da uomini di Chiesa. Nel *Directorium inquisitorum* Nicolau Eymerich fa esplicito riferimento ad alcuni di questi testi magici, come la *Clavicula Salomonis* e il *Tesoro della negromanzia*. Eymerich ricordò di avere catturato molti negromanti e di averne bruciati i libri in pubblico. Come inquisitore egli colpiva l'invocazione del diavolo, e dunque la demonolatria e l'apostasia. I negromanti si votavano ai demoni, li adoravano, facevano segni e pronunciavano nomi occulti. Durante i loro riti tracciavano per terra un cerchio, in mezzo al quale mettevano un bambino; poi disponevano davanti a lui uno specchio, una spada, un recipiente o un altro oggetto brillante, e libro alla mano, invocavano il diavolo come la pitonessa consultata da Saul.

La magia demonica o negromanzia convenzionalmente si distingue dalla magia naturale; ma in effetti, si tratta di due campi del sapere non tanto confinanti quanto strettamente affini che differivano, tutt'al più, nei fini delle loro indagini. La magia naturale voleva occuparsi delle virtù nascoste della natura, di cose «celate ai sensi che i più non capiscono», capire «da quali cause sono prodotte»: così si poteva leggere nel *Picatrix*, un manuale di magia simpatica, forse redatto in lingua araba nel XII secolo e che tradotto in latino ebbe grande circolazione nel Rinascimento influenzando intellettuali e maghi come Marsilio Ficino, Pietro d'Abano, Cornelio Agrippa. Vi si evocavano immagini magiche, con finalità non dissimili da quelle della magia terapeutica, divinatoria o protettiva praticata tra i ceti non istruiti. Le complesse tradizioni di magia anche civica non si esaurirono rapidamente nei centri urbani italiani ed europei più ricchi di cultura; anzi, continuarono fino al Seicento inoltrato, e una linea di confine che le distingua dalla necromanzia sostanzialmente non esiste. A Siena le tracce più celebri furono fissate nella seconda metà del XV secolo nel magnifico pavimento della chiesa metropolitana, con le tarsie delle Sibille e di Ermete Trimegisto commissionate alla perizia di Giovanni di Stefano. La figura del Trimegisto evoca l'ambigua natura dell'ermetismo, il cui campo di attività si estende ai saperi occulti praticati per impadronirsi delle energie della natura. Una sfera di azione che oscilla perennemente tra cielo e inferi. Su queste tradizioni prende corpo e si sviluppa nel corso del Cinquecento il mito di Faust, la cui esistenza storica è sicuramente attestata ad Heidelberg e Bamberg. Si tratta di una fortuna letteraria che si arricchì di dettagli che riscontriamo in celebri figure storiche di 'filosofi-maghi' del tempo come Paracelso o Cornelio Agrippa o Giordano Bruno o Tommaso Campanella. Ed è John Dee, il grande mago-negromante e saggio della corte elisabettiana, che bene sintetizza la ricca estensione del sapere rinascimentale.

L'elenco di quei nomi conduce alla più dotta cultura. Tuttavia la diffusione di quelle conoscenze penetrava anche assai in basso nella scala sociale, prestandosi a una fruizione generalizzata. Nelle istruzioni di un manuale quattrocentesco conservato nella Staatsbibliothek di Monaco di Baviera constatiamo che la pratica negromantica mira al conseguimento di fini pratici (risolvere intrighi amorosi; infliggere malefici) forse più che all'invocazione di spiriti per scopi divinatori e di conoscenza. In particolare nel manuale risalta l'aspetto ritualistico dell'*arte*; e colpisce la stretta somiglianza con le pratiche esorcistiche, che differivano su di un punto chiave: «obiettivo dell'esorcista era disperdere i demoni, mentre quello del negromante era convocarli» (trad. da KIECKHEFER 1997: 14). Significativo è anche il processo contro un 'mago' di Modena, il

parroco Guglielmo Campana (1517). Per decenni aveva esercitato pratiche stregonesche, magiche ed esorcistiche che ne facevano una figura negromantica di rilievo locale, operativo ai livelli medio-bassi della società (DUNI 1999). Nei processi dell'Inquisizione romana, almeno fino alla metà del Seicento, ricorrono con una certa frequenza casi di negromanzia che investono prevalentemente ecclesiastici. Tuttavia l'arte si era ormai allontanata dagli intellettuali e dai centri della cultura urbana, finendo col perdere in spessore culturale e conservando solo una veste funzionalistica. Le originarie alte finalità conoscitive della magia dotta si diluivano in una moltitudine di pratiche mirate al conseguimento di fini utilitaristici. La parabola del degrado della negromanzia viene colta paragonando due processi per negromanzia istruiti dall'Inquisizione senese. Da un lato, Flaminio Fabrizi, romano trentenne, fu processato a Siena negli anni Ottanta del Cinquecento, condannato e consegnato al 'braccio secolare' per l'esecuzione della sentenza capitale. Egli «credette pertinacemente nella negromanzia», e l'aveva esercitata costringendo i diavoli. Nella sua confessione Flaminio ostenta un ricco retroterra culturale: «Io ho tenuto assai vita licenziosa et sono stato assai libero nel dire e nell'operare curioso di tutte le scintie, massime divinatorie» (DI SIMPLICIO 2005: 72). E le passa in rassegna, una ad una, anticipando qualche primo commento: astrologia, chiromanzia, geomanzia, negromanzia e altro. Conosce l'ebraico; si professa lettore e ammiratore di Girolamo Cardano, Cornelio Agrippa, Pietro d'Abano. Dall'altro lato, a Grosseto, decenni dopo, nel 1619, è denunciato per negromanzia Giovanni lo Zoppo, che aveva reputazione di incantatore, indovino, negromante; la gente ricorreva a lui pubblicamente per ritrovare oggetti smarriti o rubati. Ma il vicario inquisitoriale commentava: «Se Giovanni zoppo sapesse negromanzia, non sarebbe così mendico, vile, morto di fame, stracciato [...], e ogni settimana io gli dono un giulio per l'amore di Dio».

(O. DI SIMPLICIO)

Vedi anche

Agrippa von Nettesheim; Astrologia; Bruno, Giordano; Campana, Guglielmo; Campanella, Tommaso; Cardano, Girolamo; Della Porta, Giovanni Battista; Eymerich, Nicolau; Fabrizi, Flaminio; Pietro d'Abano

Bibliografia

BARBIERATO 2001, DI SIMPLICIO 2005, DUNI 1999, EYMERICH-PeÑA 1587, FRENCH 1972, KIECKHEFER 1997, LOMBARDI 1997

Neofiti - Gli esponenti di altre fedi (ebraismo, islamismo e le diverse professioni cristiane esterne alla Chiesa di Roma) che, attraverso il battesimo, si convertivano al cattolicesimo erano detti neofiti e come tali venivano classificati nei documenti ufficiali. Tale dizione, segnalata accanto al nome di un individuo, lo rendeva, al pari degli ebrei e di altri fedeli di gruppi minoritari, immediatamente identificabile come persona 'speciale' e meritevole di particolari attenzioni. Larga parte dei neofiti era costituita proprio da (ex)ebrei che avevano intrapreso, non sempre volontariamente, il percorso di conversione all'interno delle Case dei catecumeni presenti in molte città italiane e nelle cui stanze, all'occasione, potevano transitare anche musulmani. I seguaci di fedi protestanti, invece, seguivano itinerari diversi, il cui fulcro era, comunque, l'Ospizio dei Convertendi di Roma che, inaugurato soltanto nel 1673, ebbe al suo attivo più di 9.000 abiure. Le voci delle raccolte tematiche di decreti del Sant'Uffizio dedicate alla materia accostano comunque tale categoria di neofiti a quella degli ebrei, a riprova di come, in fin dei conti, ad essere considerate particolarmente problematiche fossero, appunto, le conversioni dall'ebraismo. Ciò è dovuto anche al fatto che le comunità ebraiche, a differenza delle altre, potevano contrapporre alle strategie di conversione istituti organizzati presenti sul territorio – le *Universitates Hebraeorum* – e

non la resistenza di singoli individui. Inoltre, rappresentando per molti aspetti il culmine di un aggressivo piano di conversione, gli ebrei potevano con più facilità dare luogo a conflitti giuridici (CAFFIERO 2004).

La condizione di neofita implicava l'accesso a una lunga serie di privilegi – puntualmente elencati nella costituzione *Cupientes* promulgata da Paolo III nel 1544 –, di natura diversa (economici e sociali in primo luogo), ideati con il doppio scopo di facilitare l'inserimento dei convertiti nella nuova comunità e di allettare gli appartenenti alle minoranze, in particolar modo gli ebrei chiusi nei ghetti, ad intraprendere una strada ricca di gratificazioni anche materiali. La conversione delle donne, prime responsabili dell'educazione dei bambini e cuore del focolare domestico, veniva costantemente incoraggiata con l'elargizione di doti sostanziose destinate sia alle giovani che sceglievano di contrarre il vincolo matrimoniale sia a coloro che, invece, entravano in monastero. Il matrimonio con le neofite, dunque, rappresentava un'opzione estremamente vantaggiosa e, non di rado, ai rettori delle Case dei catecumeni venivano indirizzate suppliche di scapoli desiderosi di sposarne una e, così facendo, di adempiere insieme a un dovere religioso e di assicurarsi una rendita interessante. La concessione di speciali elemosine ai neofiti al momento del battesimo poteva rappresentare, d'altro canto, un'opportunità di guadagno anche per personaggi di pochi scrupoli desiderosi di trarre un profitto materiale dalla conversione. I casi di neofiti battezzati più volte, in città e chiese diverse e, alla fine, scoperti e denunciati al Sant'Uffizio, erano frequenti. In tali circostanze i rei potevano essere sottoposti a un nuovo battesimo *sub conditione* oppure essere rinviati a giudizio per affrontare un processo e l'eventuale condanna con abiura (di norma *de levi*). Proprio per evitare di incorrere in più abiure di un singolo eretico, il Sant'Uffizio e gli Ospizi deputati compilavano schede personali dei singoli neofiti riformati, al cui interno figuravano precise descrizioni dell'aspetto che, all'occorrenza, avrebbero dovuto facilitare il riconoscimento. I comportamenti dei neofiti, del resto, erano tenuti sotto stretta osservazione ed erano fatti oggetto di norme speciali. Ai convertiti, nel timore che ricadessero negli antichi errori, si applicavano infatti divieti particolari in considerazione della loro precedente fede religiosa. Le disposizioni emanate da Paolo III nel provvedimento istitutivo della Casa dei Catecumeni di Roma vietavano ogni rapporto tra i neofiti e il gruppo degli antichi correligionari, tra i quali, naturalmente, figuravano parenti stretti e, spesso, anche soci in affari. L'improvvisa interruzione di ogni contatto tra persone unite da reti familiari e lavorative tessute negli anni, implicita e immediata al momento della conversione, nella pratica quotidiana poteva dunque rivelarsi di difficile attuazione nonostante la posizione di forza assicurata ai neofiti sia dalla normativa in materia che dagli interventi *ad hoc* delle autorità competenti, ovvero le locali Case dei catecumeni e la stessa Congregazione del Sant'Uffizio. La determinazione e la ripartizione degli assi ereditari, i diritti di tutela sui figli minori e lo scioglimento consensuale dei precedenti matrimoni ebraici si rivelavano questioni molto delicate. Marina Caffiero ha dimostrato come, nei primi due casi citati, e in particolare in materia di tutele (la tutela implicava la possibilità di offrire alla fede cattolica i minori in oggetto nonostante l'aperta opposizione dei parenti ebrei), le difficoltà di norma venissero risolte a favore del cristiano in nome di un'interpretazione sempre più estensiva del concetto di *favor fidei*. La gestione dei matrimoni contratti prima del battesimo si configurava diversamente e con implicazioni anche gravi, soprattutto in caso di neofiti dall'ebraismo. Il diritto di famiglia ebraico, infatti, prevedeva e prevede per le coppie la possibilità di divorziare attraverso la consegna rituale di un libretto di ripudio nelle mani della donna, da quel momento libera di risposarsi; tuttavia un neofita che avesse accettato di celebrare tale cerimonia per permettere alla ex moglie rimasta ebrea di formarsi una nuova famiglia poteva essere accusato di giudaizzare davanti al tribunale dell'Inquisizione – e si tratta di

una delle incriminazioni più diffuse e facilmente riscontrabili per i neofiti ebrei.

L'identità religiosa dei neofiti, al contempo intimi ed estranei a due società diverse (quella di origine e quella acquisita con la conversione), configurava per queste persone una relazione speciale con il Sant'Uffizio, oltre che il ruolo di soggetti privilegiati di controllo. Inoltre la conoscenza diretta del mondo ebraico e dell'universo culturale e mentale degli antichi correligionari rendeva i neofiti, soprattutto quando avessero alle spalle una formazione intellettuale d'alto livello (i rabbini), una vera e propria arma a disposizione della Congregazione e, più in generale, delle altre istituzioni cattoliche impegnate in prima fila nelle strategie conversionistiche. Paolo Sebastiano Medici fu il più famoso tra questi e, senza dubbio, non il solo. Si trattava di un neofita diventato sacerdote, predicatore e autore di testi violentemente antiebraici dedicati al racconto di storie di neofiti illustri, alla vicenda di un giovane ebreo praghese ucciso dal proprio padre onde evitarne la conversione e alla confutazione e demonizzazione dei riti e dei costumi degli antichi correligionari, con tanto di repertorio degli stereotipi antisemitici di maggiore successo. Quando si trovava di fronte a episodi di ebrei accusati di comportamenti, di riti o di superstizioni «in spregio alla religione cristiana», o se chiamata a esprimere un parere su oggetti di dubbio significato o pagine per le quali occorreva una traduzione dall'ebraico, la Congregazione usava chiedere consiglio ai neofiti, coinvolgendo nel consulto più persone al fine di garantire autorevolezza e imparzialità alla risposta. In ogni caso, in linea di massima, le opinioni dei neofiti avevano il carattere di interpretazioni diffamatorie, e Medici fu il portabandiera più noto di simile atteggiamento. Anche per la censura il ruolo dei neofiti fu centrale: i testi in esame venivano inviati a lettori di lingua ebraica e a esperti di materie giudaiche delle università e delle accademie, i quali erano spesso neofiti che mettevano a frutto nella nuova vita l'istruzione ricevuta nel ghetto.

Meno note e meno studiate sono le vicende dei neofiti di altre fedi, soprattutto coloro che non rimanevano in Italia e non entravano in un Ordine religioso. Difficile fu certamente la condizione degli ex protestanti che, dopo l'abiura, decidevano il rientro nella patria d'origine dove, ad accoglierli, avrebbero trovato parenti e amici indignati, pronti, proprio come gli ebrei dei ghetti, a tacciarli di tradimento e a considerarli dei rinnegati. Per questi neofiti 'stranieri', del resto, non era disponibile l'ampia tutela economica e giuridica garantita ai convertiti da una lunga serie di privilegi del Sant'Uffizio nelle terre sottoposte al controllo dello Chiesa. Ancora diversa, e probabilmente più grave, fu la condizione dei non molti neofiti musulmani, sui quali, comunque, al momento mancano ricerche precise.

La difficoltà di determinare con precisione l'ambiguo *status* giuridico dei neofiti, con un passato da infedeli e un presente da cristiani nuovi e sempre sotto esame, si riflette con chiarezza nei dubbi giunti a Roma dagli uffici locali. La casistica delle domande, registrata nei decreti della Congregazione, riguardava, per esempio, la possibilità di concedere anche ai neofiti i privilegi degli *sponse comparentes* (vennero accordati); le modalità di intervento nel caso di incontri con gli antichi correligionari (in *primis* la questione dei libelli di ripudio); i comportamenti dubbi tenuti dai convertiti o il diverso trattamento da accordare a seconda della loro provenienza. La scelta di non concedere ai neofiti ebrei la cura d'anime sottolinea, per esempio, quale e quanta fosse l'aura di sospetto intorno a questi convertiti. Allo stesso modo il divieto per i neofiti di sposarsi tra di loro, frutto sempre della paura che nel chiuso delle mura domestiche le famiglie potessero tornare agli antichi errori, evidenzia i limiti di una condizione comunque speciale e di un'accoglienza cauta e diffidente all'interno della società cristiana. Come ha sottolineato la storiografia più recente (Allegra, Caffiero) la doppia appartenenza dei neofiti incideva in profondità sia sull'atteggiamento

estraniante della società nei loro confronti sia, per altro verso, nelle modalità di autorappresentazione dei convertiti all'interno del nuovo e del vecchio gruppo identitario di appartenenza. (S. DI NEPI)

Vedi anche

Battesimo forzato, Italia; Catecumeni; Censura, sequestri e roghi di libri ebraici; Ebrei in Italia; Ghetto; Giudaizzanti; Matrimoni misti; Roma

Bibliografia

ALLEGRA 1996, CAFFIERO 2001, CAFFIERO 2004, MATHEUS 2005, MEDICI 1764

Neri, Filippo v. *Filippo Neri, santo*

Neri, Giovanni Battista - Originario di Pietrasanta (provincia di Lucca), lettore di Teologia, professore di Diritto canonico ed ex provinciale per la Toscana del suo Ordine, i frati minimi di San Francesco di Paola. Queste sono le notizie contenute nel frontespizio di un libro pubblicato sotto il suo nome, *De iudice S. Inquisitionis Opusculum*, Florentiae 1685. Sia nella dedica a Cosimo III, granduca di Toscana, sia nel saluto al lettore l'autore non esita a presentare il lavoro, un manuale per inquisitori, come frutto originale della sua fatica («quae ego sudore conscripsi»). L'opera ricevette l'*imprimatur* da un consultore dell'Inquisizione fiorentina e fu giudicata pubblicabile senza riserva dai due esperti teologi dell'Ordine dei minimi che, come previsto dalla legge sulla censura religiosa, diedero il loro *nihil obstat* alla stampa, dichiarando che non conteneva «niente che sia contrario alla nostra fede ortodossa o ai buoni costumi» (NERI 1685: 178). Ma come è stato messo in rilievo (FANTINI 2000: 210), nonostante i permessi il libro uscì irregolarmente, mancandogli la licenza della Congregazione del Sant'Uffizio, la quale, il 28 novembre 1630 aveva decretato che nessun testo che trattasse della prassi e del modo di procedere contro l'eresia propri del tribunale poteva essere pubblicato senza una sua precisa approvazione.

Tuttavia ricerche recenti hanno svelato una diversa realtà, cioè che l'*Opusculum*, nonostante le pretese di Neri, non proveniva dalla sua penna. Il frate infatti si era semplicemente appropriato di uno scritto già esistente, l'inedita *Prattica per procedere nelle cause del Sant'Ufficio* del cardinale Desiderio Scaglia che dagli anni Venti del XVII secolo circolava fra i vari tribunali locali dell'Inquisizione romana in varie copie manoscritte, talvolta anonime, in alcuni casi anche con il titolo *Relatione copiosa di tutte le materie spettanti al tribunale del S. Ufficio*. Probabilmente, in qualche oscuro deposito fiorentino Neri si era imbattuto in una di quelle copie. Dopo una spolveratina l'aveva tradotta e le aveva assegnato un titolo diverso. Di tanto in tanto, Neri ampliò la discussione rispetto alla *Prattica*, aggiungendovi riferimenti ad autorità contemporanee, spostando materiale da un capitolo all'altro, con il risultato di alterare il numero totale dei capitoli aggiungendone un paio completamente nuovi. In uno di questi, il numero XXVI, dal titolo «Aliqua curiosa et necessaria», Neri discusse la liceità dell'uso del tabacco da parte di un prete dentro una chiesa o nelle immediate vicinanze di essa. Il plagio del Neri forse fu reso più facile dal fatto che la copia manoscritta fiorentina della *Prattica* della quale probabilmente si era servito è la stessa conservata alla BNF, *Fondo Nazionale* II. IV. 459, che non riporta il nome di Scaglia né di altro autore (portata alla luce da Salvo Mastellone, la copia è stata edita come uno scritto anonimo da Alfonso Mirto).

È incerto se nell'"autore" dell'*Opusculum* si debba riconoscere il Giovanni Neri apologeta del domenicano Girolamo Savonarola (cit. in NEGRI 1722: 290). A p. [5] dell'*Opusculum* Neri afferma di avere scritto un commentario di diritto canonico («ut dixi cum de matrimonio, in meo commentario secundi libri iuris canonicae

institutionis»). L'informazione è corroborata da un epigramma sul retro del testo, siglato L.N.M.: «Ad eundem qui librum nuper de Philosophicis distiplinis [sic], Iurisque Institutiones, novissime tandem Sacrae Inquisitionis Praxim edidit».

(J. TEDESCHI)

Vedi anche

Manuali per inquisitori; Scaglia, Desiderio

Bibliografici

FANTINI 2000, *INQUISIZIONE E INDICE* 1998, LEA 1939, MASTELLONE 1975, MIRTO 1986, NEGRI 1722, NERI 1685, TEDESCHI 1987, TEDESCHI 1991

Newton, Isaac, e newtonianesimo - Filosofo, teologo e scienziato inglese, Isaac Newton (1642-1727) è ricordato soprattutto per le sue scoperte e intuizioni nel campo delle scienze fisiche; sono d'altronde meno noti, e tuttavia non meno studiati, i suoi interessi per la teologia, l'ermeneutica biblica e l'alchimia, che furono a fondamento delle sue indagini sul mondo fisico. Per Newton, il piano divino per l'umanità e per il mondo doveva essere evinto attraverso l'esame del 'libro della natura' da una parte, e del 'libro di Dio', cioè della Bibbia, dall'altra. L'analisi del 'libro della natura' infatti consente di risalire all'origine della totalità degli eventi fisici e delle leggi che li regolano. Importante, sotto questo aspetto, fu l'esame della gravità dei corpi. In base alle osservazioni e agli esperimenti effettuati, non emergevano motivi sufficienti per sostenere che la gravità, la quale implicava l'attrazione e il moto dei corpi, fosse intrinseca alla materia (che Newton ritenne perciò inerte) o fosse una «causa mancante di causa». Le tesi su un universo autoregolantesi e autosufficiente si rivelavano dunque incompatibili con la fisica sperimentale. La gravità quindi proviene ai corpi dall'esterno, cioè da un agente esterno, creatore del mondo e capace di governare e regolare le leggi fisiche: un Dio che a tutto provvede e che agisce sul mondo continuamente e liberamente, senza essere condizionato nella sua azione da nessuna delle sue creature. Per questa ragione l'ordine dell'universo è costantemente disciplinato da Dio, il quale, in quanto libero, ha anche la possibilità di sospendere tale ordine effettuando interventi miracolosi. Newton edifica il proprio sistema dell'universo come un gioco di forze, regolato in base a leggi che l'uomo può comprendere e definire attraverso formule matematiche. All'ordine armonico che presenta il 'libro della natura' corrisponde l'armonia delle Scritture. Newton, che si ispirò al pensiero arminiano, riteneva che le Scritture fossero caratterizzate da un'intrinseca armonia e fossero comprensibili alla ragione umana. La ragione umana può dunque trarre dall'esame della sola Scrittura la corretta dottrina teologica, eliminando i dogmi che, pur essendosi consolidati nella tradizione, non sono fondati nella Scrittura; e fra tali dogmi, come si scoprì dopo la pubblicazione postuma di alcuni scritti teologici di Newton, il pensatore inglese enumerava la Trinità. La ragione newtoniana, similmente alla ragione delle epistemologie arminiana, boyleana e lockeana, e a differenza della ragione deistica, funge tuttavia non da norma fondamentale, ma da mero strumento nell'esame delle Scritture. La ragione umana non ha i mezzi per mettere in questione la fede nella rivelazione: infatti, da una parte alcuni dogmi e credenze si dimostrano comprensibili alla ragione e altri, invece, chiaramente irrazionali; ma dall'altra parte ci sono dogmi il cui senso e i cui contenuti si rivelano incomprensibili alla ragione o perché l'umanità non dispone ancora di conoscenze necessarie a capire alcune preposizioni, o perché tali preposizioni concernono attributi di Dio che l'umanità non potrà mai comprendere. La ragione deve perciò cooperare con la fede per chiarire il significato delle testimonianze scritturali della rivelazione. Nell'ermeneutica letteralistica newtoniana occupa dunque un posto rilevante l'esame delle profezie: in libri quali Daniele e l'Apocalisse, Dio ha

enunciato, in uno stile deliberatamente difficile, il suo piano per l'umanità, e l'esame di tali testi si rivela imprescindibile, agli occhi di Newton, per comprendere il destino del genere umano a partire dalle profezie che si sono compiute. In vita, Newton si limitò a pubblicare gli scritti riguardanti questioni scientifiche, mettendo da parte i lavori in cui aveva esposto i presupposti e le conclusioni teologiche delle sue ricerche. I suoi manoscritti di argomento teologico, in gran parte inediti ancora oggi, sono per lo più conservati alla Jewish National and University Library di Gerusalemme. Essi sono rimasti quasi segreti per circa due secoli, anche perché, dopo la morte di Newton, studiosi di Cambridge consigliarono ai suoi eredi di non mostrarli al pubblico per i contenuti, considerati incompatibili con l'immagine di Newton quale scienziato e uomo di cultura. La maggior parte dei manoscritti fu messa all'asta da Sotheby's nel 1936. Fra gli acquirenti figuravano eminenti personaggi quali l'economista John Maynard Keynes e l'intellettuale ebreo Abraham S. Yahuda, che acquistò gran parte della raccolta. Negli anni Quaranta, coadiuvato da Albert Einstein, Yahuda cercò di donare i manoscritti alle Università di Harvard, Yale e Princeton, che tuttavia declinarono l'offerta. Alla sua morte, nel 1951, Yahuda li lasciò dunque alla Biblioteca di Gerusalemme; ma i testi vi furono trasferiti solo nel 1969, dopo una lunga controversia con la vedova di Yahuda, che tentò di invalidare il testamento del marito (CASTILLEJO 1969).

Per la sua cautela Newton non ebbe particolari problemi con le autorità politiche e religiose del suo paese, dove in base al *Tolerance Act* del 1689 era concessa la tolleranza solo a coloro che credessero in Dio attraverso la Trinità. Le teorie di Newton inoltre furono guardate con sospetto dalla Chiesa cattolica, che però si astenne dal condannare ufficialmente le opere del pensatore inglese pubblicate in vita o nei decenni immediatamente successivi alla sua morte: difatti le teorie di Newton, pur recuperando precedenti tesi di Galileo e di altri esponenti della cosiddetta rivoluzione scientifica, non ponevano apertamente in questione la visione cattolica del mondo. Fu però messa all'Indice, nel 1742, la *Recueil de diverses pièces* (1720), curata da Pierre Des Maizeaux e concernente il pensiero filosofico, religioso e scientifico di Gottfried Wilhelm Leibniz, Isaac Newton, Samuel Clarke, e di altri. All'atteggiamento alquanto conciliante della Chiesa, che pure non aveva esitato a condannare le opere di filosofi inglesi come Francis Bacon, Thomas Hobbes, Boyle e John Locke, contribuì il fatto che i newtoniani italiani rimasero, in gran parte, dei buoni cattolici (ne è esempio monsignor Celestino Galiani). Un caso particolare fu tuttavia quello di Francesco Algarotti, apprezzato da Voltaire, che fu tra i principali responsabili del mito illuministico di un Newton secolarizzato e desacralizzante: il *Newtonianismo per le dame* (1737), pur non minacciando direttamente i fondamenti della fede cristiana, fu messo all'Indice nel 1738. Ancora meno prudenti di Algarotti furono i più noti discepoli inglesi di Newton, i quali, contro il parere del loro maestro, non esitarono a utilizzare o addirittura ad esporre i fondamenti del metodo esegetico newtoniano. Infatti le *Boyle Lectures* di Clarke, lette nel 1704 e pubblicate l'anno successivo, si attirarono varie critiche da parte dei cattolici, e un'opera in cui erano esposte alcune teorie di Clarke sui miracoli e sul demonio, cioè l'edizione francese del *Trattato sui miracoli* (1729) del ministro anglicano James Serces, venne messa all'Indice nel 1734. Inoltre William Whiston, che ereditò la cattedra di Newton a Cambridge, fu espulso dall'università nel 1710 per avere negato apertamente la Trinità. Whiston fu tuttavia ignorato dalla Chiesa cattolica, giacché le sue teorie non ebbero ampia circolazione al di fuori delle isole britanniche.

(D. LUCCI)

Vedi anche

Algarotti, Francesco; Bacon, Francis; Deismo; Galilei, Galileo; Inghilterra, età moderna; Leibniz, Gottfried Wilhelm; Locke, John; Scienze della natura

Bibliografia

CASTILLEJO 1969, MAMIANI 1990, NEWTON 1994

Nicodemismo - «Nicodemit» era il nome dato da Calvino a quei cristiani che, dopo aver accettato l'insegnamento del protestantesimo, dissimulavano le loro credenze continuando ad abitare nelle città o negli Stati rimasti cattolici. Questo epiteto era ispirato all'esempio del fariseo Nicodemo il quale, temendo la persecuzione, si recava a visitare Gesù di notte in modo che la sua nuova fede non fosse conosciuta da altri (Io 3, 1-3). Calvino non fu il primo riformatore cinquecentesco ad usare l'esempio di Nicodemo per criticare i fedeli dissimulanti: a lui tuttavia va ascritta l'iniziativa di porre la questione al centro della discussione mediante la pubblicazione di sei trattati in materia, a partire dal *De fugiendis impiorum illicitis sacris* (1536). Tra le altre opere antinicotemite ci furono il *Petit traité montrant que doit faire un homme fidèle entre les papistes* (1543); l'*Excuse à Messieurs les Nicodémistes* (1544); il *De vitandis superstitionibus* (1545); i *Quatre sermons* (1552) e la *Réponse à un certain hollandois* (1562). In questi trattati Calvino si mostrò preoccupato principalmente del fatto che i dissimulanti, fingendo di aderire alle cerimonie cattoliche, potessero rendersi colpevoli di idolatria. Secondo la sua opinione, l'unica speranza di salvezza consisteva nel martirio o nella fuga, poiché i cristiani dovevano dare pubblica testimonianza dei convincimenti presenti nei loro cuori. Quali opere di propaganda, i trattati antinicotemiti di Calvino svolsero probabilmente un qualche ruolo nel sostenere la determinazione delle emergenti chiese ugonotte in Francia.

Gli storici contemporanei hanno applicato il termine «nicodemismo» anche ai comportamenti dissimulanti che furono, a fronte delle misure repressive dell'Inquisizione e di parecchi governi, essenziali per la sopravvivenza di numerosi eretici nell'età della Riforma. Se Calvino poi si rivolgeva soprattutto ai protestanti francesi, la pratica del nicodemismo ebbe invece ampia diffusione in Europa. Man mano che le linee confessionali si irrigidirono – dopo l'istituzione del Sant'Uffizio in Italia (1542), gli *interim* di Augusta e Lipsia in Germania (1548) e il regno di Maria la Sanguinaria in Inghilterra (1553-1558) – coloro che non riuscivano a sradicarsi per trasferirsi in un paese in cui professare apertamente le proprie idee furono accusati di dissimulazione.

Ginzburg ha affermato che il nicodemismo rappresentò non solo un fenomeno di portata europea, ma una ben definita posizione teorica le cui origini possono essere rintracciate nelle *Pandectae Veteris et Novis Testamenti* (1527) del riformatore Otto Brunfels, poi seguito da Johann Brenz, Wolfgang Capito e Sebastian Franck. Le ricerche tuttavia suggeriscono che la pratica nicodemita non fu affatto unitaria, nascendo piuttosto da circostanze che variavano a seconda dei contesti. Il nicodemismo rappresentò dunque in larga misura una risposta legittimamente timorosa alla repressione e non una posizione teorica. Calvino utilizzò il termine «nicodemit» riferendolo «a un atteggiamento comune e non a un gruppo unitario» (EIRE 1979). Questo non significa che i nicodemit non abbiano attinto a una grande varietà di risorse culturali e spirituali per giustificare i loro comportamenti, specialmente nel momento in cui divennero oggetto di attacco. Le idee di molti dei primi riformatori evangelici, come Jacques Lefèvre d'Étaples in Francia, Juan de Valdés in Italia e degli spiritualisti come Sebastian Franck, posero l'accento sulla priorità della fede interiore rispetto alle sue manifestazioni esterne ed è chiaro che molti eterodossi residenti nei paesi cattolici trovarono fondamenti teorici per la loro partecipazione formale ai riti della Chiesa romana. In più l'Europa rinascimentale aveva fornito, ad esempio attraverso gli scritti di Niccolò Machiavelli e Baldassar Castiglione, un ricco ventaglio di comportamenti prudenziali, di cui molti riformati si servirono per dare una giustificazione etica alle proprie ambiguità.

Poco dopo il primo violento attacco di Calvino contro la pratica nicodemita, il nobile ed evangelico senese Bartolomeo Carli

Piccolomini affermò nel suo *Trattato della prudenza* (1537-1538) che i cristiani dovevano aderire esternamente alle credenze di chi li circondava, mantenendo prudentemente per sé i propri convincimenti.

Vista la varietà degli argomenti logici addotti dagli eretici dissimulanti, è lecito chiedersi se la categoria di nicodemismo sia utile per comprendere la vita religiosa del XVI secolo. Dopo tutto, per Calvino ed altri, essa offriva un termine polemico e non una teoria o un insieme di pratiche unitarie. Al contrario, la definizione è estremamente fluida, definita più dagli oppositori della dissimulazione che non dai suoi praticanti.

Curiosamente, anche se il concetto di nicodemita fu diffuso da Calvino a metà del XVI secolo in riferimento alla situazione francese, il fenomeno è stato più ampiamente studiato nel contesto italiano, sia per la natura della situazione venutasi a creare nella Penisola sia per la ricchezza delle fonti. Il primo trattato antinicotemita di Calvino fu tradotto in italiano con il titolo *Del fuggir le superstizioni* (1553), e le sue idee vennero riprese da diversi esuli italiani come il predicatore agostiniano Giulio da Milano, l'ex vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio e Alessandro Trissino, un nobile di Vicenza. Non mancarono però voci che si mossero in tutt'altra direzione: il senese antitrinitario Lelio Sozzini e l'eretico piemontese Celio Secondo Curione consigliarono senza mezzi termini agli eretici rimasti in Italia di seguire l'esempio di Nicodemo per evitare le persecuzioni di parte cattolica. Ma la risposta più dura a Calvino giunse da un riformatore profetico radicale, Giorgio Siculo, che nell'*Epistola [...] alli cittadini di Riva di Trento* (1550), rigettando la dottrina della predestinazione, sostenne che quanti in Italia e altrove avevano opinioni distanti dall'ortodossia non soltanto potevano, ma dovevano partecipare pubblicamente alle cerimonie cattoliche in attesa che arrivassero tempi maturi per una piena rivelazione della verità. Anche se Siculo venne giustiziato per le proprie credenze a Ferrara nel 1551, le sue idee – non ultime quelle sulla dissimulazione – continuarono a circolare tra i suoi seguaci.

Le trascrizioni dei processi inquisitoriali mostrano chiaramente che molti eterodossi italiani mantennero esteriormente segreti i propri convincimenti: artigiani, tessitori, tipografi e notai, inseriti nei vivaci contesti cittadini cinquecenteschi, continuarono a prendere parte alle cerimonie cattoliche pur professando in privato ben altre credenze.

Nonostante questo, come detto, il nicodemismo non fu né un movimento né un insieme di attitudini chiaramente definite. Esso rappresenta piuttosto un moderno concetto storiografico che ha illuminato con diverso successo una corrente nascosta di pratiche religiose dell'età della Riforma, portate avanti da tendenze diverse del variegato mondo del dissenso, da quelle erasmiane, a quelle valdesiane, «georgiane», sino ai gruppi della Famiglia dell'Amore in Olanda, Germania e Inghilterra. In questo senso il nicodemismo appare un concetto troppo ampio per cogliere la diversità di modi con cui gli eretici cercarono di celare le loro credenze, ma allo stesso tempo il termine può risultare restrittivo. Nell'Inghilterra del tardo medioevo i lollardi sfuggirono alle persecuzioni «sopravvivendo in silenzio» e nella Spagna della prima età moderna i *marranos* e gli ebrei aderirono esteriormente al cristianesimo continuando a praticare segretamente la vecchia fede. Vivere esteriormente in un certo modo, ma nutrire interiormente credenze diverse fu una realtà della vita, in un mondo in cui la repressione religiosa era largamente diffusa e la libertà di coscienza doveva ancora essere riconosciuta come diritto. Per come è stato finora definito nella storiografia, dunque, il termine nicodemismo manca sia di precisione sia di ampiezza sufficienti ad abbracciare l'esperienza degli europei della prima età moderna in lotta contro la minaccia della repressione. Ciò che piuttosto appare caratteristico dell'età della Riforma è la popolarità dell'esempio di Nicodemo, la cui esperienza fu utile per dare senso alla dissimulazione religiosa.

(J.J. MARTIN)

Vedi anche

Calvino, Giovanni; Curione, Celio Secondo; Giulio da Milano; Marranesimo; Sozzini, Lelio; Valdés, Juan de; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

AUTIN 1917, BIONDI 2008(i), CANTIMORI 1992, EIRE 1979, GINZBURG 1970(a), MARTIN 1993, PROSPERI 2000, ROTONDÒ 2008(a), TEDESCHI 2000

Nider, Johannes - Johannes Nider è un frate domenicano del XV secolo noto in particolare per avere scritto tra il 1435 e il 1438 un complesso trattato in forma di dialogo dal titolo *Formicarius* in cui discetta di teologia, di morale, di riforma ecclesiastica e di demonologia. Il testo abbonda anche di notizie biografiche. Figlio di un ciabattino, Nider nacque tra il 1380 e il 1385 a Isny, cittadina della Svevia meridionale oggi nel Baden-Württemberg. Entrò giovanissimo nell'Ordine domenicano, forse nel 1402. Completò gli studi teologici e filosofici a Vienna e perfezionò la sua esperienza di predicatore e studioso a Colonia. Seguì i dibattiti del Concilio di Costanza (1414-1418). Fu priore del convento domenicano di Norimberga (Nürnberg) dal 1426 al 1429 e in seguito di quello di Basilea dal 1429 al 1436, quando apertosi il Concilio vi svolse mansioni diplomatiche (1431-1434). Tornò all'Università di Vienna come professore di Teologia occupandosi attivamente della riforma dei conventi domenicani della regione. Morì forse nella stessa Vienna, nel 1438. Sostenitore del rinnovamento conciliare, appartenne all'ala riformatrice del suo Ordine; fu teologo di notevole reputazione tanto da meritarsi due biografie: Johannes von Mainz gli dedicò una sezione nella sua *Vita Fratrum Praedicatorum conventus Basileensis*; e Johannes Meyer ne parlò nel suo *Liber de viris illustribus Ordinis Praedicatorum* (1460).

Nider scrisse un certo numero di opere di carattere morale tra le quali vanno segnalate almeno il *Preceptorium divinae legis* (ca. 1475) e il *De lepra moralis* (1471). Ma la sua fama, come si è detto, è dovuta soprattutto al lungo trattato, in cui si occupò di teologia, di morale e di demonologia, scritto verso la fine degli anni Trenta ma pubblicato solo negli anni Settanta del Quattrocento con il titolo *Formicarius in quinque libros divisus* (Colonia, Ulrich Zel, ca. 1475). L'opera prende spunto da un passo della Bibbia (*Prv* 6, 6) e per la sua complessità non può propriamente dirsi un trattato di demonologia. Infatti è scritto in forma di dialogo tra un teologo e uno scettico. I primi due libri sono dedicati alle buone opere e alle rivelazioni; il terzo alle falsità e agli atti malvagi; il quarto alle azioni delle persone virtuose; il quinto si occupa finalmente della natura e delle pratiche della stregoneria (ma già nel libro secondo veniva menzionato il 'volo' delle streghe), focalizzandosi sulle azioni dei malvagi e degli ingannatori. Nider non si limita a rielaborare e reinterpretare i modelli teologici ed inquisitoriali precedenti, ma cita espressamente le sue fonti, tra le quali, nel libro quinto, va segnalato il patrizio bernese Peter von Greyerz, attivo come giudice nella valle svizzera di Simmenthal tra il 1392 e il 1407, dove mise sotto processo vari maghi. Nider riprende da von Greyerz la narrazione sui malefici compiuti dal celebre stregone Staedelin. I capitoli cinque e sei sono dedicati alla magia amorosa. Nei capitoli sette e otto Nider discute di donne buone e cattive; nei capitoli nove e dieci di demoni *incubi* e *succubi*; i capitoli undici e dodici si soffermano sulla possessione demoniaca e la follia causate dai diavoli. È opportuno sottolineare che sebbene appaia un lavoro disordinato, al *Formicarius* è riconosciuto uno spessore teorico di rilievo. In particolare vi abbondano le riflessioni sulle azioni di natura divina e diabolica e si cerca di determinarne le caratteristiche. Nider, ad esempio, elogia il misticismo di 'sante vive' come Caterina da Siena e denuncia invece le simulazioni delle false profetesse. Nel contesto di un'evoluzione simultanea di santità femminile e stregoneria propria del suo tempo, nell'opera emerge pertanto la

necessità di una verifica da parte delle popolazioni e delle autorità dei segni divini (*stigmati*) e diabolici (il marchio) che vengono impressi dagli spiriti su determinati soggetti, rendendo il loro discernimento un'operazione difficile e delicata, ma essenziale.

(O. DI SIMPLICIO)

Vedi anche

Concilio di Costanza; Demonologia; *Discretio spirituum*; Stregoneria, età medievale

Bibliografia

BAILEY 2003, BAILEY 2006, BIBLIOTHECA LAMARUM 1994, KLANICZAY 2003, LEA 1939, NIDER 1971, OSTORERO-PARAVICINI BAGLIANI-UTZ TREMP 1999

Niño de Guevara, Fernando - Nacque a Toledo nel 1541 e venne battezzato nella parrocchia di San Lorenzo. Figlio di Rodrigo Niño, cavaliere dell'ordine militare di Santiago, signore di Añover, e di Teresa de Guevara, della casa dei marchesi di Texares. Sin dalla giovane età lo zio, il patriarca delle Indie Hernando Niño, gli facilitò l'accesso a certe cariche. Nel 1561 studiò Diritto canonico; tra il 1570 e il 1571 passò al Colegio Mayor di Cuenca (Salamanca), ottenendo la licenza in Diritto dall'Università di Salamanca. Nel 1580 venne nominato membro del Consiglio di Castiglia, diventandone poco dopo presidente. Il 17 aprile 1584 venne designato presidente della Cancelleria di Granada, carica che mantenne fino al 5 giugno 1596, quando venne promosso al cardinalato in riconoscimento dei servizi prestati negli eventi che portarono alla restituzione della città di Ferrara allo Stato pontificio da parte dei duchi d'Este. Nel corso del soggiorno a Roma si occupò di alcune questioni importanti ed ostentò il fatto di essere un rappresentante regio. Il papa gli conferì, l'8 gennaio 1599, il titolo di presbitero cardinale di Guevara di San Martino ai Monti; alcuni mesi dopo, l'11 agosto, fu designato inquisitore generale, carica di cui prese possesso il 22 dicembre. Una volta in Spagna il re lo nominò membro del Consiglio di Stato. Il 27 settembre 1599 Clemente VIII lo fece arcivescovo di Filippi (Macedonia). L'anno seguente Filippo III lo candidò per la diocesi sivigliana: venne nominato vescovo dal papa il 30 aprile 1601 e prese possesso della sede il 18 giugno dello stesso anno. Nel 1602 venne rimosso dall'incarico di inquisitore generale. Nel corso della sua permanenza nella diocesi sivigliana convocò un Sinodo nel 1604. Fu continuatore della riforma inaugurata da Cristóbal de Rojas y Sandoval e Rodrigo de Castro nel solco dei dettami del Concilio di Trento. In questo Sinodo mise in evidenza alcune priorità pastorali che avrebbero dovuto portare al miglioramento morale ed economico del clero e alla regolamentazione e al controllo delle confraternite. Nel testamento, rogato il 5 gennaio del 1604, donò 200.000 ducati per opere pie ed elemosine. Morì a Siviglia l'8 gennaio 1609; venne sepolto nella chiesa professa del Collegio della Compagnia di Gesù, e fu poi trasferito nella chiesa del convento di San Pablo.

Della sua produzione letteraria spiccano le lettere pastorali, gli scritti di diritto, così come il trattato *De modo sacrae Inquisitionis*.

(T. SÁNCHEZ RIVILLA)

Vedi anche

Concilio di Trento; Filippo III, re di Spagna; Inquisitori generali, Spagna; Siviglia

Fonti

AGS, *Gracia y Justicia*, leg. 622

AHN, *Inq.*, lib. 101; lib. 357; lib. 577, f. 378r-v; leg. 5054, exp. 4

Bibliografia

ALONSO MORGADO 1899-1904, BARRIOS 1984, RUIZ RODRÍGUEZ 1987

Niño de la Guardia - Delitto rituale di cui l'Inquisizione spagnola incolpò un gruppo di ebrei e di convertiti al cristianesimo alla fine del XV secolo e che, stando ai processi celebrati, avrebbe avuto luogo nella località di La Guardia, provincia di Toledo (Spagna). I processi inquisitoriali vennero celebrati tra il 1490 e il 1491 nel tribunale di Ávila, composto da inquisitori designati dall'Inquisitore generale Tomás de Torquemada. Tra gli imputati spiccavano i membri di una famiglia di *conversos* di La Guardia, i Franco, e un altro gruppo familiare di ebrei manifesti che abitavano nella località di Tembleque (Toledo). Vennero accusati di aver tentato, attraverso pratiche magiche, di far scomparire e di sovvertire l'intera religione cristiana. Sulla base dei consigli di un medico ebreo essi avrebbero formulato un maleficio per il quale avevano avuto bisogno di una ostia consacrata e del cuore di un bambino cristiano, che sequestrarono e uccisero ritualmente riproducendo la passione di Cristo. Gli imputati vennero condannati a morte in un *auto de fe* celebrato ad Ávila nel 1491. I processi e la relativa documentazione giunta fino a noi indicano che gli inquisitori commisero notevoli irregolarità e che si estorse la confessione degli imputati con l'impiego della violenza e della tortura. Il fatto ebbe come contesto la situazione sociale e religiosa creata dalla istituzione della nuova Inquisizione in Spagna (1478) e dal decreto di espulsione degli ebrei (1492). Esso riprodusse nei minimi dettagli le leggende antiebraiche provenienti dagli altri paesi europei e che vennero diffuse da alcuni trattati pubblicati in Spagna, come il *Fortalitium fidei* di Alonso de Espina, che avevano come obiettivo quello di prendere parte alla violenta polemica intorno al problema *converso*. Sulla veridicità degli eventi non c'è unanimità tra gli storici che li hanno studiati. Si generò al riguardo una leggenda che restò viva per secoli e diede luogo a diverse operette tra Cinque e Settecento. Il luogo dove si verificò il presunto assassinio, una grotta vicino a La Guardia, divenne un centro di devozione popolare nel quale la religiosità locale venera il Santo Niño (Santo bambino). (J.I. PULIDO SERRANO)

Vedi anche

Espina, Alonso de; Espulsione degli ebrei, Spagna; Omicidio rituale

Bibliografia
FITA 1887

Nithard, Juan Everardo - Nacque a Schloss Falkenstein, in Austria, l'8 dicembre 1607 e fece ingresso molto giovane nel Collegio della Compagnia di Gesù di Nassau; frequentò le classi di Grammatica e Retorica nell'Università di Graz in Stiria fino a che la sua vocazione religiosa lo portò, il 15 febbraio 1631, ad entrare nella Compagnia di Gesù, in cui insegnò Filosofia, Teologia e Diritto canonico. Fu chiamato alla corte dell'imperatore Ferdinando III come confessore dei figli Leopoldo e Mariana. Nel 1649 accompagnò a Madrid l'arciduchessa Mariana d'Austria quando quest'ultima contrasse matrimonio con Filippo IV. Prese parte a diverse Giunte Amministrative, come la *Junta General de Medios* e la *Junta Teológico-política*, formata quest'ultima per promuovere la diffusione del dogma dell'Immacolata Concezione, sul quale scrisse vari trattati, come l'*Examen theologico de quatro proposiciones de ciertos autores anonymos en que ponen achaques al culto, fiesta, objeto y sentencia pia de la Inmaculada Concepcio de la Virgen Santisima Madre de Dios [...]*.

Nithard era, dopo il re, la persona che godeva di maggior ascendente sulla regina. Il *valimiento* di Nithard e la fiducia politica che la regina aveva riposto sulla sua persona generarono una forte opposizione politica nei confronti del gesuita capeggiata dal partito sorto intorno al figlio di Filippo IV, don Juan José de Austria. Alla morte del re (1665) la regina reggente nominò Nithard membro della Giunta di Governo, lo naturalizzò spagnolo e lo nominò in-

quisitore generale, nomina che divenne effettiva con *real cédula* dell'11 novembre 1666. L'arrivo del gesuita austriaco alla carica più alta del Sant'Uffizio significò l'inizio di una riforma dell'istituzione. Con Nithard cominciò una lotta tra la monarchia e il Sant'Uffizio, del tutto inedita nella storia del tribunale, che non sarebbe cessata fino alla soppressione dell'istituzione. Il suo tentativo di riforma, tanto dell'Inquisizione quanto dell'amministrazione dello Stato, costò al gesuita l'opposizione politica di quasi tutti i settori sociali della oligarchia aristocratica. I numerosi fronti di opposizione finirono per provocare la fine del mandato del *valido*.

Ottenuta l'espulsione di Nithard dalla Spagna (1669) a causa delle pressioni esercitate a corte, la regina lo inviò a Roma come ambasciatore. Da questa città mantenne un'attiva corrispondenza con Mariana d'Austria nella segreta speranza di fare ritorno alla corte spagnola reintegrato di tutti i suoi incarichi. Ciò non si verificò mai e solo qualche anno più tardi (1671) il papa Clemente X lo nominò arcivescovo di Edessa e gli conferì il cappello cardinalizio. Nithard morì a Roma il 1 febbraio del 1681.

(I. MENDOZA GARCÍA)

Vedi anche

Castiglia; Filippo IV, re di Spagna; Gesuiti, Spagna; Immacolata Concezione; Inquisitori generali, Spagna; Inquisizione spagnola

Bibliografia

KAMEN 2005, MAURA Y GAMAZO 1990, MENDOZA GARCÍA 1987, SÁNCHEZ MARCOS 1983

Noronha, António Matos de - Quinto inquisitore generale del Sant'Uffizio portoghese, António Matos de Noronha (Santarém, ca. 1540-?, 16 novembre 1610) proveniva da una famiglia di giuristi. Il padre Sebastião de Matos fu giudice del tribunale regio del *Desembargo do Paço* sotto il monarca Giovanni III, mentre il fratello maggiore, Rui Matos de Noronha, fu *corregedor* (giudice di circoscrizione) al tempo del re Sebastiano e poi membro del Consiglio di Portogallo a Madrid fra 1583 e 1588. Questi si distinse per la precoce adesione al partito di Filippo II, una scelta che si può credere condivisa da tutta la famiglia, dal momento che, dopo aver conseguito il titolo di dottore in Diritto canonico all'Università di Salamanca, il futuro inquisitore generale rimase in Castiglia e in seguito ricevette l'incarico di inquisitore a Toledo.

Rientrò in Portogallo nel 1579, in qualità di agente di Filippo II incaricato di conquistare l'appoggio dei portoghesi alla causa del sovrano nell'imminente questione della successione dinastica. L'impegno al servizio di Filippo II rese a Noronha molti benefici. Nel maggio 1581 fu nominato consigliere della *Suprema* in Spagna. Il 20 novembre 1591 fu eletto vescovo di Elvas. Ricevuti gli ordini sacri quello stesso anno nel convento delle *Descalzas* di Madrid dal cardinale Gaspar de Quiroga, arcivescovo di Toledo e inquisitore generale di Spagna, Noronha raggiunse la diocesi e ne prese la guida nel marzo 1592. Il 23 novembre dello stesso anno l'allora inquisitore generale di Portogallo, cardinale arciduca Alberto, lo propose per un seggio nel Consiglio Generale del Sant'Uffizio lusitano, che molto raramente veniva offerto a un vescovo. La scelta fu probabilmente legata alla grande esperienza maturata dal prelato nell'Inquisizione spagnola e al tempo stesso costituì una mossa strategica in vista della sua successione ormai imminente, dal momento che il 7 agosto 1593, prima di abbandonare il regno e l'incarico, Alberto designò proprio Noronha presidente del Consiglio Generale. Questi accettò il titolo con il beneplacito di Filippo II, che il 23 dicembre 1594 scrisse a Roma per richiederne l'investitura a inquisitore generale. Il breve papale di conferma arrivò il 12 luglio 1596 e Noronha entrò ufficialmente in carica a Lisbona, l'8 agosto.

Diresse il tribunale per poco più di tre anni, tuttavia la sua presenza lasciò un segno indelebile. Sotto la sua guida, come ha

mostrato Magalhães, si registrò un rafforzamento dell'autorità e dell'autonomia del Sant'Uffizio. Fra i suoi interventi più significativi si ricordino: 1) la redazione di norme processuali più rigorose, l'accentramento delle decisioni principali all'interno del Consiglio Generale e il controllo su ogni attività dell'istituzione; un maggior impegno affinché fossero rispettate le norme dei regolamenti nei tribunali distrettuali per evitare proteste dei nuovi cristiani a Roma e in Castiglia: rientra in questa prospettiva la preparazione di molte norme che sarebbero state incluse nel Regolamento del 1613, coordinato dall'inquisitore generale Pedro de Castilho, e altre disposizioni puntuali, come quella inviata nel 1597 ai tribunali nella quale Noronha pretendeva che essi inviassero relazioni dettagliate di tutti i processi conclusi, prima dell'*auto da fé*; 2) una politica incentrata sull'intensificazione della repressione dei nuovi cristiani, che si concretizzò sia nell'aumento dei processi celebrati, sia nella realizzazione di maestosi *autos da fé*; 3) il tentativo di estendere la giurisdizione inquisitoriale a delitti allora esclusi dalla sua competenza (fu il caso dei confessori sollecitanti): sorretto dall'esperienza acquisita nelle fila dell'Inquisizione spagnola, dove il tribunale possedeva da tempo il diritto di giudicare tali reati, nel 1596 ottenne il permesso dal re di poter scrivere al papa e richiedere un breve per procedere in quella materia; 4) in merito al tribunale di Goa, l'impegno a preservarne l'autonomia di fronte ai costanti tentativi di intervento dei viceré, ricercando l'appoggio di Filippo II; 5) la preoccupazione per la tutela delle entrate dell'Inquisizione, sia quelle provenienti dal fisco, sia dalle pensioni derivate dalle rendite delle diocesi, creando anche dissidio tra i vescovi, come mostra la protesta sollevata dal vescovo di Guarda, Nuno de Noronha, quando domandò al Sant'Uffizio di impiegare i fondi della diocesi per la costruzione del seminario; 6) la ricomposizione quasi integrale del Consiglio Generale, con la nomina di tre esperti inquisitori nel 1598: Bartolomeu da Fonseca, Martim Afonso de Melo e Rui Pires da Veiga, una misura che permise a Noronha di esercitare un ampio controllo sulla struttura principale dell'istituzione, all'interno della quale si vennero a trovare quasi tutti uomini di sua fiducia; 7) la pubblicazione dell'Indice romano del 1597, consolidando e irrobustendo l'intervento inquisitoriale in materia di censura libraria.

Durante il suo governo Noronha dovette far fronte a tre gravi fattori di crisi. Il primo problema fu rappresentato dalle trattative portate avanti dai nuovi cristiani, con rinnovato vigore almeno dal 1596, allo scopo di ottenere un perdono generale. Noronha si oppose energicamente ai negoziati avviati dai *conversos*, promuovendo l'invio di memoriali e agenti a Madrid e a Roma. Il secondo derivò dalla fama negativa che colpì l'immagine di correzione e di vigilanza dell'Inquisizione all'indomani del cosiddetto processo dei falsari di Bragança. L'episodio, studiato da Elvira Mea, risale al 1597-1598. Alcuni nuovi cristiani di Bragança denunciarono all'Inquisizione di Coimbra un gruppo di vecchi cristiani incriminandoli di cripto-ebraismo. Il tribunale procedette all'arresto di una parte degli accusati. Incarcerati e sotto pressione, questi finirono per confessare in carcere di aver giudaizzato e fu inflitta dunque loro una regolare condanna. Qualche tempo dopo si scoprì che, sia le denunce, sia le confessioni, erano prive di fondamento. Episodi simili mettevano chiaramente in rilievo la fragilità e l'iniquità del procedimento inquisitoriale. L'inquisitore generale reagì inviando prontamente a Coimbra un deputato del Consiglio Generale, Bartolomeu Ferreira, che condannò come falsari ventitré persone coinvolte nello scandalo. Il Sant'Uffizio subì comunque un duro colpo e il caso servì da pretesto ai nuovi cristiani per attaccare il tribunale. Il terzo, esaminato in modo esemplare da Giuseppe Marocchi, fu il caso dei processi aperti contro una famiglia nobile di Serpa, di origine nuovo-cristiana, gli Abrunhosa. I primi arresti scattarono nel 1600. L'offensiva scatenò la determinata reazione di uno dei membri della famiglia, Gastão de Abrunhosa, che portò la vicenda prima di fronte alla Congrega-

zione romana del Sant'Uffizio, dove mise in discussione la legittimità delle procedure dell'Inquisizione lusitana e reclamò giustizia, e non misericordia, da parte del papa, e poi davanti alla corte di Filippo III in Castiglia. Quando l'episodio si concluse, Noronha già non era più alla guida del tribunale della fede portoghese.

Contrariamente alla consuetudine, Noronha non morì da inquisitore generale. Alla fine del 1599, infatti, Filippo III fece richiesta al papa di scegliere un suo sostituto. Con un breve emesso in data 7 febbraio 1600, Clemente VIII designò Jorge de Ataíde nuovo inquisitore generale. Il breve venne tenuto segreto e fu reso noto a Lisbona soltanto il 30 gennaio 1601, tanto che Jorge de Ataíde non arrivò mai a occupare il posto. Intanto, alla fine del 1599 Noronha aveva raggiunto la sua diocesi, con la quale – vale la pena sottolinearlo – non aveva mai perso i contatti. L'anno dopo intrecciò da Elvas una fitta corrispondenza con il Consiglio Generale. Ana Isabel López-Salazar Codes ha classificato quegli anni come una fase di «bicefalismo» molto difficile per l'Inquisizione. Il Consiglio Generale, dove sedevano Marcos Texeira e Rui Pires da Veiga, governava ora consultandosi con Jorge de Ataíde nel tentativo di ostacolare in Castiglia le trattative del perdono generale, ora con il vescovo di Elvas intorno alle attività quotidiane e alle relazioni con gli altri poteri del regno. Solo il 30 gennaio 1601 Jorge de Ataíde scrisse al Consiglio Generale ordinando ai deputati di cessare di obbedire e fornire informazioni al precedente inquisitore generale. Alla fine Noronha rinunciò alla carica. Secondo Joaquín Romero Magalhães e López-Salazar Codes, l'inquisitore subì pressioni da parte del re. Quest'ultima studiosa ipotizza che il proposito del monarca fosse quello di mettere a capo dell'Inquisizione una personalità più vicina alle proprie idee, che agevolasse un nuovo perdono generale ai nuovi cristiani e una riforma tesa ad ampliare la capacità di intervento della Corona nelle questioni del tribunale. Le intenzioni del re incontravano il favore di Clemente VIII. Obiettivo del pontefice era mettere in atto le norme stabilite dal Concilio di Trento sull'obbligo di residenza dei vescovi nelle loro diocesi, a cui il titolare della mitra di Elvas, finché fosse rimasto inquisitore generale, non avrebbe potuto obbedire. A tale proposito si ricordi che avvenne allora a Madrid il cambio di governo, con la successione al trono di Filippo III dopo la morte di Filippo II (settembre 1598). Attorno al monarca appena investito, un gruppo di persone, tra cui spiccava il marchese di Denia, futuro duca di Lerma, detenne da subito una certa influenza sulla politica castigliana, dando impulso a nuovi interessi e reti clientelari. Non è escluso, quindi, che il terremoto provocato da questi eventi avesse avuto ripercussioni anche sulla cupola dell'Inquisizione portoghese.

(J.P. PAIVA)

Vedi anche

Abrunhosa, Gastão de; Inquisitori generali, Portogallo; Inquisizione portoghese; Nuovi Cristiani, Portogallo; Vescovi, Portogallo

Bibliografia

LÓPEZ-SALAZAR CODES 2006, MAGALHÃES 1987, MARCOCCHI 2007, MEA 1997, VELOSO 1946

Notaio - Le caratteristiche, gli obblighi e l'attività del notaio dell'Inquisizione sono poco studiate. Nel medioevo egli poteva essere un normale professionista laico oppure un confratello dell'inquisitore, ma ci restano poche attestazioni del suo operato, data la scarsità della documentazione pervenutaci. In genere i verbali erano in latino, per cui le affermazioni dei testimoni e degli imputati venivano tradotte dal volgare, mentre risulta in alcuni casi che le deposizioni non seguono un ordine cronologico, ma sono state accorpate secondo particolari criteri. Poco si sa dei notai (*secretarios del secreto*) nella storia dell'Inquisizione spagnola: con gli inquisitori e il fiscale costituivano il nucleo forte del funzionamento

dei tribunali locali e, restando in carica più a lungo delle altre due figure, ne rappresentavano la continuità e l'esperienza.

Per l'Inquisizione romana, quasi nulla si sa dei notai delle due Congregazioni, mentre nelle sedi periferiche i notai furono in genere quelli propri delle curie vescovili, spesso laici, almeno nel secondo Cinquecento. Si ritiene tuttavia che nel Seicento e Settecento venisse sempre appositamente nominato dall'inquisitore un confratello, ma non ci sono studi specifici al riguardo. Le funzioni del notaio erano quelle di redigere i verbali e gli altri atti del tribunale, dando loro validità pubblica, secondo la prassi ordinaria. In manuali come quelli di Eliseo Masini e di Cesare Carena si prescrive solitamente ai notai di verbalizzare parola per parola, registrando anche ogni gesto ed emozione degli interrogati, e indicando non solo le loro risposte, ma anche le domande dell'inquisitore. Nella realtà le norme non venivano seguite fedelmente, come è facile immaginare. Anzitutto le domande non sono sempre riportate in tutti i casi. Risulta inoltre dall'analisi dettagliata dei documenti che c'erano due modi di stendere i verbali: uno direttamente durante le sedute, l'altro stilando la bella copia poco dopo, utilizzando minute o altro materiale approntato durante gli interrogatori. Nel primo caso le correzioni e le aggiunte sono eseguite nel corso della stesura, nel secondo caso ci sono solamente gli errori tipici della copiatura. Le minute non venivano in genere conservate, ma rimangono solo in alcuni casi, come in un processo bellunese del 1557. Il confronto tra la minuta e il verbale definitivo, scritto durante una visita pastorale, mostra che le tecniche usate sono le stesse che per i documenti della visita e mettono in luce come la corrispondenza generale sia abbastanza buona, ma vi siano variazioni letterarie tra la minuta, più stringata, senza i formulari, con frasi delle risposte in latino, e il testo ufficiale, che ha la veste tipica dei verbali, il testo di alcune domande non riportate nella minuta, le risposte tutte in volgare. C'è anche un inspiegabile errore di data sia nella minuta che nel verbale. Più interessante il confronto tra i costituti ufficiali dell'anabattista Giulio Gerlandi, processato a Venezia nel 1561-1562 e alla fine condannato a morte, e tre fogli scritti da lui a matita in carcere per ricordare le proprie affermazioni. Tali appunti non hanno indicazioni cronologiche e si possono datare per la corrispondenza quasi letterale di alcune frasi con i verbali, ma al contempo mostrano come i ricordi dell'imputato siano molto selettivi, mescolino temi di costituti diversi e non seguano sempre l'ordine effettivo delle domande. D'altra parte si nota che anche il notaio ogni tanto accorpa più domande e risposte in una sola, attenua alcune forti critiche dell'imputato alla Chiesa cattolica con affermazioni più edulcorate, tralascia alcuni temi dottrinali e in particolare omette tre domande di uno dei deputati laici all'eresia con le relative risposte di Gerlandi sulla comunanza delle donne nelle comunità anabattiste della Moravia. La verbalizzazione dunque pare rispondere agli scopi del tribunale, che si proponeva di raccogliere prove per definire l'eresia dell'imputato e valutarne la gravità, piuttosto che riprodurre fedelmente quanto veniva detto dai giudici e dall'imputato (DEL COL 2002).

(A. DEL COL)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Italia; Belluno e Feltre; Fonti inquisitoriali; Manuali per inquisitori; Venezia

Bibliografia

BARTOLI LANGELI 2006, BENEDETTI 1998, DEL COL 1994, DEL COL 1998, DEL COL 2002, LÓPEZ-VELA 1993, PETRUCCI 1958, TESCHESCHI 1991

Nouvel, Arnaud - Originario di Saverdun nella contea di Foix, zio del futuro papa Benedetto XII, Arnaud Nouvel fece studi di Diritto a Bologna e fu giureconsulto e ufficiale a Toulouse. Principale

consigliere giuridico del conte di Foix, fu chiamato ad arbitrare dei litigi tra il conte e tra alcune abbazie. In una data non precisata egli redasse una memoria a favore della famiglia di un notevole della cittadina di Albi, che era stato giudicato e condannato come eretico dopo la morte. Egli dimostrò l'inconsistenza dell'accusa e non esitò a definire 'sacrileghi' coloro che erano incorsi in un errore giudiziario tanto evidente. È probabile che fu proprio questa presa di posizione a convincere Arnaud dell'opportunità di ritirarsi nell'abbazia cistercense di Boulbonne.

Il suo ingresso nell'Ordine cistercense coincise con una rapida carriera all'interno di esso. Divenne abate di Fontfroide, una prestigiosa abbazia situata vicino a Narbonne. Durante la rivolta degli abitanti di Carcassonne e di Albi contro l'Inquisizione fu incaricato dal papa Clemente V, nel 1306, di prendere le misure necessarie per assicurare la legalità e l'umanità delle incarcerazioni. Nominato in seguito dallo stesso papa Clemente vicecancelliere della Chiesa romana e poi cardinale, fu certamente all'origine della lettera *Multorum querela* la quale obbligava gli inquisitori a unirsi al vescovo per la determinazione e la pronuncia della pena, che fu ripresa nei canoni del Concilio di Vienne.

(J. DUVERNOY)

Vedi anche

Benedetto XII, papa; Conti di Toulouse; Concilio di Vienne

Bibliografia

FELTEN 1986, GILLES 1994

Novara - Sede principale e stabile dell'Inquisizione romana nello Stato di Milano, a partire probabilmente dal 1580, secondo un elenco di giudici apparso a stampa, che copre gli anni fino al 1732, ebbe una presenza saltuaria di inquisitori fin dal 1351 (MADARO 1925). L'ufficio era ricoperto da un frate domenicano. Nel 1553, al tempo in cui era vescovo Giovanni Morone, nella diocesi di Novara il prete eretico Lorenzo Davidico, invitato da Morone, ricoprì importanti incarichi ecclesiastici nella Val d'Ossola, ma fu processato dal vescovo tra luglio e agosto per malversazioni, prepotenza e abusi e venne allontanato dopo una sentenza di condanna. All'inizio del Settecento il tribunale risulta qualificato come sede domenicana di seconda classe. Non si hanno notizie dell'archivio proprio del Sant'Uffizio, ma si conoscono documenti inquisitoriali conservati nel locale Archivio Storico Diocesano in due buste: XII, 2, 5, *Foro ecclesiastico. Libri e registri. Libri costitutorum in causis fidei* 1596-1603 e 1609-1614. Altro materiale sparso si conserva nelle buste XII, 2, 6 (*Criminalia*, 1576-1583); XII, 2, 8 (*Constitutorum*, 1595-1596); XII, 2, 11 (*Libri sententiarum*, 1591-1598). Lettere da Novara sono conservate in ACDF, S.O., St. St., GG 4-I, databili dal 1711 al 1798 circa.

(A. DEL COL)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Italia; Davidico, Lorenzo; Morone, Giovanni

Bibliografia

DEL COL 2006, DEUTSCHER 1991, FIRPO-MARCATTO 1991, MADARO 1925, MARCATTO 1992

Nunziature apostoliche - Le nuove forme in cui in epoca premoderna si articola il potere politico creano l'esigenza da parte della Sede Apostolica di dare vita a una nuova forma di rappresentanza diplomatica, atta a rispondere alla sfida del potere civile che tende a erodere e a limitare la giurisdizione ecclesiastica. L'istituzione delle nunziature permanenti risale ai secoli XV-XVI e si sviluppa come una delle forme in cui si esplica la rappresentanza

diplomazia pontificia, che, in epoche precedenti, era assicurata da altri agenti: i legati, il cui incarico era limitato temporalmente e geograficamente e in genere circoscritto a determinate questioni o alla riforma di un regno; oppure i collettori, che avevano il compito di riscuotere decime e tributi dovuti a Roma. Data la natura duplice dell'istituto della rappresentanza pontificia (temporale e spirituale), agli inviati papali poteva essere affidata anche la risoluzione dei problemi relativi ai diversi movimenti ereticali sorti all'interno della comunità cristiana. In effetti, poco prima che fosse istituita l'Inquisizione, i papi potevano dotare di ampi poteri in materia antieretica i propri legati *a latere* presso i sovrani europei: il legato in Francia di Alessandro III, Petrus Iterius cardinale di San Crisogono e vescovo di Meaux, coadiuvato dall'abate di Clairvaux, aveva dovuto fronteggiare l'eresia catara nel Sud della Francia, scomunicando il visconte d'Albi, protettore di presunti eretici e loro fautori trovati colpevoli a Toulouse, tra cui due vescovi. Anche i successivi legati si erano impegnati nella lotta contro i catari e i nobili che li proteggevano, fino a quando Innocenzo III incaricò i propri legati di estirpare completamente l'eresia catara, ormai diffusasi nel Sud della Francia: nella lotta contro gli albigesi, i legati furono aiutati da Domenico di Guzmán e dai primi frati predicatori. Più tardi, nel 1225, papa Onorio III delegò il cardinale di Sant'Angelo Romano Bonaventura (Papareschi), dotandolo di ampi poteri, poi confermati da Gregorio IX (1228), per risolvere la questione: durante la sua missione si stabilì uno stretto rapporto di collaborazione tra il legato e la corte francese e cominciò così a delinearsi la figura del nunzio: era sempre più evidente che la Chiesa di Roma necessitava della cooperazione con i sovrani per salvaguardare i suoi interessi e conseguire i suoi fini. Anche quando ormai si era affermata l'Inquisizione delegata, i papi continuarono a impiegare i loro rappresentanti nella lotta alla dissidenza religiosa: Martino V (1417-1431) si servì dei legati e dei nunzi non solo per fronteggiare le conseguenze dello scisma, ma anche per contrastare e sopprimere l'eresia hussita.

Le origini della nunziatura permanente possono ravvisarsi a partire dal XV secolo, anche se il suo consolidamento avvenne sotto i papi Sisto IV, Alessandro VI e Giulio II: il primo, con i brevi credenziali, impose l'obbligo della residenza ai nunzi inviati in missione presso le monarchie europee; Giulio II generalizzò tale richiesta, stabilendola ufficialmente e conferendo così un carattere ordinario all'ufficio. In un primo momento i nunzi apparvero come i rappresentanti di un sovrano temporale, simili agli ambasciatori dei monarchi secolari, piuttosto che come rappresentanti della Chiesa universale: per le questioni spirituali il papa preferiva continuare a servirsi di legati *a latere*; tuttavia nella seconda metà del XVI secolo i nunzi andarono sostituendo poco a poco i legati, assorbendone anche le funzioni in materia spirituale e pastorale. Nei primi anni in cui l'Inquisizione romana andò organizzando le sue strutture di potere, essendo il nunzio dotato di poteri di rappresentanza anche nella sfera spirituale, fu gioco forza che si trovasse a gestire materie inquisitoriali in tutti quegli Stati dove l'introduzione del nuovo tribunale romano risultò problematica o, ancora, irrealizzabile: in quest'ultimo caso il nunzio rappresentò l'unica alternativa valida ed efficace alle strutture dell'Inquisizione, un canale attraverso il quale attuare le logiche repressive romane; i nunzi mantenevano allora una doppia corrispondenza, con il cardinal nipote (la Segreteria di Stato) e con i cardinali del Sant'Uffizio. Quando il caso implicava il coinvolgimento delle autorità secolari, infatti, il nunzio diventava il referente principale del Sant'Uffizio, che lo preferiva all'inquisitore: in tale circostanza corrispondeva direttamente con la Congregazione dei Cardinali, informandone, tuttavia, la segreteria pontificia. Era inoltre frequente che i nunzi si trovassero ad assumere e a svolgere il ruolo di veri e propri giudici della fede e poteva capitare che fossero coinvolti anche nel controllo della circolazione libraria. Più tardi Paolo V affidò esplicitamente ai nunzi il compito di vigilare sulla produzione libraria, impedendo, nei paesi di loro com-

petenza, attraverso pressioni sui sovrani o sui vescovi, la stampa o il commercio di opere equivoche: in particolare, il nunzio di Colonia doveva recuperare alla fiera di Francoforte il catalogo dei libri stampati e quindi inviarlo a Roma, dove i libri 'infetti' e gli stessi testi di autori cattolici dovevano passare al vaglio delle autorità papali.

L'Italia: il Piemonte sabaudo

Diversi nunzi e collettori erano stati inviati ai duchi di Savoia durante i primi decenni del XVI secolo; tuttavia, con un breve del 1 luglio del 1560, fu poi Pio IV a stabilire una nunziatura permanente, con l'intento principale di arginare la penetrazione e la diffusione protestante in quella zona di confine, dove oltretutto si poneva il problema delle comunità valdesi che avevano aderito al calvinismo. A capo della nunziatura fu posto allora François Bachaud, vescovo di Ginevra, che ricevette l'incarico *cum potestate legati de latere* e, congiuntamente, la nomina a commissario pontificio per le questioni attinenti all'Inquisizione e alla repressione dell'eresia, con il potere di assoluzione degli eretici penitenti e una giurisdizione che si estendeva a tutti i possedimenti del duca di Savoia. Il nunzio assunse perciò sin dal principio un ruolo di preminenza nella gestione dei processi inquisitoriali: quando il caso aveva una certa rilevanza, la sua partecipazione era resa obbligatoria agli altri componenti del tribunale e, a sua volta, egli era tenuto a renderne edotto il sovrano; in tali materie il nunzio manteneva una doppia corrispondenza, con la segreteria pontificia e con il Sant'Uffizio. Ma nel 1561 il cardinal nipote Carlo Borromeo rimproverò Bachaud per avere assecondato la politica di tolleranza delle autorità sabaude verso i valdesi e perciò inviò in Piemonte Michele Ghislieri, dotandolo di ampi poteri e quindi limitando di fatto quelli del nunzio. Fallita la missione di Ghislieri, la Santa Sede ripiegò su una linea più moderata e allora Bachaud, d'accordo con Borromeo, si preoccupò di rinvigorire la predicazione e l'istruzione cattoliche, finanziando l'una con i beni confiscati agli eretici e favorendo l'altra attraverso la creazione di collegi dei padri gesuiti. Morto Bachaud, nel novembre del 1568 Ghislieri, ormai papa con il nome di Pio V, nominò nunzio il vescovo di Mondovì Vincenzo Lauro: questi, convinto della maggiore efficacia dei metodi persuasivi nella lotta all'eresia nei territori sabaudi, in materia di Inquisizione si dimostrò propenso ad agire in accordo con il duca, ma suscitò la riprovazione sia di Pio V, che minacciò di destituirlo e di abolire la nunziatura, sia di Gregorio XIII, che propendevano entrambi per una linea più dura e per preservare la giurisdizione ecclesiastica, biasimando l'eccessiva accondiscendenza del nunzio verso Emanuele Filiberto; tuttavia Lauro rimase in carica fino al 1573 perché il suo atteggiamento si dimostrò efficace, specie quando la logica emergenziale di Pio V non apparve più l'unica linea possibile per arginare l'eresia: la sua azione fu sostenuta concretamente dal duca e nella lotta all'eresia Lauro guadagnò la collaborazione dell'arcivescovo di Torino, il cardinale Girolamo Della Rovere. Il nunzio richiese l'insediamento a Torino di un inquisitore stabile e di predicatori idonei, da reclutarsi soprattutto tra i gesuiti; pretese la professione di fede dai maestri di scuola e l'insegnamento della dottrina cattolica nelle parrocchie, in particolare sulle questioni oggetto di controversia con i calvinisti; vigilò sui libri sospettati di far circolare opere eretiche. Il nunzio riuscì a cogliere qualche successo: convertì alcuni giovani ugonotti appartenenti agli ambienti di corte e ottenne anche numerose conversioni nella contea di Nizza. Quando però, dietro sollecitazione di Roma, chiese al duca l'allontanamento della conventicola di dame ugonotte, che godevano della protezione della duchessa sua moglie, sospetta di eresia, fu esaudito per Margherita di Saluzzo Cardé, marescialla di Thermes, e per la signora di Montafia, ma non rispetto a Francesca di Foix, contessa di Tenda, e alla fiera Jacqueline Montbel d'Entremont, vedova dell'ammiraglio Gaspard de Coligny, capo degli ugonotti francesi, poi vittima di una lunga prigionia voluta dai duchi in cui l'Inquisizione non riuscì a intervenire.

In precedenza non erano mancati episodi in cui gli inviati papali nel ducato avevano ricevuto incarichi relativi alla repressione dell'eresia: nel 1529 Clemente VII ordinò al nunzio Pietro Gazzino, vescovo di Aosta, di convocare ed esaminare il carmelitano Giovanni Battista Pallavicino, responsabile della diffusione di dottrine ereticali a Chieri in Piemonte e, prima ancora, a Brescia. Il frate, arrestato poco prima dall'inquisitore domenicano nel ducato, aveva indirizzato una lettera al papa in cui rinnegava le sue convinzioni erranee e denunciava alcune persone con l'accusa di luteranesimo; il nunzio doveva perciò appurare la consistenza di tali denunce e quindi inviare a Roma l'esito dell'indagine. Con il successore di Emanuele Filiberto, Carlo Emanuele I (1580-1630), la nunziatura continuò a intervenire nella lotta all'eresia, si fece carico di organizzare le missioni di gesuiti e cappuccini nelle valli valdesi e dovette arginare la richiesta del duca di nominare i giudici dei cinque uffici del tribunale in Piemonte. Continue frizioni caratterizzarono la presenza dei nunzi di Savoia a Torino anche nel Settecento.

L'Italia: Milano

Nello Stato di Milano, come avvenne nel Regno di Napoli, non fu possibile instaurare l'Inquisizione spagnola, nonostante vi fossero stati tentativi in tal senso da parte del governo iberico, mentre fu a più riprese osteggiata quella romana a causa della ferma ostilità delle autorità locali, sia laiche (governatore, Senato e podestà) che ecclesiastiche (i capitoli delle cattedrali in particolare), sostenute dalle comunità urbane, che esigevano il controllo delle magistrature civili e dei vescovi sull'attività inquisitoriale. La conflittualità era accresciuta dal fatto che gli inquisitori delegati dal Sant'Uffizio volevano estromettere i vicari diocesani e i magistrati laici dalla conduzione dei processi per eresia. Nel 1557, nel corso della sua legazione a Bruxelles, il cardinale Carlo Carafa chiese a Filippo II di ordinare ai suoi ministri dello Stato di Milano di concedere libertà di azione agli inquisitori e di vietare ai magistrati laici di ingerirsi nelle cause di fede. Più tardi i conflitti si fecero aspri per la presenza a Milano di un arcivescovo metropolita del calibro di Carlo Borromeo. Per tutta la seconda metà del Cinquecento e per il Seicento l'opera del tribunale ebbe bisogno della continua mediazione dei nunzi a Madrid.

L'Italia: Venezia

Durante la prima metà del Cinquecento il nunzio di Venezia si afferma come il giudice più rilevante e attivo in materia di fede, mentre l'inquisitore vero e proprio è confinato quasi in un ruolo marginale. Ciò è dovuto soprattutto al rilievo che a Venezia ebbe l'industria del libro, veicolo di eresia. Agli inviati del papa spettava vigilare le tipografie e le botteghe e fare applicare le censure, non senza la resistenza del potere politico. Tale assunzione di funzioni inquisitoriali da parte del nunzio risaliva tuttavia agli anni Venti, quando le autorità veneziane, in conflitto con il vescovo di Brescia e Roma per i roghi del 1518 contro le streghe della Valcamonica, chiesero al nunzio di intervenire per arrestare la persecuzione. La posizione di preminenza del nunzio rispetto agli altri giudici di fede divenne definitiva a partire dal 1542 e sarà tale anche rispetto al vicario del patriarca come al patriarca stesso. In questa funzione il nunzio, che, al pari dell'inquisitore, ha giurisdizione su tutta la Repubblica di Venezia, è coadiuvato dal suo auditore delle cause criminali, ecclesiastico secolare, dottore *in utroque*: il nunzio, infatti, non gestisce direttamente l'attività inquisitoriale. Si determina così una situazione per cui i funzionari della nunziatura sono gli stessi del Sant'Uffizio di Venezia, il cui archivio è gestito dal cancelliere del nunzio. Giorgio Andreassi, vescovo di Chiusi, procedette da solo e in prima persona nel caso di Giulio Della Rovere: durante la quaresima del 1541, raccolse insistenti denunce a carico del frate, chiamato a predicare a San Cassiano a Venezia; dopo ammonimenti ripetuti ma vani, il nunzio dispose l'arresto dell'agostiniano e il sequestro di libri e carte

in suo possesso. Il favore che godeva presso alcuni gentiluomini veneziani indusse però Andreassi ad agire cautamente, avviando, in un primo momento, un'indagine extragiudiziale e, in seguito, allestendo un processo inquisitoriale vero e proprio con il fine di indagare anche sulle vicende legate alla predicazione a Trieste nel 1540 e sui suoi rapporti con il vescovo Pietro Bonomo; solamente in agosto Andreassi ne informava Roma attraverso il cardinale Alessandro Farnese e in novembre il papa gli conferiva pieni poteri di procedere alla condanna o all'assoluzione. Se con il nunzio Fabio Mignanelli (1542-1544) l'attività inquisitoriale rimase limitata a pochi processi, divenne invece ben più consistente e intensa sotto il successore Giovanni Della Casa (1544-1549), la cui scelta più clamorosa fu l'avvio del processo al vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio nel gennaio 1545: il nunzio, al quale, insieme al Consiglio dei Dieci, erano state indirizzate le denunce contro il vescovo, aveva proceduto in piena autonomia.

La creazione della magistratura cittadina dei Tre Savii all'eresia (1547) non mutò in alcun modo tali rapporti di forza, benché introducesse l'elemento laico all'interno di un tribunale ecclesiastico composto dall'inquisitore e dall'uditore del nunzio. Il nunzio infatti continuò a mantenere la sua funzione di giudice di prima e seconda istanza, ma da allora in poi si trovò in misura sempre maggiore a dover mediare tra il governo veneziano e Roma anche su questioni di carattere giudiziario, oltre che politico; in particolare divenne il principale referente delle missive del Sant'Uffizio romano. Tuttavia, il controllo dell'eresia nel dominio veneziano non si rivelò così stringente ed efficace come era nelle intenzioni delle autorità ecclesiastiche e politiche, tanto che ne derivarono reciproche accuse. I nunzi spesso denunciavano la persistente propagazione ereticale e il tiepido sostegno delle autorità laiche: tuttavia avevano un efficace strumento di pressione sul governo veneziano: la minaccia di sospendere la concessione di benefici ai gentiluomini veneziani. Negli anni di Gregorio XIII si deve al nunzio Alberto Bolognetti una delle più lucide analisi dello stato dell'Inquisizione nei domini della Serenissima (STELLA 1964). Nei primi anni del Seicento la nunziatura si trovò a mal partito durante l'Interdetto e la lotta di Paolo Sarpi contro il papato romano e le sue istituzioni di controllo: l'Inquisizione e la Compagnia di Gesù.

L'Italia: Firenze

A Firenze la nunziatura fu istituita nell'agosto del 1560. Il nunzio si pose allora come una figura di mediazione anche nell'ambito della repressione dell'eresia, interponendosi tra l'autorità ducale, gli inquisitori fiorentini e il Sant'Uffizio, sebbene, soprattutto dopo il 1570, si evitò di istituzionalizzare tale sistema. Nonostante in un primo tempo nei processi inquisitoriali il nunzio ricevette poteri delegati per sedere accanto al vicario vescovile e all'inquisitore in una posizione di preminenza. I primi nunzi, Giovanni Campeggi e Giorgio Corner, ricevendo la nomina *cum potestate legati de latere*, furono investiti anche di ampi poteri giudiziari e inquisitoriali: la competenza in materia d'eresia ricadeva nella facoltà generale che il nunzio aveva di occuparsi di qualsiasi causa spirituale e non era perciò data in una forma speciale ma ordinaria; in sostanza il nunzio agiva come giudice delegato della Sede Apostolica. Con l'arrivo di Corner nel gennaio 1561 si rese operativo anche il tribunale della nunziatura, una corte di giustizia la cui competenza si estendeva altresì ai crimini contro la fede; ma, sebbene sotto i primi nunzi il foro fosse autorizzato a trattare le cause perfino in prima istanza, per quelle inquisitoriali funzionò come sede di appello, almeno fino al 1564. Durante l'incarico di Corner, il tribunale fu investito di tre processi per eresia, uno dei quali su delega di Cosimo I. Nel triennio 1565-1568 la percentuale dei processi per eresia superò quella delle altre cause sottoposte a tale corte. In genere, il nunzio esercitò tali competenze attraverso l'uditore, delegato ad amministrare la giustizia per conto del primo: una prassi che fu mantenuta anche in seguito. Il tribunale della nunziatura fu abolito nel 1788 da Pietro Leopoldo.

Le bolle di investitura dei nunzi nominati successivamente alla chiusura del Concilio tridentino furono più restrittive riguardo ai poteri giudiziari, poiché, accogliendo le norme conciliari sui nunzi, eliminavano la competenza in prima istanza, pur mantenendo il riferimento al crimine d'eresia; tuttavia, in questo campo, le autorità romane tesero a limitare l'intervento del nunzio, valutandone l'opportunità a seconda delle varie circostanze e preferendo agire caso per caso mediante assidui scambi epistolari per riservarsi la decisione in ultima istanza.

Ai nunzi i cardinali inquisitori continuarono a rivolgersi anche dopo il secolo XVI. Quando infatti nel 1626 a Firenze si diffuse una preoccupante psicosi da streghe, la Congregazione del Sant'Uffizio, ritenendo infondati i presupposti di una caccia ai presunti seguaci di Satana, inviò una serie di lettere al nunzio, all'arcivescovo e all'inquisitore, per cercare di stroncare qualsiasi procedimento che non fosse fondato sulle prove: il nunzio fu quindi incaricato di comunicare ai magistrati l'infondatezza delle voci sulla presenza di molte streghe nel contado.

L'Italia: Napoli

Il caso di Napoli presenta delle caratteristiche peculiari, dal momento che nel vicereame la repressione dell'eresia era rimasta affidata ai vescovi, non essendo riuscito il governo spagnolo, a causa della resistenza napoletana, ad instaurare l'Inquisizione 'al modo di Spagna', nonostante ripetuti tentativi durante la prima metà del Cinquecento. La repressione dell'eresia sarebbe sfuggita anche al controllo del Sant'Uffizio, se Paolo IV non avesse elaborato un dispositivo tramite il quale l'Inquisizione romana avrebbe esteso il suo controllo ai tribunali vescovili napoletani: fu istituita, infatti, la carica di commissario del Sant'Uffizio, che a lungo fu fatta coincidere con quella di vicario dell'arcivescovo di Napoli. Ma per sorvegliare l'attività dei tribunali diocesani si ricorse anche allo strumento precipuo della diplomazia pontificia, ovvero il nunzio, che con la sua presenza poteva agire attraverso meccanismi di pressione politica: il sistema così ideato da papa Carafa si completò tra il 1557 e il 1559, quando Giulio Pavesi assommò nella sua persona le cariche di vicario dell'arcivescovo di Napoli, commissario del Sant'Uffizio e nunzio, conservandole sino al 1560. Sebbene in seguito non si verificasse più tale convergenza di funzioni, nondimeno il nunzio rimase l'intermediario del Sant'Uffizio romano, conservando un ruolo attivo nella repressione dell'eresia: doveva infatti provvedere all'invio dei prigionieri a Roma, sovvenzionando le estradizioni attraverso i proventi della collettorìa. Niccolò Fieschi, nominato nunzio nel settembre del 1561, dovette assicurare alla Camera Apostolica i beni confiscati agli inquisiti condannati e aveva facoltà di inviare disposizioni in materia di Inquisizione ai vescovi e ai vicari, rispetto ai quali assunse dunque una posizione di preminenza e di controllo. Nel 1563, per esempio, su incarico del papa, si prestò a collaborare con gli ordinari diocesani e li sollecitò ad agire in modo più efficace al fine di estirpare l'eresia dal regno. Anche il primo nunzio nominato da Pio V, Cipriano Pallavicino, ebbe istruzioni relative al controllo dell'eresia: in particolare avrebbe dovuto sorvegliare alcuni territori limitrofi a Napoli e la Calabria, ricetto di eretici la prima, di valdesi la seconda, incalzando gli ordinari a un maggiore controllo. In seguito, specie nel Seicento, i nunzi si trovarono anche a dover mediare i conflitti che sorgevano tra il commissario dell'Inquisizione, il viceré e i vicari dell'arcidiocesi di Napoli.

Le altre Inquisizioni: la Spagna

Una teoria di collettori e di nunzi, anche *cum potestate legati de latere*, si era avvicinata nei diversi regni della Penisola iberica già dalla seconda metà del XV secolo; tuttavia la nunziatura permanente in Spagna fu stabilita nei primi decenni del XVI secolo, qualche anno dopo la fondazione dell'Inquisizione spagnola. Nel 1461 Enrico IV di Castiglia chiese al papa di concedergli la facoltà di scegliere quattro inquisitori per i Regni di Nuova e Vec-

chia Castiglia e Andalusia e di delegarne l'investitura, oltre che a Lope de Ribas, vescovo di Cartagena, al nunzio apostolico Antonio Giacomo Venier, che nelle intenzioni del sovrano avrebbe così legittimato, con l'avallo di Roma, quella sorta di Inquisizione nazionale che egli progettava. Per tutta risposta, il 15 marzo del 1462, Pio II nominò Venier inquisitore generale per il Regno di Castiglia, concedendogli l'autorità di delegare altri inquisitori. Nel 1475, poco prima di cedere ai *desiderata* dei Re Cattolici, Sisto IV confermò pieni poteri inquisitoriali al nunzio Niccolò Franco per risolvere lo spinoso problema dei *conversos*, forse nel tentativo di stabilire in Castiglia una specie di Inquisizione apostolica, senza, tuttavia, ottenere i risultati auspicati, anche a causa dell'opposizione dei monarchi. Successivamente, nel 1484, pur confermando i poteri di Tomás de Torquemada, Innocenzo VIII stabiliva altresì che il nunzio Angelo Gherardini godesse di ampie facoltà in campo inquisitoriale, nei casi di eresia e di giudaismo. Dalla seconda metà del Cinquecento i nunzi divennero i referenti delle nuove Congregazioni del Concilio e dei Vescovi e Regolari, le quali cercarono la collaborazione dei nunzi a Madrid per poter agire, secondo le loro finalità, in un paese dove i sovrani tendevano a limitare l'ingerenza di Roma persino nella vita ecclesiastica, soprattutto sotto Filippo II. E non sorprende certo che la nunziatura fosse investita del clamoroso caso dell'arcivescovo di Toledo Bartolomé Carranza, che chiese il trasferimento del processo a Roma per contrastare le accuse di Fernando de Valdés. Nel XVII secolo i conflitti tra Ordini religiosi, le grandi questioni teologiche e politiche, il nodo delle missioni, i poteri di assoluzione *in foro conscientiae* videro i nunzi in prima linea nel tentativo di mediare le posizioni di Roma e quelle di Madrid.

Le altre Inquisizioni: il Portogallo

La nunziatura in Portogallo sembra svilupparsi a partire dall'inizio del XVI secolo per acquisire le caratteristiche di istituzione permanente sotto Clemente VII e, soprattutto, Paolo III. Uno dei fattori che contribuirono a rendere stabile la nunziatura lusitana fu la volontà di Paolo III di controllare la nuova istituzione inquisitoriale portoghese. Il 24 dicembre 1536 Paolo III nominò quale nunzio presso il re Giovanni III Girolamo Capodiferro: nelle lettere credenziali da presentare al sovrano portoghese, il papa attribuiva al nunzio una competenza universale a gestire ogni questione diplomatica che si fosse presentata durante la permanenza; inoltre, attraverso altre disposizioni conferiva a Capodiferro poteri di legato, che comprendevano anche una giurisdizione in materia inquisitoriale: Capodiferro poteva infatti esercitare la facoltà di avocare a sé qualsiasi processo intentato dall'Inquisizione e, qualora avesse incontrato resistenze da parte degli inquisitori locali, aveva il potere di sospendere il relativo tribunale. Con il breve *Licet nuper* (12 ottobre 1539) Capodiferro ricevette il potere di sospendere il Sant'Uffizio qualora fossero state modificate le procedure giudiziarie alla scadenza dei tre anni dalla pubblicazione della *Cum ad nihil magis* del 1536. Questi provvedimenti tuttavia incontrarono l'ostilità di Giovanni III, che non era disposto ad ammettere un controllo sul tribunale progettato per rimanere sotto la sua tutela. Quando il fratello del sovrano, l'infante Enrico, fu messo a capo dell'Inquisizione portoghese (1539), le tensioni con la Santa Sede, ostile a tale nomina, sfociarono in duri scontri tra l'inquisitore generale e il nunzio, a causa delle ripetute ingerenze di quest'ultimo nell'attività del primo, sin dal processo al medico del re e astrologo Aires Vas, fratello di un paggio di Capodiferro. Giovanni III fece chiedere insistentemente al suo ambasciatore a Roma la destituzione del nunzio e la rinuncia alla sostituzione: simulando di riconoscere all'agente pontificio solamente la funzione di collettore, si adduceva il pretesto che la sua permanenza non fosse necessaria, poiché da parte sovrana veniva assicurata la corresponsione delle entrate beneficiarie a Roma. Solamente nel 1542 il papa provvide a sostituire Capodiferro inviando a Lisbona Alvise Lippomano. Nel 1544 Paolo III commise

al nunzio Giovanni Ricci un'indagine sull'attività del Sant'Uffizio portoghese; di conseguenza con il breve *Cum nuper dilectum* ordinò di sospendere l'esecuzione delle sentenze emesse dai tribunali inquisitoriali fino all'arrivo del nunzio. Pochi mesi dopo (luglio 1545), in risposta al rifiuto del re di ricevere il nunzio se non fossero state revocate tali disposizioni, Paolo III indirizzò a Ricci un altro breve con il quale esautorava gli inquisitori generali rimettendo le loro facoltà ai vescovi. Nonostante Ricci fosse ricevuto da Giovanni III nel settembre del 1545, la questione si protrasse per alcuni mesi, impedendo al nunzio di eseguire l'inchiesta fino al marzo del 1546, quando ebbe finalmente accesso agli incartamenti processuali, sebbene dovesse accettare che l'esame si svolgesse al cospetto di don Enrico. Agli inizi del 1547, il pretestuoso processo per luteranesimo al cappellano del nunzio, frate Urbano, testimoniò il malcontento del governo portoghese per l'ingerenza di Ricci nella giurisdizione inquisitoriale.

Fino alla fine degli anni Quaranta del Cinquecento, Roma riuscì a conservare un margine di controllo sull'attività degli inquisitori portoghesi anche attraverso i poteri di intervento concessi ai nunzi; ma nel 1553 la nomina fatta da Giulio III di don Enrico quale legato *de latere* a vita fece cessare quel tipo di ingerenza, rendendo superflua la presenza dei nunzi in Portogallo. Durante il pontificato di Paolo IV la legazia del cardinale infante fu parzialmente sospesa per poi essere ristabilita, solo limitatamente alle materie riguardanti la fede, dopo la nomina, nel giugno del 1561, di un nuovo nunzio, Prospero Santacroce; quest'ultimo, vincolato ad agire in accordo con l'inquisitore generale, aveva il compito di redigere una relazione sull'Inquisizione portoghese da inviare a Roma, dove il provvedimento era stato sollecitato da un memoriale dei nuovi cristiani. Tuttavia Santacroce dovette constatare l'impossibilità di un accordo sulla questione dei *conversos*: la supremazia di don Enrico al vertice delle istituzioni disciplinari del paese suggerì a Roma di adottare una politica più morbida e di compromesso, che condusse al ripristino integrale della legazia dell'infante nell'ottobre del 1561.

Fuori d'Italia: Francia

Universale di nome, italiana di fatto, l'Inquisizione romana (come l'Indice) si appoggiò ai nunzi per rendere efficaci i suoi provvedimenti anche Oltralpe. La situazione della Chiesa di Francia, che trovava nel gallicanesimo la sua linea di condotta, non permise l'instaurazione dell'Inquisizione se non in pochissime *enclaves*, sebbene nel corso del XVI secolo si susseguissero diversi tentativi in tal senso. Ciò rese necessaria la supplenza del nunzio. Al contrario di quanto avvenne altrove, il nunzio fu tuttavia privo di giurisdizione spirituale; tra le limitate facoltà attribuitegli in questo campo figurava comunque quella di assolvere gli eretici, concessa soprattutto per affrontare le numerose richieste di conversione da parte degli ugonotti dopo la strage di San Bartolomeo. Tale facoltà fu attribuita al nunzio a titolo personale e tramite un breve, poiché tale atto non era soggetto a registrazione e perciò sfuggiva al controllo del Parlamento di Parigi. Il nunzio intratteneva inoltre rapporti epistolari con il Sant'Uffizio, da cui riceveva richieste di informazioni come anche istruzioni. A più riprese i nunzi si fecero portavoce della richiesta di introdurre l'Inquisizione romana nel regno, ma senza riuscire ad ottenere alcun risultato. Così perfino quando nel maggio del 1588, approfittando della vittoria del partito cattolico, il nunzio Giovanni Francesco Morosini chiese al duca di Guise l'accogliimento ufficiale dei decreti tridentini e l'instaurazione dell'Inquisizione pontificia in Francia, si vide opporre un categorico rifiuto. Pochi anni dopo la nunziatura dovette gestire la circolazione di libri ostili al papato e la questione della conversione di Enrico IV. Nuovi momenti di frizione si ebbero anche sotto Luigi XIV, sulle materie del giansenismo e degli articoli della Chiesa gallicana, e nel Settecento a causa del proliferare dei testi dei pensatori dei Lumi.

Fuori d'Italia: la Germania, l'Impero, la Polonia

La nunziatura di Germania, che risulta essere la più antica, potendosi datarne l'origine intorno al 1460, non nacque con precisi confini territoriali: infatti i rappresentanti pontifici erano accreditati presso l'imperatore o, a volte, presso i principi tedeschi. La loro successione avvenne comunque con una certa regolarità e più tardi, nel secolo XVI, la nunziatura divenne permanente. Anche allora però i papi preferirono affidare ai legati *a latere* il compito di trattare con l'imperatore le materie di eresia e quando si fece evidente l'impatto della predicazione di Lutero Leone X delegò Girolamo Aleandro e Johannes Eck a intervenire per arginare il pericolo. Successivamente Lorenzo Campeggi, legato di Clemente VII presso Carlo V, ricevette l'incarico di debellare l'eresia in Germania, fu investito del potere di assolvere gli eretici penitenti e di procedere contro i perversi fino al processo e all'eventuale sentenza capitale, con la facoltà di trasmettere tali poteri ad altri. Nella lotta al protestantesimo in Germania il ruolo del nunzio fu dunque marginale. Presso la corte imperiale degli Asburgo d'Austria, oltre a vigilare sulla fede e sull'adesione dell'imperatore e della famiglia imperiale al cattolicesimo, specie se si palesavano irresolutezze o tentennamenti (come nel caso di Rodolfo II, la cui devozione fu oggetto delle lettere di Giovanni Delfino), i nunzi di Graz, Vienna e Praga erano incaricati di esercitare pressioni affinché fosse impedito ai protestanti di accedere alle cariche pubbliche o, quantomeno, fossero affidate a cattolici i ruoli chiave della politica, specie la carica di consigliere imperiale; inoltre dovevano agire in modo da influenzare la politica confessionale nelle terre soggette agli Asburgo nel senso voluto da Roma, ossia limitando o revocando le concessioni fatte ai riformati nelle diete territoriali e l'asilo permesso a quegli eretici, che, come gli antitrinitari, scelsero aree marginali dell'Impero per praticare pubblicamente la loro fede (ampi riferimenti alla lotta all'eresia si trovano anche nelle serie documentarie svizzere e della nunziatura di Polonia, già dagli anni in cui vi fu presente Vergerio). Dopo le prime vittorie della Guerra dei Trent'anni si paventò l'introduzione dell'Inquisizione delegata nelle aree dell'Impero, ma di fatto la riconquista cattolica produsse i suoi effetti per mezzo della guerra, degli sforzi del *Propaganda Fide*, delle missioni degli Ordini religiosi e dei vescovi.

Nel Settecento un momento di forte crisi, che costrinse le nunziature di Germania e Impero a mobilitare ogni sforzo, fu quello aperto dalla pubblicazione del *Febronius*. Nell'Ottocento fu la volta dello scisma dei 'vecchi cattolici' e del processo di unificazione tedesca guidato dalla luterana Prussia. Nel Novecento la nunziatura di Germania, specie negli anni in cui ebbe l'incarico Eugenio Pacelli (poi Pio XII), fu investita del problema dei rapporti tra Santa Sede e Nazismo.

(C. DONADELLI)

Vedi anche

Aleandro, Girolamo; Carlo Borromeo, santo; Carranza, Bartolomé de; Catari; Censura libraria; Colonia; Della Casa, Giovanni; Domenico, santo; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; *Febronius*, febronianesimo; Firenze; Francia, età moderna; Germania; Graz; Inquisizione portoghese; Inquisizione romana; Inquisizione spagnola; Milano, età moderna; Napoli; Nazismo; Pio V, papa; Pio XII, papa; Torino; Tribunali secolari; Venezia; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

ACTA NUNTIATURAE GALLICAE 1961-, ANDRETTA 2006, BALDISERI 1977, BARBICHE-DE DAINVILLE-BARBICHE 2007, BELARDINI 2001, BETTONI-VENERUSO-VILLANI 1962-, BLET 1990, BORROMEO 1998, BUFFARDI-GAETA-STELLA 1958-, CHEVAILLIER 1965, DEL COL 2006, FONZI 1960, FOSI 2008, FRAGNITO 1975, FRY 1935-1946, GAETA 1960, GIANNINI 2001, GIANNINI 2003, GIORDANO 1998(a), KOLLER 2004, LAVENIA 2008, MARCOCCI 2004, NUNTIATURBERICHTE AUS DEUTSCHLAND 1892-, PASCHINI 1959, PASTORE

2003, PIZZORUSSO 2001, PONCET 2001, PROSPERI 1985-1986, PROSPERI 1996, RAINER 1973-, RICHARD 1906, ROMEO 1988, SEIDEL MENCHI 2006, SKALWEIT 1975, STELLA 1964, TALLON 2004, TEDESCHI 1991, VILLANI 1958

Nuovi Cristiani, Portogallo - L'espressione. La formula 'nuovo cristiano' (*cristão-novo*), entrata in uso soprattutto dopo la conversione forzata degli ebrei in Portogallo (1497), indicava il convertito, il *converso*, in opposizione a 'vecchio cristiano' (*cristão-velho*), il cristiano da sempre, genuino, autentico, puro. Il monitorio dell'Inquisizione del 1536 definì i nuovi cristiani «coloro che da ebrei si fecero cristiani e quanti discendono da essi per parte di padre o di madre». Destinato, in linea di principio, a esaurirsi con la seconda generazione, quando cioè i figli dei *conversos* sarebbero stati battezzati alla nascita come ogni altro suddito portoghese, l'espressione tuttavia sopravvisse, malgrado che nel 1507 il re Emanuele I avesse adempiuto a una delle promesse fatte per incoraggiare la conversione, riaffermando la piena parità giuridica fra nuovi e vecchi cristiani. Ne seguì un'evidente incongruenza fra quanto stabilito dalla legge e la realtà sociale che, di fatto, perpetuò tale distinzione fino a creare un autentico statuto di purezza di sangue, confondendo, con una chiara connotazione peggiorativa, i termini *converso*, nuovo cristiano ed ebreo. In tal modo, la popolazione cristiana cercava di opporsi all'intraprendenza delle comunità ebraiche, capaci di trarre immediato vantaggio dall'espansionismo e dalla colonizzazione portoghese, ma anche dalla costruzione dello Stato moderno, nella quale gli ebrei prima e i nuovi cristiani poi rivestirono un ruolo importante grazie alle loro competenze e, soprattutto, alle loro capacità finanziarie. D'altro canto, la garanzia concessa ai convertiti nel 1497 di non essere indagati sul loro comportamento religioso per vent'anni, prorogata per altri sedici nel 1512, contribuì a mantenere una certa separazione e autonomia della minoranza, ben riscontrabile nella localizzazione delle abitazioni e nelle forme di convivenza, tanto più che l'adattamento era molto difficile, a causa dell'avversione della maggioranza, delle difficoltà materiali della nuova vita e le resistenze ad adattarsi alle nuove condizioni che erano loro imposte. La stessa reazione negativa della maggioranza, incline a perpetuare le differenze, usando frequentemente e deliberatamente il termine 'ebreo' (*judeu*), il costante spionaggio motivato dal sospetto di cripto-ebraismo, tutto portava alla segregazione. Tuttavia, l'uso continuo dell'espressione 'nuovi cristiani' per indicare i discendenti degli ebrei battezzati nel 1497 fu duramente criticato dai teologi e dai canonisti più aperti. Ancora in pieno Seicento, padre António Vieira, sulla base dei testi biblici, avrebbe tentato di superare la connotazione dispregiativa dell'epiteto, conferendogli un significato positivo, mistico: «E il nome di nuovo cristiano che oggi è un affronto, sarà come quello del cielo nuovo e della terra nuova con cui Dio rinnoverà il mondo».

Già in precedenza, gli stessi nuovi cristiani avevano cercato di dimostrare la contraddittorietà e l'ingiustizia della situazione. Fu il caso di Bento Teixeira, autore della *Presopopeia*. Giunto dal Brasile nel 1596, l'anno dopo presentò agli inquisitori una difesa scritta dove dichiarava: «Se prima di nascere mi avessero chiesto se avessi voluto essere figlio di vecchio, oppure di nuovo cristiano, e io avessi scelto di essere figlio di nuovo cristiano, meriterei il vostro castigo; ma se è stato servizio di Dio nostro Signore che mio padre fosse nuovo cristiano e io fossi suo figlio, che colpa ne ho?» (ANTI, *IL*, proc. 5.216, cc. n. nn.). Non mancò chi facesse un confronto con gli ebrei pubblici, dai quali i nuovi cristiani derivavano grande guadagno, dal momento che molti erano morti per la 'Legge di Mosè', un martirio che li rendeva ebrei migliori di coloro che avevano ricevuto la Legge sul Monte Sinai.

Il contesto

La questione degli ebrei convertiti in modo improvviso, ridot-

ti irrimediabilmente alla condizione di nuovi cristiani, è straordinariamente complessa. Essi infatti non soltanto si trovarono a essere introdotti in una nuova religione, ma dovettero ripulmare la propria identità ed eliminare dalla loro cultura una serie di riferimenti, all'interno di un contesto che non lasciava alternative. La tragedia dei 'battezzati in piedi' (*baptizados em pé*), un eufemismo per indicare la violenza fisica e psicologica attraverso la quale fu convertita gran parte della comunità ebraica, ebbe inizio quando il re Giovanni II ordinò il battesimo dei figli minorenni degli ebrei castigliani che erano immigrati in Portogallo clandestinamente per inviare poi i minori di quattordici anni sull'isola di São Tomé, al seguito del colonizzatore Álvaro Caminha.

Nonostante le successive decisioni regie, la concessione della parità giuridica fra vecchi e nuovi cristiani, come si è detto, non divenne mai effettiva. In modo più o meno deliberato, la confusione fu mantenuta continuando a chiamare 'ebrei' i *conversos* e i nuovi cristiani. Quell'epiteto dispregiativo scatenava immediate reazioni di orgoglio ferito da parte dei nuovi cristiani che si lasciavano sfuggire giustificazioni di natura socio-economica e culturale, fondate sulla pretesa di una loro superiorità. Spesso invocavano la propria discendenza dalla tribù di Giuda, la solidarietà ebraica basata sull'assistenza che esimeva i correligionari dall'umiliazione di chiedere l'elemosina, l'aiuto offerto da Dio al suo popolo garantendogli il benessere materiale, la loro notoria ed evidente distanza culturale, che emergeva anche dai comportamenti, dall'istruzione e dalla stessa religiosità.

Uno degli aspetti più drammatici del nuovo contesto fu dunque rappresentato dall'urgenza di doversi adattare a una religione imposta, indesiderata e disprezzata. Anche la Chiesa non fece niente per attirare i nuovi fedeli, che almeno in apparenza erano obbligati a dimostrare di essere cristiani. Ma che cosa significava essere cristiani? Era una domanda che, come molte altre, i nuovi cristiani non potevano, né dovevano porsi, poiché ogni interrogativo sul cristianesimo era guardato con sospetto e fastidio e comportava subito l'attribuzione di intenzioni spesso inesistenti. La barriera che separava i due mondi era enorme e il passaggio da una parte all'altra era difficile, non solo perché si trattava di una situazione inedita, ma anche perché, diversamente da prima, i *conversos* si ritrovavano indifesi davanti a una religione che ignoravano, dalla dottrina ai rituali. Anche il saper leggere e scrivere non li aiutava, anzi spesso poteva essere controproducente. È quanto succedeva con la loro stessa esperienza religiosa, individualista, interiorizzata, fortemente spiritualizzata, incompatibile con la nuova, esteriorizzata, e con elementi che sconcertavano come l'iconografia, i rituali e addirittura la concezione stessa e il modo di stare in chiesa, che nulla aveva a che vedere con la sinagoga. Oltre all'autonomia religiosa, i nuovi cristiani persero anche il proprio ambiente e la possibilità di trovare protezione in una comunità: quella ebraica si era disgregata, non esisteva più, anche perché ogni minima riunione era guardata con sfiducia e sospetto; quella presente, la comunità cristiana, non comprendeva la loro posizione e li respingeva.

I *conversos* furono dunque privati della protezione e dell'identità originaria. In precedenza, finché avevano avuto il diritto di essere ebrei, si erano potuti realizzare nella comunità secondo le proprie inclinazioni, malgrado il disprezzo e il vilipendio che talora era gettato loro addosso dagli altri, dai *goim*. Come nuovi cristiani un adattamento a quel livello era del tutto impraticabile. Era impensabile, ad esempio, che lo studio e l'erudizione in materia di religione comportassero il prestigio di un tempo, perché la cultura cristiana era intransigente circa la possibilità di interpretare i testi sacri, ancor più circa la loro discussione.

La relativa mobilità sociale concessa ai *conversos* e le differenze in termini di cultura e di mentalità concorsero a deformare l'immagine del nuovo cristiano, connotato come opportunista, monopolista, usuraio, odiato esattore delle odiate imposte, sempre più care, segnando così la dicotomia fra nuovi e vecchi cristiani, insaprita da ogni avvenimento infausto, dalle difficoltà economiche

alle catastrofi naturali, come il terremoto del 1531, inteso come un castigo divino per l'apostasia dei giudaizzanti.

A rischio di perdere definitivamente la propria identità, legata alla credenza religiosa e alle componenti culturali, i nuovi cristiani provarono a conciliare la realtà esteriore con quella interiore: una realtà apparente, fatta soltanto di comportamenti, gesti e atteggiamenti, con una autentica, più sentita, tutta spirituale, votata ad Adonai. Quella conciliabilità era approvata anche da numerosi responsi di eminenti autorità rabbiniche, che ritenevano che le conversioni forzate non avessero valore a patto che le proprie convinzioni interiori rimanessero immutate.

Fino all'introduzione del Sant'Uffizio in Portogallo (1536), soltanto i più illuminati, che naturalmente disponevano di risorse e contatti adeguati – come la famiglia dei banchieri Mendes –, approfittarono dei pochi periodi in cui l'emigrazione fu legale, o scelsero la via della fuga. Negli anni Venti e Trenta il miraggio del messianismo gettò in un clima di inganno e di illusione gran parte dei nuovi cristiani. Secondo le valutazioni proposte dagli studiosi, l'epicentro del fenomeno si collocava nelle regioni interne (Beira e Trás-os-Montes), in particolare a Miranda do Douro. La speranza nella prossima venuta del Messia fu rinnovata dall'arrivo in Portogallo di David Reubeni (1525), che indusse nei nuovi cristiani una reazione di esaltazione, talora superficiale e pericolosa, una visione che giustificava le sofferenze del presente in funzione della salvezza ormai imminente. «Quell'inganno dell'anima lieto e cieco» (Camões) fu consolidato dal lungo periodo di attesa legato alla lenta introduzione del Sant'Uffizio, quando l'efficace azione della diplomazia dei nuovi cristiani neutralizzò i risultati ottenuti dagli ambasciatori della Corona lusitana (al punto che fino al 1547 si continuò a pensare che tutto si sarebbe dissolto). Il funzionamento regolare dell'Inquisizione esasperò, invece, la divisione fra i vecchi e gli *ad aeternum* nuovi cristiani fino alla diffusione dei primi statuti di purezza di sangue negli anni Sessanta, un contesto che spiega la crescente diaspora, sempre più diretta verso il Nord Europa e l'oltremare atlantico, meno verso Sud ed Est, compresa l'India, dove dal 1560 prese a operare il tribunale inquisitoriale di Goa.

La segregazione, accentuata da un clima emotivo fondato sul concetto di 'peccato-paura-castigo', condusse a connotare in modo variabile l'apostasia dei giudaizzanti. Se essi erano comunemente identificati come responsabili di diverse calamità naturali e politiche, merita di essere rilevato anche il caso degli ebrei del Marocco che attribuirono il disastro di Ksar el-Kebir e la morte del re Sebastiano (1578) al castigo divino per le atrocità commesse dal Sant'Uffizio. Nel contesto che ne seguì, segnato dal passaggio del Portogallo sotto la Spagna (1580), emerse un notevole fenomeno di messianismo che presentò tratti propri, differenti, e in cui l'influenza ebraica fu tanto maggiore quanto più esso superò concetti e preconcetti socio-culturali e persino religiosi.

L'evoluzione

L'attività inquisitoriale determinò l'evoluzione della vita dei nuovi cristiani, che seppero dimostrare nel tempo una notevole capacità di adattamento, sia mettendo in campo molteplici strategie di resistenza, sia nelle infinite vie attraverso cui riuscirono nella fuga, dando origine a una diaspora dalle caratteristiche assai peculiari, a seconda dei protagonisti, dell'epoca e della destinazione scelta. Si tenterà dunque di esaminare tale evoluzione lungo tre direttrici principali: la religione, la famiglia e il commercio, per quanto grandi aree che ospitarono comunità di nuovi cristiani attendano ancora di essere studiate.

Le 'entrate' dell'Inquisizione nelle varie regioni del Portogallo, realizzate un po' alla volta durante il Cinquecento, produssero risultati rilevanti. Ne conseguì un sovraffollamento delle carceri del Sant'Uffizio che rese impossibile il rispetto dell'obbligo di incomunicabilità fra i prigionieri, come emerge dai processi instaurati fino al perdono generale del 1604-1605. In quel periodo si può individuare una prima fase, il 'tempo dell'inganno', che si protrasse fino

agli anni Cinquanta del Cinquecento, quando il funzionamento del tribunale si andò gradualmente affermando.

Durante le trattative per l'introduzione del Sant'Uffizio in Portogallo, la venalità della Curia spinse il papa ad accogliere le delegazioni della 'gente della Nazione' che, nonostante il favore di cui godeva la monarchia portoghese presso il papato, furono in grado di frenare, per molti anni, prima l'apertura e poi il funzionamento del tribunale della fede. Proprio in virtù della tormentata attività diplomatica, dei suoi avanzamenti e arretramenti, si credeva che si sarebbe trattato di una mossa inoffensiva, anche perché l'espansione dell'impero portoghese offriva sempre più opportunità di affari. Il carattere incerto dell'iniziale attività dei tribunali inquisitoriali, accanto ai costanti interventi del papa, tendeva inoltre a ridurre la percezione del pericolo.

Negli anni Sessanta del Cinquecento ebbe quindi inizio il 'tempo della resistenza', che si risolse nell'avvio di una massiccia diaspora e nell'elaborazione di diverse strategie tese a ridurre l'impatto del Sant'Uffizio. Era allora già evidente un divario fra la legislazione e la società, che rimaneva divisa tra nuovi e vecchi cristiani, con questi ultimi che per difendersi dalla concorrenza dei primi dettero impulso alla nascita di statuti di purezza di sangue, tentando così di impedire l'integrazione. Lo sviluppo e il perfezionamento di strategie di resistenza che facevano leva su lacune e approssimazione delle norme inquisitoriali, minarono il funzionamento del tribunale, limitandone in parte l'efficacia e propiziando l'organizzazione di più efficaci canali per la diaspora che sempre più si indirizzò verso il Nuovo Mondo (colonie portoghesi e spagnole), ma anche verso il resto d'Europa, dalla Spagna (luogo di passaggio e, dopo il 1580, anche di progressivo insediamento) alla Francia e alle Fiandre, continuando poi verso l'Italia. La situazione culminò nel discredito dell'azione inquisitoriale giunta a confondere vecchi cristiani come giudaizzanti, una trappola tesa dalla comunità *conversa* di Bragança, allora una delle più indagate, accelerando una concessione ormai obbligata del perdono generale nel 1604-1605. Quattro anni prima, nel 1601, alcuni nuovi cristiani avevano inoltre comprato per 170.000 *crúzados* il permesso di espatriare, scatenando un vero e proprio esodo, che si sarebbe prolungato fino al 1610. Le mete più frequenti divennero la Spagna (Madrid, Siviglia), il Brasile (Penambuco, Bahia) e le Province Unite (Anversa, Amsterdam), con la tendenza a spargersi in altre città europee, come Amburgo, Londra o Livorno, in corrispondenza con un continuo e crescente sfruttamento da parte dei *conversos* delle possibilità del commercio internazionale e intercontinentale. Al tempo stesso, la 'solidarietà ebraica' destinava denaro e libri di preghiere alle zone più colpite dalle 'entrate' del Sant'Uffizio.

La riforma del tribunale stabilita dal Regolamento dell'Inquisizione del 1613 garantì agli inquisitori una maggiore capacità repressiva, grazie a un margine di manovra tale da poter operare con più aggressività e rigore. Anche gli statuti di purezza divennero sempre più soffocanti, portando alla proibizione per la 'gente della Nazione' di avere accesso agli Ordini militari e regolari e alla cura d'anime, alle pensioni, agli incarichi nelle istituzioni giudiziarie e nel tesoro regio, ai capitoli delle cattedrali.

Le visite inquisitoriali realizzate a partire dal 1617 in tutto il territorio del regno produssero molte denunce e conseguenti processi, perché, di fatto, i nuovi cristiani erano all'oscuro della nuova legislazione, ma anche grazie alla condotta zelante dei visitatori, giovani all'inizio di un percorso sempre più promettente, spinti dalla volontà di far carriera. Avevano allora ottenuto la facoltà di indagare sulla condotta delle famiglie di origine *conversa* e procedevano così allo svolgimento di interrogatori di persone potenzialmente informate sui fatti, come i servitori, spesso manipolati e indotti a confermare errori che gli venivano suggeriti, quando addirittura non si trattava di denunce *de auditu*, anch'esse considerate valide. In tal modo il tribunale mirava a colpire un settore della popolazione che apparteneva alla fascia socio-economica e culturale più elevata, normalmente ritenuta, grazie al suo prestigio,

al di sopra di ogni sospetto. Per le stesse ragioni, però, si trattava dello strato sociale che più interessava al Sant'Uffizio. Fu di grande utilità anche il potere conferito ai visitatori di catturare i sospetti «sul terreno», ogni volta che avessero avuto prove sufficienti, o temessero il pericolo di fuga, senza dover attendere l'autorizzazione del tribunale di distretto. Desiderosi di compiere numerosi arresti, i visitatori giunsero così a procedere spesso nell'illegalità, arrivando a ordinare mandati di cattura anche in assenza di prove. Proprio in quegli anni l'Inquisizione raggiunse il proprio apogeo, fra l'altro attraverso le grandi campagne di arresti di Porto e Coimbra, che si inserirono in una caccia spietata al nuovo cristiano ricco che finì per trasformare il tribunale in una «fabbrica di ebrei» (*fábrica de judeus*), dal momento che era consueto che i detenuti affermassero, come fece uno di loro, Manuel Coelho, nel 1620, «che gli facevano dire il falso a colpi di corda per prendere i loro beni» e che «i nuovi cristiani entravano cristianissimi e uscivano ebrei» (ANTT, IC, proc. 3508, c. n. n.). Le cifre dell'attività repressiva del Sant'Uffizio in quel periodo parlano da sole.

In realtà, anche se la segregazione sociale persisteva e si mantenevano i nomi di vecchio e nuovo cristiano, i *conversos* appaiono interpreti di un modo di vivere molto complesso. In seno alle loro famiglie fu necessario creare circuiti protetti dove praticare il culto religioso, ritardando l'iniziazione dei più giovani fino a quando non fossero diventati maturi a sufficienza da capire che il silenzio assoluto era essenziale. Questo dualismo aprì seri problemi di coscienza e dilemmi esistenziali, che non solo investirono cattolici, eterodossi, miscredenti e agnostici, ma spesso gettarono anche i semi di un dubbio radicale sulla veridicità di ciascuna confessione religiosa, una posizione che suscitava la sfiducia e l'indignazione tanto delle comunità dei nuovi cristiani (e all'estero, di quelle ebraiche), quanto dello stesso Sant'Uffizio. Tutti questi aspetti, o una parte di essi soltanto, potevano coesistere all'interno di una sola famiglia, creando profonde spaccature interne, anche perché l'adesione tardiva all'ebraismo poteva avere conseguenze negative. Continuarono, inoltre, a effettuarsi matrimoni misti, soprattutto negli strati sociali più elevati, che rappresentavano una garanzia difensiva per i nuovi cristiani e una forma di consolidamento economico per i vecchi cristiani, appartenendo i mariti, nella maggior parte dei casi, a questo secondo gruppo. Così, mentre la dura repressione inquisitoriale incentivava la diaspora e rafforzava la resistenza, tra i nuovi cristiani andarono evaporando la conoscenza, le pratiche rituali e soprattutto le forme di pensare, di sentire e di vivere proprie dell'ebraismo, cambiamenti impercettibili per questi ultimi, delitti per i cristiani e per gli ebrei. Di conseguenza, da un lato la diaspora diventava sempre più urgente per raggiungere un equilibrio, o ottenere una risposta certa di fronte alla confusione, il dubbio, il conflitto interiore; dall'altro invece in molti prigionieri dell'Inquisizione non solo si registrano stati d'animo simili, ma anche il passaggio da cristiani a ebrei, dato che la repressione violenta e ingiusta aveva come risultato di far riemergere l'identità ebraica.

Dalla legislazione alla pratica la distanza era molto grande. La violazione dei Regolamenti inquisitoriali, già di per sé vantaggiosi, fu continua, fino a provocare complicati conflitti con le altre autorità del regno, come avvenne, ad esempio, durante la visita inquisitoriale di Porto nel 1617, quando alcuni ufficiali del locale tribunale furono arrestati dal Consiglio Generale del Sant'Uffizio e l'inquisitore-visitatore fu convocato a corte a Madrid. Altri abusi si consumavano nelle carceri, un vero e proprio inferno dantesco dove i detenuti, a rischio di tutto, denunciavano le illegalità e la brutale violenza subita. Alcuni, anche dopo l'avvenuta riconciliazione, continuarono a lottare contro una situazione, in cui la corruzione legata alle confische illegali e ai furti costrinse il Sant'Uffizio a effettuare un'ispezione dell'Inquisizione di Coimbra nel 1628. La caccia ai nuovi cristiani ricchi, di cui una parte aveva già deciso di trasferire beni e attività all'estero, inviando generalmente i familiari più giovani in veste di agenti di affari, costituì un ulteriore

incentivo alla diaspora. Il fenomeno dell'emigrazione e le numerose detenzioni di *conversos* provocarono una crisi economica senza precedenti, ulteriormente aggravata dalla crisi in cui nel Seicento versava anche la Spagna e dalla guerra con quest'ultima, apertasi dopo il ritorno del Portogallo all'indipendenza (1640).

La diaspora presentava una fisionomia diversa, dovuta alla varietà e alla complessità dei nuovi cristiani portoghesi che insieme alla lingua e alla cultura della propria terra di origine, erano portatori di una mentalità che derivava da oltre un secolo di convivenza con i cattolici. Il loro culto religioso, fondato sul cripto-ebraismo, aveva assunto differenti sfumature che rendevano difficile la reintegrazione nell'ebraismo normativo. Si manifestò così uno spettro variegato di religiosità, dall'integrazione con il rispettivo apprendimento alla rottura, a seconda che si considerasse l'ebraismo normativo troppo chiuso o sufficientemente aperto. Qualcuno da cattolico convinto passò a giudaizzante, a ebreo, ad agnostico, per poi a volte cambiare di nuovo. Si trattava di passaggi dolorosi, in cui spesso il dubbio rappresentò un'ulteriore difficoltà della vita religiosa dei nuovi cristiani e, al tempo stesso, un affronto incomprensibile sia per gli ebrei, sia per i cristiani. All'interno delle famiglie quelle tortuose esperienze religiose creavano dissensi, dolori e spaccature, che provocavano sofferenze. È dunque verosimile che, proprio in virtù della loro dimensione socio-culturale, i nuovi cristiani portoghesi, e in generale i sefarditi, fossero incapaci di rimanere chiusi all'interno della comunità, come invece fecero sempre gli ashkenaziti. A differenza di questi ultimi, essi sentivano la necessità di mantenere i contatti e cercare la convivenza con gli altri, per affinità che nulla avevano a che fare con la religione, che a poco a poco tese a diventare quasi un foro intimo e privato e sempre meno un fattore di unione o di separazione. In qualche modo, ciò contribuì a far sorgere in Europa un atteggiamento razionalistico che si colloca tra le premesse dell'Illuminismo e della religione naturale. Non ne emergeva ancora una nitida evaporazione dell'ebraismo, bensì un'invisibile infiltrazione del cristianesimo, se non altro nel modo di essere e di comportarsi, come si coglie in molti emigranti, inesorabili di fronte all'allontanamento dei correligionari verso l'ebraismo normativo, e in alcuni casi ortodosso o persino ultra-ortodosso.

Con l'ascesa al trono della dinastia dei Bragança (1640) e il ritorno del Portogallo all'indipendenza, si aprì un conflitto tra l'Inquisizione e la Corona. Allo scopo di scuotere l'economia lusitana, il re Giovanni IV tentò di convincere i nuovi cristiani fuoriusciti a rientrare nel regno attraverso la revoca della confisca dei beni (1649) e il ridimensionamento del potere del tribunale della fede. Molti nuovi cristiani, dando credito alle promesse del sovrano, sostennero la resistenza contro la reazione castigliana, ma poi il clima di intesa sfumò con la morte di Giovanni IV, a cui seguì l'arresto dei suoi principali finanziatori di origine *conversa* (Manuel Fernandes Vila Real e Duarte da Silva). Per abbattere il potere del Sant'Uffizio la Corona utilizzò le poche risorse di cui ancora disponeva, togliendo all'istituzione l'amministrazione delle confische. Gli effetti sul regno della sempre più intensa diaspora causata dalla maggiore aggressività inquisitoriale erano palpabili, dalla crisi economica alla mancanza di manodopera specializzata, fino alla carenza di medici, avvocati e grandi mercanti. Si verificò inoltre un flusso dei nuovi cristiani verso l'entroterra del Portogallo, o il trasferimento in qualsiasi città in cui si fossero potuti mimetizzare meglio. Ciò non impedì, però, che continuassero a registrarsi moti di rivolta contro la minoranza *conversa*.

Infine, nel 1674 Clemente X sospese il tribunale del Sant'Uffizio, che rimase inattivo fino al 1681. Nel primo Settecento la percentuale delle incarcerazioni della «gente della Nazione» tornò ad essere elevata, con un impatto maggiore nelle aree interne del paese, ma il declino del tribunale era ormai inarrestabile. La sua fine fu sancita nel 1773 dal marchese di Pombal, che trasformò l'Inquisizione in un tribunale regio e abolì definitivamente la distinzione tra vecchi e nuovi cristiani.

Conclusioni

In generale, sebbene con conseguenze più o meno gravi, i nuovi cristiani superarono gran parte degli ostacoli che si trovarono ad affrontare nel corso dei secoli. La società cattolica non si rassegnò mai di fronte alla loro evidente e crescente importanza economica e sociale, contro la quale creò gli statuti di purezza di sangue e rivolse la persecuzione inquisitoriale. Per sfuggire a tutto ciò i nuovi cristiani si ripararono dietro il muro di un'identità religioso-culturale dinamica, crearono ricchezza, solide reti di contatti e mezzi di resistenza e protezione, sia in Portogallo, sia nella diaspora. Ne rimasero sacrificate alcune credenze, sorsero dubbi e la stessa struttura familiare fu stravolta dalle delicate decisioni religiose. L'angoscia e la sofferenza contribuirono a creare una corazza che, a sua volta, alimentò un'identità culturale sempre più priva della propria componente religiosa. Era dunque la ragione a prevalere nei nuovi cristiani della diaspora. La fortuna della religione naturale ne è un chiaro esempio.

I *conversos* portoghesi della diaspora dettero inoltre un apporto significativo alla genesi dell'Illuminismo, di cui è il miglior esempio Baruch Spinoza con il suo panteismo, alla divulgazione della stessa religione naturale e alla diffusione della cultura e della lin-

gua portoghese nella forma in cui era stata da loro assorbita. Si spiega così come ancora nel Novecento, nell'entroterra del Portogallo, si trovassero i marrani, coloro che erano sopravvissuti a quattrocento anni di storia, perdendo conoscenze, riti e usanze della vita ebraica, ma continuando ad avere un cuore ebreo. Ancora oggi alcuni marrani recuperano la propria identità per fare ritorno, dopo secoli, all'ebraismo normativo.

(E. CUNHA DE AZEVEDO MEA)

Vedi anche

Congiura di Beja; Inquisizione portoghese; Luna, Beatriz de; Marranesimo; Mendes, Diogo; Messianismo *converso*, Portogallo; Nazione portoghese in Europa: secoli XVI-XVII; Nazione portoghese in Italia: secoli XVI-XVII; Regolamenti, Portogallo; Silva, Duarte da; Spinoza, Baruch; Vieira, António; Visite inquisitoriali

Bibliografia

AZEVEDO 1975, COELHO 1987, COELHO 2001, FEITLER 2003, KAPLAN 1996, LIPINER 1993, MEA 1997, MEA 2001, MEA 2002, MEA 2002(a), MEA 2003, MEA 2007, RÉVAH 1975, SARAIVA 1994, TAVARES 1987, YERUSHALMI 1971

Occulto v. *Processo; Segreto*

Ochino, Bernardino - Bernardino Tommasini, figlio del barbiere Domenico, nasce a Siena nel 1487 nella contrada dell'Oca da cui sarebbe derivato il soprannome Ochino. Le notizie sulla prima fase della sua vita sono scarse e incerte: forse è uno dei paggi del politico senese Pandolfo Petrucci e, fra il 1503 e il 1504, entra nell'Ordine dei francescani osservanti presso il convento della Capriola. Dopo qualche anno abbandona l'Ordine per recarsi a studiare Medicina all'Università di Perugia, ove conosce Giulio de' Medici, il futuro Clemente VII, e si addottora nel 1510. Rientrato tra gli osservanti, nel 1523 è eletto superiore della provincia di Siena che difende tre anni dopo, durante il capitolo generale di Assisi, dalle pretese annessionistiche dei frati fiorentini. In questo periodo è uno dei principali collaboratori del ministro generale dell'Ordine Paolo Pisotti che lo invia come suo emissario a Venezia. Caduto in disgrazia Pisotti, è nominato nel 1533 vicario generale della provincia cismontana.

Una crisi spirituale dai contenuti oscuri lo porta ad aderire, all'inizio del 1534, alla nuova riforma francescana dei cappuccini, attratto dal rigore ascetico ed eremitico della nuova famiglia religiosa e probabilmente dalla volontà di allontanarsi dalle beghe che lo avevano visto protagonista fra gli osservanti. La protezione di Clemente VII e Paolo III e i rapporti privilegiati con Caterina Cybo e Vittoria Colonna favoriscono una rapida ascesa di Ochino tra i cappuccini: nel 1535, dopo avere concorso all'emarginazione di Ludovico da Fossombrone, è nominato definitor generale; nel 1536 offre un contributo determinante alla stesura delle prime costituzioni dell'Ordine e, nel giugno 1538, viene eletto vicario generale, carica nella quale è riconfermato nel giugno 1541. Ochino diventa ben presto uno dei più acclamati predicatori del suo tempo e percorre la penisola in lungo e in largo per rispondere alle richieste delle autorità religiose e civili desiderose di ascoltarne l'infuocata parola. La sua predicazione si ispira alla pietà francescana di derivazione bonaventuriana, si incentra sulla passione e il beneficio di Cristo e condanna gli sfarzi mondani di chierici e laici con accenti savonaroliani. L'itinerario, necessariamente approssimativo, della sua frenetica attività di predicatore lo conduce a Roma nel 1534, 1535, 1539 e 1540, a Napoli nel 1536, 1538, 1539 e 1540, a Venezia nel 1537, 1538, 1539 e 1542, a Bologna nel 1537, 1540, 1541 e 1542, a Perugia nel 1536, 1538, 1539 e 1540, a Ferrara e a Prato nel 1537, a Firenze nel 1537 e 1538, a Gennazzano nel 1535, a Lucca, a Faenza, a Brisighella e a Pisa nel 1538, a Verona nel 1539 e 1542, a Siena nel 1539 e 1540, a San Casciano in Val di Pesa, a Messina e a Palermo nel 1540, a Mantova nel 1539 e 1541, a Modena nel 1540 e 1541, a Casale, ad Ancona e a Milano nel 1541. Notevole successo riscuotono a Napoli le prediche quaresimali da lui tenute nel 1536, nella chiesa di San Giovanni Maggiore, che si dice avessero commosso perfino l'imperatore Carlo V, reduce dalla spedizione militare di Tunisi. I padri teatini, da poco fondati da Gian Pietro Carafa e attivi in modo particolare nella città partenopea, iniziano tuttavia a nutrire sospetti sui contenuti dottrinari di queste prediche, che lo svolgimento degli eventi avrebbe confermato. Questo e i successivi soggiorni napoletani sono effettivamente cruciali nella vita del predi-

catore: Ochino conosce Juan de Valdés, restando profondamente influenzato dalla sua dottrina religiosa cristocentrica, illuminata e gradualistica. Il frate comincia a tessere una fitta rete di rapporti con il circolo di 'spirituali' riunitosi intorno alla carismatica figura dell'esule iberico, di cui legge le opere che accosta alla meditazione del manoscritto del *Beneficio di Cristo*. Un segno certo dell'influenza valdesiana è riscontrabile nei *Dialoghi quattro* e poi nei *Dialoghi sette*, usciti entrambi a Venezia nel 1540. Il cappuccino torna a predicare a Napoli nel biennio 1539-1540 e sembra che Valdés gli suggerisse l'argomento da svolgere nei suoi sermoni, tutti incentrati sul tema della giustificazione per sola fede, in un periodo in cui tale dottrina non è ancora condannata come eterodossa dalla Chiesa cattolica, cosa che avviene soltanto a partire dal 1547. Nel 1539 il ramo veneto dei teatini critica nuovamente la predicazione di Ochino a Venezia, ma la crisi è brillantemente superata dal frate che si difende dal pulpito e prosegue la sua incessante attività di propagatore della riforma cappuccina nella Penisola. Proprio in quell'anno egli fonda a Perugia il collegio dei «cappuccini e delle zitelle derelitte», che segue di due anni l'istituzione a Ferrara, con il sostegno di Vittoria Colonna, del monastero delle clarisse cappuccine. Nel 1540 i teatini napoletani sollevano di nuovo dubbi sull'ortodossia della sua predicazione, ma i rapporti di forza ancora una volta vedono Ochino in grado di respingere gli attacchi. Le prediche veneziane del 1539 escono nel maggio del 1541 con il titolo di *Prediche nove predicate*, precedute in marzo da una diversa edizione comprendente anche cinque prediche lucchesi.

Nel 1542 i toni di una vigorosa predica a Venezia, che contiene un'appassionata difesa di Giulio della Rovere (Giulio da Milano), arrestato durante la quaresima dell'anno precedente per i contenuti della propria predicazione, attira nuovi sospetti su Ochino da parte del nunzio che ne sospende l'attività per tre giorni. Ma il frate cappuccino, forte del sostegno di Paolo III e di influenti settori della Curia romana, riesce a superare anche questa battuta d'arresto: riprende a predicare con successo crescente e diverse voci lo danno in procinto di ricevere la porpora cardinalizia. In questa fase il papa avoca a sé la scelta della sede di predicazione di Ochino per evitare complicazioni fra le diverse città che lo reclamano, ma forse anche per controllarne più da vicino l'attività. Dopo Venezia egli si trasferisce a Verona, ospite del vescovo Gian Matteo Giberti, e tiene lezioni sulle lettere di san Paolo rivolto alla formazione dei giovani predicatori cappuccini. Lì lo raggiunge una lettera del cardinale nipote Alessandro Farnese del 15 luglio 1542 che lo invita a Roma con il pretesto di discutere alcune questioni relative all'Ordine. Il fatto che da pochi giorni fossero stati scelti i sei cardinali membri della nuova Congregazione del Sant'Uffizio e parallelamente venisse convocato il predicatore Pietro Martire Vermigli lascia supporre che le autorità inquisitoriali in realtà volessero fare di Ochino uno dei primi processati con l'accusa di eresia della neonata istituzione. Tanto più che una successiva missiva del papa trasforma un invito all'apparenza consuetudinario in un ordine perentorio e dal tono vagamente minaccioso. Ciò nonostante il frate, dopo essersi consultato con Giberti, decide di recarsi a Roma e, passando per Bologna, visita il cardinale Gasparo Contarini morente. Ma giunto a Firenze incontra Vermigli che lo persuade a ritornare sui suoi passi per evitare una sicura carcerazione da parte dell'Inquisizione, la cui istituzione e compo-

sizione originaria rivelavano non solo un mutamento dei rapporti di forza tra intransigenti e spirituali nella Curia romana, ma anche la ridefinizione di un nuovo equilibrio fra i due schieramenti che implicava il soffocamento delle voci di rinnovamento più radicali e maggiormente disposte al dialogo con il mondo protestante come quella di Ochino. Ancora a Firenze il 22 agosto, il frate scrive una drammatica lettera a Vittoria Colonna in cui ufficializza la sua decisione di scegliere la strada dell'esilio. È assai verosimile che nella sua fuga Ochino abbia goduto della acquiescente quanto interessata complicità di alcuni esponenti spirituali, che avevano fondato motivo di temere un loro coinvolgimento giudiziario qualora il cappuccino fosse stato processato dal Sant'Uffizio. Non a caso il frate getta il saio in casa della duchessa Cybo e si dirige verso Mantova, ove incontra in abiti secolari il cardinale Ercole Gonzaga e Ascanio Colonna che lo avrebbe rifornito di un cavallo e di un servitore. Da lì, passando per Zurigo, si incammina alla volta della calvinista Ginevra che raggiunge in settembre, pronto a ricominciare una nuova vita all'età di 55 anni.

La repentina fuga di Ochino genera un enorme scalpore nel mondo ecclesiastico italiano e fra quei laici che lo avevano acclamato come modello di fede e di virtù cattoliche. Il cardinale Gian Pietro Carafa, che paragona la sua apostasia alla caduta di Lucifero, gli scrive una lettera per convincerlo a ritornare sui suoi passi, ma viene attaccato con un cartello di sfida nel gennaio 1543. Vittoria Colonna non risponde alla missiva in cui Ochino le spiega assai lucidamente le motivazioni del suo gesto – il rifiuto, da quel momento in poi, di «predicar sospetto et predicar Christo mascarato in gergo», l'impossibilità di continuare a scrivere liberamente, l'esposizione ai ricatti di «ogni sgraziato» che lo avrebbe potuto denunciare di nuovo a Roma –, e sensibile al cambiamento degli equilibri politico-istituzionali determinati dall'istituzione del Sant'Uffizio, preferisce consegnare il messaggio al neoquisitore Marcello Cervini, il futuro Marcello II (OCHINO 1985: 123-124). Dal suo esilio ginevrino Ochino scrive una serie di lettere apologetiche e propagandistiche alla Balia di Siena, al Senato veneziano, ai cardinali Alessandro Farnese e Gian Pietro Carafa, al papa Paolo III, al servita Girolamo Amadei da Lucca, al benedettino Marco Crippelli da Brescia, al concittadino Claudio Tolomei. Inoltre, negli anni successivi, è protagonista di un'aspra polemica con i domenicani Girolamo Papino e Ambrogio Catarino Politi, col canonico regolare Raffaele da Como, col cistercense Basilio Lapi e con il laico Girolamo Muzio. Anche la sua attività editoriale è assai intensa: il 10 ottobre 1542 esce la prima raccolta di venti *Prediche*, in cui l'impianto tendenzialmente calvinista convive con aspetti propri della spiritualità valdesiana e con sfumature millenaristiche di derivazione gioachimita, tanto che il cardinale Girolamo Seripando può ammettere di non riconoscerli «cosa che non sia Christianissima» (SOLMI 1908: 97). Seguono varie edizioni di *Sermones*, il volumetto *l'Imagine di Antechristo*, uscito la prima volta in francese nel 1544, e l'*Expositione sopra la epistola di san Paulo alli Romani* nel 1545. I suoi *opera omnia* vengono inclusi sin dal 1549 nell'Indice dei libri proibiti curato da Giovanni Della Casa per conto della Repubblica di Venezia e la loro condanna è ribadita negli Indici romani promulgati dallo Stato della Chiesa a partire dal 1559 in poi. L'inserimento di Ochino a Ginevra è reso difficile dall'iniziale diffidenza di Calvino nei suoi confronti, ma il periodo è comunque fondamentale nella sua biografia sia sul piano professionale, perché diventa il primo pastore della comunità evangelica italiana, sia sul piano personale giacché sposa un'esule lucchese, dalla cui unione nasce Aureliana e in seguito almeno altri quattro figli.

Nell'agosto 1545 Ochino, mosso forse da difficoltà economiche e stanco dei latenti contrasti con il rigido sistema dottrinario calvinista, abbandona Ginevra per trasferirsi prima a Basilea e poi ad Augusta, ove gli viene affidato l'incarico di ministro della comunità italiana e pubblica nel 1546 l'*Expositione sopra la epistola di san Paulo alli Galati* e la *Risposta alle false calumnie et impie biastemmie di frate Ambrosio Catharino*. La vittoria di Carlo V nel 1547 sulla

lega di Smalcalda lo obbliga a fuggire di nuovo poiché l'imperatore ne chiede la consegna in cambio della pace. Si reca a Strasburgo ove incontra Vermigli, ma i due predicatori devono abbandonare la città in quanto si rifiutano di riconoscere l'*interim*, ossia la soluzione di compromesso tra cattolici e protestanti offerta da Carlo V alla Germania in attesa di una decisione del Concilio di Trento. Grazie al provvidenziale invito dell'arcivescovo di Canterbury, Thomas Cranmer, Ochino e Vermigli si trasferiscono in Inghilterra. L'ex cappuccino inizia a predicare a Londra, dove migliora la sua situazione economica dal momento che diventa prebendario di Canterbury a vita, senza obbligo di residenza e con l'aggiunta di uno stipendio versatogli direttamente dal re. In Inghilterra pubblica nel 1549 *A Tragoedie or Dialogue of the Uniste Usurped Primacie of the Bishop of Rome* e stringe stretti rapporti con la corte. Costretto di nuovo a scappare dopo la restaurazione cattolica nel 1553 rientra in Svizzera, passando per Strasburgo, ove lascia la famiglia. Giunge a Ginevra in ottobre nei giorni del rogo dell'umanista Miguel Servet che disapprova insieme con gli antitrinitari che devono presto abbandonare la città. Prima di trasferirsi a Chiavenna e poi a Basilea, Ochino riesce a stampare nel 1554 a Ginevra gli *Apologi*, una raccolta di un centinaio di aneddoti satirici contro il papato, i cardinali, il clero e i frati che si accrescerà nella successiva edizione. Alla metà del 1555 una delegazione guidata dal senese Lelio Sozzini lo raggiunge a Basilea per proporgli di trasferirsi a Zurigo e diventare il pastore della comunità di rifugiati italiani di Locarno. Ochino vive a Zurigo una rinnovata stagione produttiva: nel 1556 pubblica il *Dialogo del Purgatorio* e la *Syncerae et verae doctrinae de Coena Domini expositio*, in cui difende la tesi zwingliana in materia di eucaristia in polemica con la dottrina luterana; nel 1561 escono la *Disputa intorno alla presenza del Corpo di Gesù Christo nel Sacramento della Cena*, le *Prediche nominate Labirinti del libero o ver servo arbitrio* e il *Catechismo o vero Institutione Christiana*. Queste tre opere sono considerate poco ortodosse dalle autorità di Zurigo, che difendono una teoria della predestinazione assoluta che mal si concilia con la soluzione agnostica e tollerante del problema della libertà offerta da Ochino, ormai inclinate verso lo scetticismo religioso ed esistenziale. Ma la goccia che fa traboccare il vaso è la stampa nel 1563, presso l'editore Pietro Perna, dei *Dialogi XXX* senza la preliminare autorizzazione del Consiglio dei deputati della città. Ochino viene espulso anche da Zurigo a causa delle sue posizioni in materia di Trinità e di matrimonio, in quanto è tendenziosamente accusato di difendere la poligamia.

L'indomito predicatore senese, vedovo dal 1562, si rifugia a Basilea. Cacciato anche da lì, trascorre l'inverno del 1563 a Norimberga, dove fa circolare manoscritto un *Dialogo* autoapologetico in cui respinge le accuse dei suoi detrattori. Nella primavera successiva si trasferisce con i figli ancora bambini a Cracovia, ove grazie alla protezione del principe Nikolaj Radziwill può predicare agli esuli italiani. Nell'estate del 1564, però, su pressione del nunzio Giovanni Francesco Commendone, il re di Polonia Sigismondo II espelle tutti gli stranieri non cattolici, fra cui Ochino, che passa nella vicina Pinczów, al confine con la Moravia e, a causa di un'epidemia di peste, perde tre figli. L'ennesima migrazione porta l'ormai quasi ottuagenario Ochino nei pressi di Austerlitz, ove viene ospitato dal nobile veneziano Niccolò Paruta, a dimostrazione di come, nonostante il suo inquieto peregrinare per l'Europa, non avesse mai reciso il suo legame con l'Italia e con i sodali di un tempo. Muore in un giorno imprecisato tra la fine del 1564 e l'inizio del 1565: con lui scompare uno dei padri della tolleranza religiosa e della libertà di coscienza, uno dei critici più acuti e originali dei processi di confessionalizzazione che hanno caratterizzato la storia europea nel corso del Cinquecento.

(M. GOTOR)

Vedi anche

Beneficio di Cristo; Catarino, Ambrogio; Colonna, Vittoria; Congregazione del Sant'Uffizio; Contarini, Gasparo; Della Casa,

Giovanni; Giulio da Milano; Gonzaga, Ercole; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Inghilterra, età moderna; Lucca; Muzio, Girolamo; Paolo III, papa; Paolo IV, papa; Perna, Pietro; Seripando, Girolamo; Servet, Miguel; Sozzini, Lelio; Tolleranza, dibattito sulla; Valdesianesimo; Vermigli, Pietro Martire

Bibliografia

BAINTON 1940, BENRATH 1875, BENRATH 1892, FIRPO 2001(a), FRAGNITO 1972, GOTOR 1999, NICOLINI 1939, OCHINO 1985, SOLMI 1908, TEDESCHI 2000

Olavide y Jáuregui, Pablo de - Nato a Lima (Perù) il 25 gennaio 1725, era figlio primogenito dell'*hidalgo* navarro Martín de Olavide, *Contador Mayor* del *Tribunal de Cuentas* di Lima. Fu *licenciado* e dottore in Teologia nell'Università di San Marcos (Lima), dove si addottorò anche in Diritto civile e canonico e fu professore nella facoltà di Teologia. Nel 1741 fu ricevuto come avvocato nella *Real Audiencia* di Lima, dove comprò un posto da *oydor* nel 1744. Un processo per falsificazione di documenti notarili nelle pratiche di successione a suo padre lo destituì dall'incarico e lo obbligò a fuggire in Spagna nel 1750, dove sarebbe stato brevemente incarcerato (1752) e poi assolto. Contrasse un vantaggioso matrimonio con una ricca vedova, Isabel de los Ríos, nel 1755, e diede vita nella sua casa di Madrid a un affollato salotto cui parteciparono molti dei futuri dirigenti del partito *ilustrado*. Dopo avere compiuto tre lunghi viaggi in Francia e in Italia, effettuati tra il 1757 e il 1765, che lo misero in contatto con le correnti intellettuali dell'Illuminismo europeo, iniziò il suo percorso di ascesa nella corte di Carlo III, appoggiato dal *fiscal* del Consiglio di Castiglia Pedro Rodríguez, conte di Campomanes, e dal conte di Aranda, Pedro Pablo Abarca de Bolea. Nominato primo direttore dell'ospizio di San Ferdinando e procuratore nell'*Ayuntamiento* di Madrid, nel giugno del 1767 ebbe l'incarico politico più importante, la colonizzazione della Sierra Morena, venendo nominato inoltre intendente d'Andalusia e assistente della città di Siviglia.

Fu a partire dal suo arrivo a Siviglia che l'Inquisizione iniziò in segreto una lenta raccolta di informazioni sulla sua condotta che si concluse con l'avvio di un processo alla fine del 1766. Il primo motivo di opposizione dell'Inquisizione nei suoi confronti ebbe a che vedere con il possesso di letteratura proibita (nel 1768 giunsero al porto di Bilbao 29 casse di libri francesi a lui indirizzate, con un totale di 2.400 volumi, tra i quali figuravano molti libri proibiti). Nel 1773 venne accusato di ateismo, ma fu alla fine del 1775 che, chiamato a Madrid con il pretesto di questioni riguardanti il servizio reale, dovette rispondere al Sant'Uffizio delle accuse mosse contro di lui: vita irreligiosa, costumi libertini e libertà di opinione in materia di religione, morale e costumi, così come possesso di libri proibiti e di dipinti lascivi. Il suo principale delatore fu il cappuccino Romualdo di Freiburg, cappellano dei coloni tedeschi delle *Nuevas Poblaciones* (nuovi insediamenti), il quale aveva indirizzato le sue denunce al confessore del re, il padre Joaquín de Eleta, e all'inquisitore generale, Felipe Beltrán. Quest'ultimo, il 24 ottobre 1776, comunicò al re Carlo III la decisione di procedere alla carcerazione dell'accusato presa dal Tribunale di Corte e, con il *placet* regio, l'ordine divenne effettivo il 14 novembre. Sarebbe rimasto due anni in completo isolamento nelle carceri segrete, fino a che il 24 novembre 1778 uscì per ascoltare la sentenza risultante dal suo processo. Il breve autodafé venne celebrato a porte chiuse ma alla presenza di numerose persone, tra le quali si trovavano *grandes* di Spagna, alti funzionari e rappresentanti della gerarchia ecclesiastica. Gli vennero letti i principali capi d'accusa e lo si dichiarò «eretico formale e membro putrido della religione». Non venne riconciliato e fu assolto dalla scomunica per avere abiurato tutti i suoi errori; venne condannato all'esilio perpetuo a venti leghe da Madrid, dalle residenze reali, da Lima, dall'Andalusia e dai nuovi insediamenti della Sierra Morena, oltre che a otto anni di reclusio-

ne in un monastero sotto gli ordini di un direttore di coscienza che lo avrebbe istruito nella dottrina e nei dogmi della fede cattolica, lo avrebbe fatto assistere a tutti gli atti liturgici e gli avrebbe fatto leggere il *Símbolo de la fe* di fray Luis de Granada e *L'incredulo senza scusa* del padre Paolo Segneri. Come infame non avrebbe potuto più impugnare la spada, né vestire abito dorato, argentato, pietre preziose, né seta, ma solamente tessuti ordinari di colore giallo. I suoi beni vennero confiscati e né lui, né i suoi discendenti fino alla quinta generazione, avrebbero potuto esercitare una carica pubblica. Il giorno successivo a quello di pubblicazione della condanna il reo venne trasferito nel monastero di Sahagún (León) per scontare la pena. Nell'estate del 1779 passò al convento dei cappuccini di Murcia e da lì ad Almagro (Ciudad Real) e a Caldas (Gerona). Da quest'ultimo eremo, approfittando della vicinanza con il confine francese, fuggì dalla Spagna. Rimase esiliato in Francia per diciassette anni, e visse così gli eventi della Rivoluzione. All'epoca del Terrore, tuttavia, nell'aprile del 1794, fu catturato e accusato di essere uno straniero sospetto e collaboratore dell'aristocrazia, motivo per cui fu incarcerato per nove mesi. In quel periodo iniziò a scrivere una estesa opera dal titolo *El Evangelio en triunfo* (Valencia, Hermanos Orga, 1797, 4 voll.), rettifica delle idee da lui precedentemente sostenute, che riscosse un successo enorme in Europa e in America e che gli servì per facilitare il suo ritorno in Spagna. Nel 1798 Carlo IV gli concesse di tornare nel suo regno, restituendogli tutte le dignità e concedendogli una rendita annua di 90.000 reali. Una volta in Spagna si ritirò a Baeza, dove morì il 25 febbraio 1803.

(M. TORRES ARCE)

Vedi anche

Illuminismo, Spagna

Bibliografia

ALCÁZAR MOLINA 1927, DEFURNEAUX 1959, GÓMEZ URDAÑEZ 2002

Olivares, conte-duca di (Gaspar de Guzmán) - L'arrivo sul trono di Spagna di Filippo IV nel 1621 comportò l'ascesa al potere di una generazione nuova di politici guidata dal nuovo *valido* (primo ministro), il conte-duca di Olivares, nato nel 1587. Il nuovo favorito del re si presentava con un programma finalizzato all'attuazione delle riforme necessarie per salvare la monarchia dalla crisi in cui versava e farle recuperare la sua reputazione nel contesto europeo. A questa nuova fase l'Inquisizione giunse nel pieno di un processo di cambiamento della propria funzione e, allo stesso tempo, delle proprie strutture e del suo ruolo nel quadro della politica regia. Il ruolo secondario che il Sant'Uffizio rivestì nell'insieme degli ambiziosi piani di riforma di Olivares ha fatto sì che gli storici abbiano dedicato scarso interesse a tale aspetto. I suoi progetti sull'Inquisizione non pretendevano di stravolgere i suoi meccanismi fondamentali di funzionamento, né l'organizzazione generale del sistema polisinodale: intendevano istituire un controllo più diretto sulle sue strutture e sui suoi meccanismi al fine di porre il tribunale al servizio della sua politica, limitandone le aspirazioni di autonomia. Tale obiettivo politico si traduceva in termini organizzativi in una maggiore centralizzazione del Sant'Uffizio, nella nomina di consiglieri della *Suprema* affini alla nuova politica e in un maggiore controllo delle finanze del tribunale. Si cercò anche di correggere alcuni abusi e di ridurre l'eccesso di ufficiali per riequilibrare entrate e uscite del tribunale. Tutto ciò significava relegare il Sant'Uffizio a un ruolo politico secondario, sebbene non insignificante, e prono al potere regio nel momento in cui l'Inquisizione aveva perso una parte sostanziale dell'importante ruolo che aveva svolto nell'apparato di potere della monarchia, una volta conclusa la fase di ricristianizzazione controriformistica. In alcuni settori inquisitoriali l'arrivo del nuovo re aveva risvegliato tutta-

via le speranze di una rivalutazione del ruolo del Sant'Uffizio nel governo e nella società; il che, insieme ad altri aspetti, come la politica del *valido* nei confronti dei *conversos*, fece in modo che molti dei componenti del Sant'Uffizio andassero a ingrossare le file del partito anti-Olivares.

Il primo passo dei nuovi progetti di Olivares fu, nel 1622, la sostituzione dell'inquisitore generale, *fray* Luis de Aliaga, molto legato al gruppo del duca di Lerma (Francisco Gómez de Sandoval y Rojas), con Andrés Pacheco, vescovo di Cuenca. In questo avvicendamento era evidente la pressione del potere politico sulla nomina degli inquisitori generali come mezzo per piazzare nell'incarico personaggi affini alla linea politica del *valido* – Lerma prima ed Olivares ora – con l'obiettivo di cercare di controllare l'istituzione. Il nuovo inquisitore generale, molto vicino alla politica riformista di Olivares, iniziò un processo di rinnovamento dei consiglieri della *Suprema* e della direzione dei tribunali di distretto. La precoce morte di Pacheco (1626) costrinse tuttavia a cercare un nuovo inquisitore generale. La scelta cadde sul cardinale Antonio Zapata, uomo di lunga esperienza politica, religiosa e inquisitoriale, che assunse l'incarico nel marzo del 1627. Secondo John Elliott Olivares ebbe solo un ruolo indiretto nella designazione di Zapata. Dovette tuttavia pentirsi di non essere intervenuto in forma più diretta per imporre un candidato più affine alla sua politica, visto che ben presto Zapata mostrò di non essere disposto ad accettare tutte le direttive del *valido* e di possedere un proprio progetto per il Sant'Uffizio. Furono diversi i punti di attrito tra Olivares e Zapata che si svilupparono nel corso del mandato di quest'ultimo. L'inquisitore generale si mostrò ostile alla politica filogesuitica portata avanti da Olivares, il che generò incidenti clamorosi, come il processo del padre Juan Bautista Poza. Zapata, allo stesso modo, non sembrava essere in sintonia con la politica di Olivares nei confronti dei *conversos* portoghesi, che vedeva come una quinta colonna pronta a rubare le ricchezze del regno con ogni tipo di frode, e si mostrava contrario alle iniziative di vendita di cariche del Sant'Uffizio al fine di finanziare le casse reali. Ma la maggiore fonte di conflitto provenne forse dal proposito di Zapata di crearsi una base di potere propria nell'Inquisizione piazzando i suoi parenti nei posti chiave, un comportamento che si scontrò con la strategia clientelare dello stesso Olivares e comportò una sfida rilevante al suo tentativo di mantenere il Sant'Uffizio sotto il suo controllo. Lo scontro tra Olivares e Zapata andò crescendo e si rese evidente in episodi come i processi contro le monache di San Plácido e quelli del Cristo della Paziencia. Entrambe le azioni inquisitoriali danneggiarono l'immagine pubblica del *valido* e fornirono argomenti al settore anti-Olivares della corte. Nel 1628 iniziò il processo per possessione demoniaca contro varie monache del convento madrileño di San Plácido, fondato da uno dei collaboratori più vicini ad Olivares, Jerónimo de Villanueva. Di fronte alla possibile incriminazione di Villanueva, Olivares fece pressioni per evitare il danno e tentò di sospendere un processo nel quale lui stesso avrebbe potuto vedersi coinvolto a causa del rapporto epistolare che intrattenne con la priora del convento. Riuscì così ad aiutare Villanueva, ma il suo comportamento gettò discredito sul Sant'Uffizio, fornì argomenti ai suoi nemici per nuovi attacchi e segnò un punto di non ritorno nel suo rapporto con Zapata. Il *valido* infatti tentò di minare la posizione di Zapata con l'appoggio dei consiglieri della *Suprema* a lui vicini come Antonio de Sotomayor o Hernando Chinino de Salazar; ma la misura definitiva per controllare l'inquisitore generale fu il progetto di nominare un governatore per la *Suprema* per creare un meccanismo di controllo della Corona sull'Inquisizione. Di fronte all'incalzare degli eventi, nel luglio 1632 Zapata usò l'*autos de fe* del Cristo de la Paziencia (che colpì alcuni *conversos* portoghesi accusati di avere profanato un'immagine di Cristo), che spostò da Toledo alla corte, per mettere in imbarazzo Olivares e la sua politica di protezione dei portoghesi. Poco dopo un decreto reale avrebbe

drasticamente limitato i poteri dell'inquisitore generale, che perse la sua battaglia con Olivares e nel settembre del 1632 chiese al re di potere essere esonerato dall'incarico per malattia.

Dopo questo trionfo Olivares non era più disposto a commettere lo stesso errore. Il nuovo inquisitore generale fu *fray* Antonio de Sotomayor, confessore del re, uomo molto vicino alla linea politica del *valido*. Il controllo del Sant'Uffizio si rafforzò ulteriormente attraverso una *real cédula* del 1633 nella quale si ordinava che la nomina dei membri del Consiglio, degli inquisitori e dei *fiscales* dei tribunali di distretto avvenisse con la consultazione del re. Ciò permise la nomina di membri dello *staff* politico di Olivares, come il suo confessore, José González, Antonio Hurtado de Mendoza o Francisco de Rioja, bibliotecario di Olivares. Con Sotomayor il Sant'Uffizio iniziò la fase di maggiore sottomissione alle direttive del *valido*. Il cambiamento di tendenza fu evidente, per esempio, nella revisione dei processi del convento di San Plácido, che portò a un'cerimonia di discolpa che non fece che aumentare il discredito dell'istituzione e mise in evidenza la docilità della nuova squadra inquisitoriale rispetto alle direttive della Corona. La sottomissione del Sant'Uffizio ad Olivares e l'apparente inibizione su temi come quello dei *conversos* portoghesi fecero in modo che sorgessero dure critiche contro Sotomayor, accusato di avere ridotto il prestigio dell'Inquisizione, di avere screditato i suoi ministri e di avere dato manforte agli eretici. L'opposizione inasprì le critiche per usarle come arma contro Olivares. Ciò nonostante, Sotomayor non fu sempre così sottomesso e si oppose con fermezza alla modifica della giurisdizione privativa dell'inquisitore generale a beneficio della Corona. La forte identificazione con Olivares e la sua politica fece sì che la caduta del *valido* portasse con sé la rinuncia di Sotomayor alla carica nel giugno del 1643.

L'evoluzione strutturale del Sant'Uffizio durante il *valimiento* di Olivares, al di là delle persone che occuparono i posti più elevati dell'amministrazione inquisitoriale e dei dissensi che poterono avere con lui, seguì delle linee chiare, tanto nell'organizzazione dell'apparato inquisitoriale quanto sul versante repressivo; linee che mantennero alcuni modelli inaugurati nel periodo di Lerma. La struttura territoriale inquisitoriale quasi non conobbe alterazioni, salvo il consolidarsi del funzionamento pressoché autonomo del Tribunale di Corte a Madrid nel periodo 1633-1644, durante il mandato di Sotomayor, sebbene già a partire dalla fine del XVI secolo ci fossero stati diversi tentativi per creare una giurisdizione inquisitoriale a Madrid autonoma da Toledo. Tale cambiamento può essere messo in relazione con il tentativo di Olivares di avere un maggiore controllo su un tribunale che avrebbe dovuto trattare cause come quelle dei mercanti *conversos* installati a corte, un tema molto delicato per la Corona. Il Consiglio dell'Inquisizione subì anche alcune modifiche che tentavano di assoggettare ancora di più il tribunale al potere politico con l'inserimento al suo interno di persone fedeli a Olivares. La più significativa fu la già menzionata creazione della figura di un governatore del Consiglio, una figura che, a tutt'oggi, non è ancora molto chiara. Olivares pensò alla creazione di questa carica durante lo scontro con Zapata. Sembra che già intorno al 1630 la carica esistesse, ma non sappiamo chi abbia detenuto l'incarico fino al 1640, quando fu governatore l'arcivescovo di Granada, Fernando de Valdés y Llano, un uomo vicino al *valido*. Anche la creazione di posti in soprannumero permise di collocare nella *Suprema* persone fedeli a Olivares, anche se ciò significò aumentare fino a dieci il numero dei consiglieri e permise di creare una sala speciale per sbrigare le prove di *limpieza de sangre* che arrivavano al Consiglio. Tale aumento del personale nella *Suprema* fu un'altra delle novità del periodo, e si lega all'aumento complessivo del corpo dei funzionari inquisitoriali. Il Sant'Uffizio finì per trasformarsi in una fonte di benefici per ricompensare i servizi prestati al *valido*. Anche gli inquisitori generali, specialmente Zapata e Sotomayor, aumentarono i funzionari con le loro politiche clientelari. L'accrescimento del personale si fece apprezzare a tutti i livelli della struttura amministrativa in-

quisitoriale e coincise con un periodo di ristrettezze economiche, che portò sull'orlo della rovina molti tribunali di distretto e favorì lo sviluppo della corruzione. Tra le cariche non remunerate spiccò l'incorporazione di gesuiti, favoriti dalle simpatie di Olivares nei confronti dell'Ordine ignaziano, nei posti di qualificatori fino a quel momento appannaggio dei frati domenicani. Quanto alla rete di familiari che si distribuiva sul territorio, si intensificarono i sintomi di un crollo che Jean-Pierre Dedieu colloca, per Toledo, intorno al 1640. Tali trasformazioni della struttura amministrativa e della rete territoriale devono essere messe in relazione con quelle che l'organismo inquisitoriale mise in atto al fine di adattarsi al nuovo ruolo dopo aver cessato di essere il protagonista assoluto del processo controriformistico portato avanti dalla monarchia, e a seguito della politica di controllo e di riduzione dei suoi privilegi sviluppata, tra gli altri, da Olivares. I cambiamenti condussero a un'evoluzione che portò a configurare un organismo più burocratico, caratterizzato da una minore presenza sociale e da una minore influenza nella politica della Corona. La perdita di peso politico dell'Inquisizione fu evidente nell'aumento dei conflitti con le altre giurisdizioni che si moltiplicarono nell'epoca di Olivares. Lo stesso *valido* tentò di ridurre la giurisdizione dell'inquisitore generale e di accentuare il carattere temporale dell'istituzione in modo da favorirne il controllo. Si intensificarono anche i conflitti di giurisdizione con i giudici ordinari ed ecclesiastici e con i regni dotati di privilegi forali. In Aragona e in Catalogna si continuò a chiedere una riduzione del foro inquisitoriale con successi parziali, come quello ottenuto dalle *Cortes* d'Aragona del 1626, anche se la Corona non cedette mai di fronte alle richieste delle *Cortes* catalane di diminuzione del potere dell'Inquisizione.

Durante il *valimiento* di Olivares si intensificò la crisi economica del Sant'Uffizio. Alla diminuzione delle sue fonti tradizionali di entrata come conseguenza della situazione generale dell'economia peninsulare si unì una fiscalità di guerra, imposta dalla Corona per finanziare le sue necessità belliche – specialmente a partire dalla bancarotta del 1627 – che non poteva non toccare il Sant'Uffizio e il suo personale. Con l'argomento che il denaro era necessario per l'opera di difesa della fede portata avanti dalla monarchia, Olivares chiese all'istituzione diversi contributi economici nel momento stesso in cui limitava le esenzioni e i privilegi di alcuni dei membri dell'apparato inquisitoriale. In primo luogo si trattò di ridurre i privilegi della burocrazia inquisitoriale esigendo dai suoi membri la partecipazione ai donativi e ai *valimientos*. Si obbligarono anche gli ufficiali inquisitoriali a pagare, a partire dal 1628, diverse gabelle come le *sisas* (imposta sulle derrate) e i *servicios de millones* (imposta introdotta per la prima volta da Filippo II dopo la sconfitta dell'Invincibile Armata). Anche ai familiari vennero tolte alcune esenzioni e, nel 1641, una petizione regia richiese loro persino di armarsi e di formare una compagnia. Tale progressiva riduzione di alcuni privilegi dovette influire sulla perdita della capacità di attrazione delle *familiaturas* che condusse, a partire dagli anni Quaranta, alla crisi e al crollo della rete territoriale dei familiari. Un secondo strumento per ottenere risorse da parte del Sant'Uffizio fu quello di imporre all'istituzione la partecipazione a diversi prestiti o distribuzioni di *jueros* (pensioni di Stato). Da ultimo la Corona incaricò l'Inquisizione dell'arruolamento e del mantenimento a sue spese di diversi contingenti di soldati. Così, nonostante il crescente controllo politico sul tribunale, si fecero sempre più frequenti i conflitti tra la *Suprema* e la Corona su questioni di privilegi e di esenzioni, ma con poco successo per le ambizioni del vertice del tribunale. Le crescenti richieste di risorse e la necessità dell'Inquisizione di ottenere denaro per il suo sostentamento portarono alla vendita di cariche inquisitoriali, alcune delle quali vennero create proprio a questo fine. Già nel 1629 il re propose la vendita di cariche di *alguacil* del Sant'Uffizio; ma, sebbene la giunta di teologi riunita dalla *Suprema* desse per buona la proposta, Zapata si oppose energicamente, tanto da far sospendere il progetto. L'arrivo di Sotomayor contribuì a eliminare tali resistenze. In un documento

di concessione (*carta otorgada*) dell'agosto del 1631 si autorizzò la vendita di cariche di *alguacil* (ufficiale giudiziario) del Sant'Uffizio giustificandola con la decisione della giunta dei teologi del 1629. Nel 1640 si misero in vendita anche uffici di *contador*, *notario del juzgado de bienes*, *depositario de pretendientes*, *notario de secuestro o receptor*. Nel 1641 si iniziò la vendita di *familiaturas*, che fu sospesa nel 1643. Tali vendite, lungi dal fornire una soluzione ai problemi finanziari della monarchia, contribuirono, in un momento critico per le casse dell'Inquisizione, ad aumentarne la burocrazia e ad accentuare il malfunzionamento organizzativo all'interno dell'istituzione. Le necessità di risorse possono spiegare anche lo sviluppo del ricorso all'istituto giuridico della composizione o dell'accordo, attraverso il quale il Sant'Uffizio riduceva le pene e restituiva i beni confiscati in cambio di una quantità di denaro previamente concordata tra il reo e il tribunale. In tal modo il bisogno di risorse necessarie per fare fronte alle esigenze reali apriva una pericolosa breccia verso la corruzione, generando una caduta dell'immagine di estremo rigore nell'azione repressiva inquisitoriale, con il conseguente discredito dell'istituzione.

Durante il governo di Olivares anche l'azione repressiva dell'Inquisizione fu condizionata dall'influenza del *valido*. In linea generale l'attività processuale assunse una tendenza, visibile sin dagli inizi del XVII secolo, di lenta caduta quantitativa, dopo l'abbandono dell'aggressiva politica controriformistica sui *crisianos viejos* e l'espulsione dei *moriscos* nel 1609. La stessa evoluzione strutturale del Sant'Uffizio si adattò alla nuova situazione e contribuì a rafforzarla. I tribunali si sedentarizzarono, diminuendo le visite di distretto; di conseguenza il controllo sul mondo rurale divenne più blando. L'incremento della burocrazia tolse agilità alle strutture repressive in sintonia con l'indebolimento delle reti dei commissari e dei familiari. Il volume totale dei processati conobbe una lenta caduta. Nel tribunale di Toledo furono 610 tra il 1621 e il 1645, cifra molto lontana dai 1.481 del periodo 1556-1585. In uno studio dei processi sulla base dei delitti commessi si può osservare che quasi i tre quarti possono essere ricondotti a tre categorie: proposizioni ereticali, superstizione/stregoneria e cripto-giudaismo. Per il reato di proposizioni ereticali si osserva una evidente diminuzione dei processati in quasi tutti i tribunali, una diminuzione che deve essere messa in relazione con il progressivo abbandono della politica di catechizzazione posttridentina. Le cause per superstizione o per stregoneria, al contrario, sperimentarono in questo periodo un aumento. Casi celebri quasi quanto quello del convento di San Plácido di Madrid mettono in evidenza l'importanza della magia e della superstizione nel contesto della crisi nella quale era immersa la Monarchia. Ma, senza dubbio, furono i processi ai giudaizzanti i più numerosi, con un aumento rispetto ai primi due decenni del secolo in quasi tutti i tribunali. Si può parlare, pertanto, di un decremento quantitativo dell'attività repressiva, per la diminuzione della cifra globale delle cause, ma di un aumento qualitativo, poiché gli inquisitori si rivolsero a uno dei delitti maggiori, l'eresia giudaizzante, riportata in auge dall'arrivo dei *conversos* portoghesi. L'analisi dell'atteggiamento del Sant'Uffizio spagnolo rispetto ai *conversos* portoghesi durante il *valimiento* di Olivares va inserita nel contesto più ampio dell'assoggettamento dell'azione del tribunale agli interessi politici del *valido*. Come si è detto in precedenza, Olivares non esitò a usare l'Inquisizione come ulteriore strumento per il perseguimento dei suoi piani. Ciò può spiegare l'attribuzione al Sant'Uffizio della repressione di taluni delitti che avevano a che fare più con la sfera politica ed economica che con l'eresia. Nel 1627 l'Inquisizione infatti si fece carico del perseguimento del crimine di introduzione clandestina di moneta falsa e di esportazione di metalli preziosi. Nel 1628 Zapata scrisse al tribunale sivigliano ordinandogli di trattare di fronte ai *regidores* della città la concessione di un nuovo *servicio de millones*. Allo stesso modo si cercò di utilizzare l'Inquisizione durante la rivolta catalana del 1640. Nella giunta convocata dopo la sollevazione Sotomayor suggerì che l'Inquisizione iniziasse a operare contro persone ostili al re, senza dub-

bio credendo di interpretare i desideri del suo protettore, Olivares. È in tale contesto che bisogna situare il tema della persecuzione dei *conversos* durante il *valimiento* di Olivares. L'arrivo dei *conversos* portoghesi in Castiglia, apprezzabile a partire dal 1580, si era intensificato dagli inizi del XVII secolo, favorito dalla politica di Filippo III e di Lerma. Particolarmente attraente per la Corona fu l'arrivo di banchieri di origine *conversa* dai quali si attendeva nuove risorse per dare ossigeno a finanze reali sempre più esauste. Insieme con i banchieri e i mercanti, arrivarono anche commercianti di tessuti, mercanti ambulanti, servitori e persone alla ricerca di occupazione che presto si integrarono, più o meno direttamente, nelle reti commerciali dei loro conterranei più potenti. Si inaugurava così un atteggiamento più 'politico' in rapporto al problema dei *cristianos nuevos* che cercava di sfruttare a beneficio dello Stato le risorse e i contatti che questi erano in condizione di offrire in cambio di certe concessioni e di buoni affari. I problemi religiosi o di *limpieza de sangre* rimasero relegati a un secondo piano. Filippo IV e Olivares non esitarono a continuare la politica dei loro predecessori. I banchieri portoghesi, sudditi della Corona, apparivano come una buona alternativa agli esausti genovesi per le loro relazioni con i centri economici del Nord-Est, il che faceva entrare nell'orbita degli *asientos* spagnoli i circuiti atlantici, in piena prosperità. I portoghesi, da parte loro, trovarono in tale collaborazione la possibilità di realizzare eccellenti affari, di ottenere una certa protezione reale e un miglioramento della loro posizione sociale. Il rapporto risultava, *a priori*, benefico per entrambe le parti. Questa politica di Olivares, qualificata da molti autori come filoebraica, si inserisce in un contesto europeo nel quale politiche simili cominciavano a essere messe in pratica seguendo una linea che è stata definita di 'filosemitismo mercantilista'. L'interesse economico dello Stato era la finalità essenziale e la fede degli attori economici passava in secondo piano. Questa politica presentava, tuttavia, una serie di gravi pericoli. Da un lato la contraddizione che comportava la protezione dei banchieri portoghesi, dai quali si era finanziariamente dipendenti, nello stesso momento in cui Filippo IV ed Olivares si presentavano alla nazione come esecutori di un programma politico di purificazione del regno nel quale la lotta contro l'eresia costituiva un elemento essenziale per recuperare il favore divino; la contraddizione tra il mantenimento di valori tradizionali – basare su Dio e sul suo aiuto il successo della monarchia – e il desiderio di imitare le innovazioni di altri paesi in cui si imponeva l'autonomia della politica rispetto alla religione era palese. Dall'altro tale politica offriva un'arma eccellente ai nemici di Olivares per attaccarlo, accusandolo di essere un protettore degli ebrei. Il desiderio di attrarre i mercanti portoghesi al fine di servirsi della loro ricchezza costrinse il conte-duca a elargire alcune concessioni e a dare loro certe garanzie. Il 26 giugno 1627 fu concesso un *edicto de gracia* che scongiurava la minaccia inquisitoriale pendente sui portoghesi già stabiliti in Castiglia quando, fino a quel momento, l'azione repressiva non era stata troppo intensa e si era indirizzata soprattutto su personaggi modesti. Poco dopo, l'11 maggio 1628, si acclararono taluni estremi di quella decisione e si annullò il divieto di contrarre matrimoni misti. Allo stesso modo una *real cédula* del 17 novembre 1629 riconobbe loro la libertà di uscire dalla Penisola e il permesso di disporre liberamente dei propri beni in cambio di un donativo, con il quale ottenevano la libertà di movimento di persone e di capitali per potere estendere legalmente i loro affari e le loro reti commerciali. Tutte queste concessioni fecero in modo che, dopo la bancarotta del 1627, i finanzieri portoghesi si integrassero nel mondo degli *asientos* con il beneplacito della Corona. Funzionò così un sistema misto a cui parteciparono tanto compagnie d'affari portoghesi quanto genovesi, sebbene il peso delle prime aumentasse progressivamente, permettendo a Olivares di tenere in scacco i genovesi usando i portoghesi, mentre questi dipendevano dal favore del *valido* e sulla loro testa pendeva ancora la minaccia inquisitoriale. Ma nella strategia di Olivares le case commerciali dei *conversos* portoghesi giocavano anche un

ruolo chiave nei confronti dell'Olanda poiché si mirava all'interruzione del suo commercio, realizzato in buona parte con la monarchia e le sue colonie d'oltremare. Olivares e alcuni suoi consiglieri credevano persino recuperabili per la monarchia i sefarditi stabiliti in Olanda, e con loro i loro capitali, il che avrebbe rafforzato la Spagna nel momento stesso in cui avrebbe indebolito gli olandesi. Ma i *conversos* portoghesi divennero paradossalmente uno dei principali canali per aggirare il blocco attraverso complesse reti di contrabbando nelle quali i legami di parentela, di cittadinanza, di interesse, di religione che univano i loro componenti conferivano loro particolare efficacia. Le autorità e la società spagnola conoscevano il doppio gioco di molti mercanti portoghesi. Il conseguente senso di tradimento contribuì a fomentare un nuovo antisemitismo, giustificato dalla convinzione che i portoghesi erano costitutivamente infedeli sul piano religioso, visto che il sovvertimento economico era sinonimo di eresia, dal momento che si privava la monarchia delle risorse necessarie per compiere la sua missione divina. Olivares era cosciente del fatto che le infedeltà di molti portoghesi mettevano a rischio la sua strategia di guerra economica, nel momento in cui il suo appoggio ai portoghesi e l'identificazione popolare di questi ultimi con la politica del *valido* faceva in modo che i tradimenti, reali o immaginari, che si attribuivano loro potessero essere imputati anche ai loro protettori governativi. I nemici di Olivares non smisero di approfittare di questa situazione per attaccarlo con opere come *La fortuna con seso y la hora de todos* o la *Execración contra los judíos*, entrambe di Francisco de Quevedo.

Olivares non poteva lasciare questo vantaggio ai suoi nemici. Di fronte a questa doppia minaccia, che metteva in pericolo la sua politica estera e il suo potere, Olivares doveva adottare misure adeguate. Scartata come impraticabile la possibilità di fare a meno dei portoghesi, egli tentò un'altra strategia, utilizzando una nuova arma di singolare efficacia: l'Inquisizione. Ciò non deve tuttavia farci pensare che tutte le azioni del Sant'Uffizio contro i portoghesi durante il *valimiento* del conte-duca obbedissero strettamente agli ordini o ai suggerimenti di quest'ultimo. Contemporaneamente all'ondata repressiva selettiva e con un forte contenuto politico-economico, i diversi tribunali continuarono a istituire processi contro giudaizzanti adottando criteri autonomi di azione e dando seguito a denunce o a delazioni locali. In tale contesto dobbiamo collocare l'*auto de fe* del *Cristo de la Paciencia* che contribuì a rimettere in moto i sentimenti popolari anti-*conversos*. Questi processi ebbero inizio nel 1629 sulla base delle denunce di vari castigliani contro i loro vicini portoghesi, umili commercianti di tessuti che occupavano i gradini più bassi della comunità portoghese nella corte e che spinsero l'Inquisizione ad agire. Zapata cercò di utilizzare i processi e il successivo *auto de fe* come arma contro Olivares, con il quale aveva ingaggiato una dura lotta per il controllo del Sant'Uffizio. Tuttavia il *valido*, assicurandosi che l'azione inquisitoriale non avrebbe danneggiato i nuovi banchieri reali, utilizzò l'*auto de fe* come avvertimento ai mercanti portoghesi nel momento in cui la sua presenza e quella di Filippo IV nello stesso autodafé ratificava l'impegno nei confronti della vera religione e nella lotta contro l'eresia e il castigo dei colpevoli servi per calmare l'antisemitismo popolare. Olivares non sembrava disposto a lasciar passare il fatto che una azione incontrollata del popolo, eccitata dai suoi nemici politici, danneggiasse i propri punti di riferimento finanziari, e quindi non aveva nulla da obiettare all'azione inquisitoriale nei confronti dei *conversos* non vincolati alle finanze reali dal momento in cui egli stesso era disposto ad utilizzarla anche per i suoi fini politici. A nostro giudizio Olivares pretendeva di utilizzare l'ortodossia religiosa e l'istituzione incaricata di difenderla come arma repressiva o deterrente contro alcuni sudditi le cui attività danneggiavano gli interessi dello Stato. Tale azione si giustificava con l'argomento secondo il quale le vie attraverso cui gli ebrei dell'esterno potevano alimentare ed espandere la propria fede tra i *conversos* peninsulari erano gli stessi canali attraverso i

quali si introducevano le merci di contrabbando. Pertanto, scoprendo e annientando tali vie di comunicazione segrete si lottava anche contro l'eresia. Olivares utilizzò quindi l'Inquisizione per fare pressioni su coloro che violavano il blocco dimostrando quanto fosse vulnerabile la loro posizione e per forzarli, senza perdere la loro collaborazione negli *asientos* e negli appalti, ma ottenendo che abbandonassero le loro pratiche illecite. Si trattò, pertanto, di una repressione selettiva, diretta contro determinati individui, i più eminenti in questo campo, a cui non si volevano sottrarre i beni né distruggere le loro case di commercio, così necessarie alla monarchia: si intendeva piuttosto riconvertire le loro attività per renderle fruttuose per la Corona. Non si trattava di perseguire un ebraismo che in precedenza aveva interessato poco quanto di usare un'arma, l'Inquisizione, che risultava ormai obsoleta e inefficace per combattere contro forze emergenti transnazionali di natura economica. Si configurava così la lotta tra un'arma antica, di repressione del dissenso religioso interno, e le nuove forze economiche internazionali che sorgevano in Europa; il che mette in luce la contraddizione che frenò la politica di Olivares.

Nel gennaio del 1643, sconfitto nella sua politica, Olivares era definitivamente perduto: il re gli concesse il permesso di dimettersi. La sua caduta fu seguita da quella dell'inquisitore generale, Sotomayor, sostituito nel giugno 1643 da Diego Arce Reinoso, il quale si presentava con un programma di restaurazione del potere e del prestigio dell'Inquisizione. Ciò nonostante il rapporto del deposto *valido* con l'Inquisizione finì. La nuova squadra della *Suprema* riaprì il processo di San Plácido e il protonotario Villanueva fu imprigionato nel 1644 con una manovra dal chiaro sapore politico che aveva il fine ultimo di coinvolgere lo stesso Olivares. Secondo Quevedo Olivares arrivò a ricevere la visita segreta di un inquisitore di Toledo nel suo esilio di Toro in relazione ai processi di San Plácido. Arce Reinoso, tuttavia, non mostrò particolare interesse nell'aprire un processo contro l'ex *valido* nonostante le diverse voci che lo reclamavano. Nella primavera del 1646 l'Inquisizione ricevette una delazione che accusava Olivares di leggere il Corano e le opere di Lutero. Quest'ultima accusa arrivava tardi, perché erano già nove mesi che Olivares era morto, nel luglio 1645: la causa venne sospesa.

(B.J. LÓPEZ BELINCHÓN)

Vedi anche

Arce Reinoso, Diego; Castiglia; *Conversos*, Spagna; Filippo IV, re di Spagna; Inquisitori generali, Spagna; Marranesimo; Poza, Juan Bautista; San Plácido, processi del monastero di; Saraiva, João Nunes; Sotomayor, Antonio de; Struttura economica: Inquisizione spagnola; Villanueva, Jerónimo de; Zapata Cisneros, Antonio de

Bibliografia

DEDIEU 1989, ELLIOTT 1986, LEA 1983-1984, LÓPEZ BELINCHÓN 2000, LÓPEZ-VELA 1990, LÓPEZ-VELA 1993, MARAÑÓN 1936, MARTÍNEZ MILLÁN 1984, PÉREZ VILLANUEVA 1984, PULIDO SERRANO 2002, PUYOL BUIL 1993

Oliveira, Fernando - Fra i più originali e poliedrici umanisti del Rinascimento portoghese, Fernando Oliveira (1507 ca.-1582 ca.), più conosciuto con il nome antico di Fernão de Oliveira, con cui firmò i suoi primi libri, ebbe una vita variegata e avventurosa. Entrato nell'Ordine domenicano, da cui poi uscì, Oliveira fu sacerdote, umanista, filologo, storico, pilota di navi ed esperto in scienze nautiche e militari. La fama di Oliveira è comunque legata soprattutto alla sua opera di grammatico. Studiò presso il convento di São Domingos di Évora, dove ebbe come maestro l'umanista André de Resende, che più tardi lo avrebbe accusato al tribunale del Sant'Uffizio. Per ragioni ignote, forse legate al suo carattere ribelle, nel 1532 Oliveira fuggì dal convento per trasferirsi in Spa-

gna. Qui entrò in contatto con importanti umanisti e conobbe, in particolare, le opere di Antonio de Nebrija, alla cui grammatica Oliveira si ispirò per la redazione della prima *Gramática da Língua Portuguesa* (1536), elaborata nel contesto dell'esperienza pedagogica come precettore dei rampolli della nobiltà portoghese, in particolare dei figli di João de Barros e del barone di Alvito. Negli anni Quaranta intraprese attività tanto varie quanto complesse, da quella di inviato segreto del re Giovanni III che avrebbe ricoperto in Italia, al servizio come pilota navale nella flotta del capitano francese Saint-Blanchard, fino alla presenza alla corte inglese di Enrico VIII in veste di esperto di marineria, dove subì l'influenza dell'anglicanesimo. Ritornato a Lisbona alla fine degli anni Quaranta, l'esercizio della libertà di opinione e le critiche rivolte contro la Chiesa e alcuni costumi della società portoghese attirarono su Oliveira l'attenzione del Sant'Uffizio portoghese.

Vittima di un primo processo inquisitoriale aperto nel 1547, Oliveira fu condannato dall'Inquisizione di Lisbona per aver professato opinioni eretiche vicine all'anglicanesimo e alle tendenze erasmiane. Dure furono le sue invettive contro lo stile di vita del clero regolare (per le sue abitudini poco evangeliche) e le superstizioni popolari confuse con la religione cristiana. Credeva nell'ideale di un ritorno a una pietà autentica di matrice evangelica, assumendo come modello la semplicità e la fratellanza della Chiesa primitiva. Nella difesa presentata ai giudici, si spinse a criticare alcuni procedimenti inquisitoriali, sostenendo che l'intervento del Sant'Uffizio, ostinatamente punitivo, pregiudicasse l'immagine del Portogallo all'estero, oltre agli interessi economici del regno. Oliveira pose l'attenzione sul fine originario della creazione dell'Inquisizione: richiamare le persone all'osservanza del Vangelo. Sostenne che il tribunale non doveva mirare al castigo, ma in primo luogo a un intervento educativo, di carattere catechetico, in modo da condurre gli uomini alla salvezza, in linea con il metodo non coattivo di Cristo, guidando e non perseguitando, attraverso la dolcezza e non l'oppressione. Il tribunale del Sant'Uffizio condannò Oliveira al carcere perpetuo con sentenza proferita il 4 agosto 1548. Dopo l'abiura, la sua pena fu commutata dall'inquisitore generale, il cardinale infante Enrico, che gli impose di riprendere una devota vita religiosa nel monastero di Belém, ritornando alle funzioni sacerdotali e al rigido rispetto degli obblighi 'spirituali'.

Nel 1555 Oliveira fu nuovamente incarcerato dall'Inquisizione di Lisbona per le opinioni critiche espresse – in parte nella sua *Arte da Guerra do Mar* (1555) – su dottrine e pratiche cattoliche, in particolare sulla vita monastica e sui fondamenti teologici della tratta degli schiavi, all'epoca molto fiorente. Denunciava ancora una volta l'ipocrisia del clero, colpevole di cercare giustificazioni nella teoria classica della guerra giusta per rassicurare le coscienze di coloro che avevano interessi nel traffico di esseri umani. Al tempo stesso, deplorava il violento proselitismo impiegato nella conversione al cristianesimo dei popoli raggiunti dalle guerre di espansione e dai viaggi marittimi intercontinentali promossi dalle potenze iberiche, tessendo un'apologia radicale della prospettiva più evangelica dell'annuncio di Cristo per mezzo della persuasione, dell'insegnamento e della parola, svincolata dal ricorso alle armi. Condannato ancora dal tribunale, Oliveira tornò in libertà due anni più tardi grazie al perdono concesso dall'inquisitore generale.

Ma la movimentata vita di Oliveira non finì così. Nonostante la doppia condanna inquisitoriale, divenne censore dei libri a Coimbra mediante nomina regia (ca. 1558). Negli anni Sessanta la sua elevata competenza in ingegneria navale fu contesa fra la corte spagnola e quella francese. Ma gli ultimi venti anni di vita furono caratterizzati da un'esistenza più pacata, trascorsa probabilmente come parroco o cappellano, senza che risultino nuove implicazioni con il Sant'Uffizio. Prima di morire, scrisse tre opere pionieristiche in discipline fra loro molto differenti, come la scienza nautica e la storia. Risale all'inizio degli anni Settanta la composizione dell'*Ars nautica*, mentre il *Livro da Fábrica das Naus* e la prima *História de Portugal* furono scritti poco prima della sua morte. Il suo pensiero,

le opinioni irriverenti, l'avversione ai poteri dominanti e, soprattutto, l'appoggio, durante la crisi dinastica del 1580, al partito favorevole alla successione al trono di un re portoghese di nascita (è probabile che si sia schierato con António, il priore di Crato, sebbene la documentazione non consenta di affermarlo con certezza), in opposizione all'ascesa di Filippo II, resero a lungo Oliveira un autore dimenticato e poco pubblicato, nonostante l'originalità della sua opera e delle sue idee.

(J.E. FRANCO)

Vedi anche

Correzione fraterna; Domenicani, Portogallo; Inquisizione portoghese; Letteratura portoghese; Protestantismo, Portogallo

Bibliografia

ALBUQUERQUE 1987, DOMINGUES 1989, FRANCO 2000, MENDONÇA 1898, RIBEIRO 1999

Olmo, Joseph del v. *An Authentick Narrative*

Omicidio rituale - La credenza che gli ebrei sacrificassero fanciulli cristiani secondo un rituale codificato da segrete prescrizioni religiose, si inserisce all'interno di un più vasto repertorio di stereotipi persecutori antiebraici di origine medievale, quali l'accusa di diffondere la peste, di avvelenare i pozzi o di profanare le ostie consacrate, e si diffuse nell'Europa cristiana a partire dalla metà del XII secolo. Risale infatti al 1144 il primo caso documentato, al quale è dedicata la *Vita et miracula S. Wilelmi Norwicensis*, opera apologetica redatta dal monaco Thomas di Monmouth nei primi anni Cinquanta del secolo. In essa si descrivono le torture e la morte per crocifissione inflitte da una famiglia di ebrei al dodicenne William di Norwich durante la Settimana Santa con lo scopo di rinnovare sul corpo dell'innocente la passione di Cristo. Il racconto, che dava nuova forma alla tradizionale accusa di deicidio, ebbe una notevole risonanza anche grazie alla trasformazione, promossa dallo stesso Thomas e dal vescovo di Norwich William Turbe, della presunta vittima in un santo martire e del suo sepolcro in un santuario di guarigione, che fu, come attesta il trattato di miracoli *post mortem* del 1173 posto in appendice alla *Vita*, meta di un intenso pellegrinaggio. Si è molto discusso sulle origini del mito ed è probabile che la narrazione dell'infanticidio di Norwich non sia frutto esclusivo della fantasia dei promotori del culto, ma si innesti in una tradizione antecedente non documentata. Non sembra però vi siano rapporti diretti con alcuni sporadici racconti di molti secoli precedenti come l'episodio riportato da Socrate, storico del V secolo, nella sua *Historia ecclesiastica* di una crocifissione di un bambino cristiano da parte di un gruppo di ebrei della cittadina di Inmestar in Siria durante la festa del Purim del 416. L'opera di Thomas di Monmouth si pone comunque all'inizio di una tradizione letteraria plurisecolare sebbene il suo ruolo nella prima diffusione dello stereotipo dell'omicidio rituale sia stato ridimensionato. Furono infatti soprattutto le cronache coeve che permisero alla notizia dei fatti di Norwich di attraversare la Manica, a partire dall'anonima *Cronaca anglosassone*, redatta a Peterborough nel 1155. Non bisogna inoltre ignorare l'efficacia della trasmissione orale che è probabilmente alla base della precoce diffusione del racconto in Germania come attesta l'inserimento del nome di 'san William' nell'ampliamento del martirologio bavarese di Hermann di Reichenau composto da Paul di Bernried intorno al 1150.

Il caso di Norwich produsse un fenomeno contagioso di nuove accuse che dall'Inghilterra – dove continuarono a verificarsi episodi analoghi a Gloucester (1168), a Bury St. Edmunds (1181), a Bristol (1183) e a Winchester (1192) – si diffuse nell'Europa continentale a partire dalla Francia settentrionale. Nel 1171 circa trenta ebrei della comunità di Blois furono processati per omicidio

rituale, torturati e bruciati sul rogo nonostante un tardivo intervento di Luigi VII che dichiarò di non aver mai prestato fede a tali dicerie. Nel 1179 (ma secondo gli *Annales Cameracenses* di Lambert di Waterloo nel 1163) presso Parigi, a Pontoise, gli ebrei crocifissero *ob Christi despectum* un ragazzo di nome Richard presso la cui tomba si verificarono fenomeni miracolosi; tale episodio, stando alle *Gesta Pilippi Augusti* di Rigord, e il convincimento che gli ebrei di Parigi compissero tali sacrifici rituali ciclicamente ogni venerdì santo, sarebbero, secondo il cronista, alla base dei provvedimenti adottati da Filippo Augusto contro gli ebrei come il sequestro dei beni e successivamente la loro espulsione dal regno, inaugurando così quell'uso politico dell'accusa di omicidio rituale che si affermerà alla fine del XV secolo. Lo stesso Filippo Augusto nel 1191 guiderà di persona una spedizione contro la comunità ebraica di Bray-le-Seine accusata di aver crocifisso un cristiano, condannando alla morte sul rogo ottanta persone.

In Germania il primo caso di cui abbiamo notizia è quello di Erfurt del 1199 che precede di qualche decennio il massacro a Fulda di trentaquattro ebrei ritenuti colpevoli di aver assassinato il giorno di Natale del 1235 i cinque figli di un carpentiere. Le fonti, che riportano anche le confessioni estorte agli ebrei, concordano nell'accusare i presunti rei del salasso delle vittime allo scopo di conservarne il sangue e cibarsene per scopi terapeutici: si tratta della prima testimonianza dell'attribuzione agli ebrei di tale pratica, la cosiddetta 'accusa del sangue', che diventerà per i secoli successivi l'elemento centrale dello stereotipo dell'omicidio rituale. Del caso di Fulda si interessò Federico II che dalla sua residenza di Hagenau nel Palatinato promosse un'inchiesta istituendo una commissione composta da ebrei convertiti fatti giungere da tutta l'Europa occidentale. La commissione giunse alla conclusione che non esisteva alcuna prescrizione nella Bibbia o nel *Talmud* che obbligasse gli ebrei a far uso del sangue, sostanza considerata impura. Con la *Bulla aurea* del luglio del 1236 l'imperatore vietò il ripetersi di episodi analoghi a quello di Fulda nei propri territori, un esempio imitato nel 1254 dal re Ottokar II di Boemia, con il *Privilegium libertatis*, e dal re di Polonia Boleslao il Pio il quale nel 1264 ribadì l'inconsistenza dell'accusa del sangue prescrivendo che per avviare un procedimento giudiziario di tale materia fossero necessarie le testimonianze di almeno tre cristiani e tre ebrei. Una chiara condanna giunse anche da Innocenzo IV che il 28 maggio del 1247 denunciava in una lettera inviata all'arcivescovo di Vienne l'ingiusta condanna degli ebrei di Valréas, accusati della crocifissione e del salasso di una bambina cristiana, e il 9 giugno dello stesso anno dichiarava del tutto infondata l'accusa rivolta agli ebrei di usare sangue umano nei loro riti.

Nonostante l'autorevolezza dei pronunciamenti contro la credenza dell'omicidio rituale, nel XIII secolo si registra un incremento dei casi a causa soprattutto della maggiore efficacia della propaganda agiografica legata alla categoria dei martiri a *Iudaeis necati* e ai luoghi di culto ad essi dedicati. Particolarmente significativo il caso di Hugh di Lincoln (1255), la cui passione fu narrata in ballate popolari fino ad essere reinterpretata, seppur con un'ambientazione esotica, da Geoffrey Chaucer nel racconto della priora dei *Canterbury Tales*. Analoga fortuna devozionale ebbe a Zaragoza il piccolo Dominguito del Val, il cui 'martirio' è collocato dalla tradizione nel 1250 e che attesta la diffusione in Spagna della leggenda, alla quale, del resto, sembra prestare fede anche un re noto per la sua tolleranza nei confronti degli ebrei come Alfonso X il Savio (1250-1284): nell'opera legislativa *Las Siete Partidas* egli fa infatti riferimento alla pratica della crocifissione di fanciulli cristiani che, in mancanza della vittima sacrificale, potevano essere sostituiti da statue di cera (*partida VII, 25*) con una significativa sovrapposizione tra la credenza dell'omicidio rituale e quella della violazione delle immagini sacre.

Il medesimo processo di contaminazione tra diversi stereotipi persecutori si registra anche con l'accusa della profanazione dell'ostia consacrata che si andava affermando in concomitanza

con la grande diffusione del culto eucaristico, sancito dalla festa del *Corpus Christi* istituita da Urbano IV nel 1264. È in tal senso esemplare il caso di Werner di Oberwesel, reso celebre da un romanzo di Heinrich Heine (*Der Rabbi von Bacharach*), il cui corpo nel 1287 fu collocato con l'appoggio delle autorità locali, e nonostante l'opposizione iniziale dell'imperatore Rodolfo, nella chiesa appena consacrata di San Cuniberto a Bacharach, divenendo meta di un pellegrinaggio internazionale: al racconto dell'assassinio rituale con prelevamento del sangue, si aggiunse infatti, a partire dalle fonti agiografiche trecentesche, la circostanza che il giovane fosse stato rapito con lo scopo di impossessarsi dell'ostia da lui ingerita durante la celebrazione del giovedì santo. Del resto è lo stesso rituale che nelle narrazioni degli accusatori assume gradualmente l'aspetto di un pasto liturgico comunitario con il sangue o con il cuore della vittima innocente, una sorta di rovesciamento del sacrificio eucaristico che troverà il proprio compimento nella credenza che gli ebrei impiegassero il sangue nella preparazione degli azimi per cibarsene durante la Pasqua ebraica, trasformata in tal modo in un'empia parodia della Pasqua cristiana: troviamo ampi riferimenti a tale pratica nei verbali delle confessioni estorte agli ebrei di Trento del 1475, ma anche precedentemente nella bolla papale del 1422, con cui Martino V deplorava l'utilizzo di tali accuse da parte dei predicatori in quanto fonte di stragi e persecuzioni. Nella medesima lettera il pontefice faceva riferimento alla credenza che gli ebrei avvelenassero le fonti: accusa che troviamo già codificata nei primi anni del XIV secolo e che si afferma a partire dall'epidemia di peste del 1348 quando si diffuse la convinzione che il contagio dal morbo fosse determinato da alcune minoranze sociali come i lebbrosi, i mori e, appunto, gli ebrei. Attorno a questi racconti, in cui ancora una volta vecchi e nuovi stereotipi si intrecciano – come ad esempio l'inclusione del sangue e delle ostie consacrate tra gli ingredienti del mortifero veleno –, si elabora il mito della cospirazione ebraica contro la cristianità, i cui primi passi si possono trovare già nel XIII secolo negli scritti del domenicano brabantino Thomas di Cantimprè, il quale nel *Bonum universale de apibus* aveva teorizzato una rete internazionale ebraica dedita al rapimento delle vittime sacrificali.

Con la bolla del 2 novembre 1447 di Nicolò V, in cui si ribadiva la condanna di coloro che diffondevano false credenze contro gli ebrei con un cenno esplicito all'accusa di cannibalismo, siamo ormai alla vigilia di un radicale cambiamento di rotta, determinato soprattutto dal ruolo centrale che la lotta contro il prestito ebraico, al cui interno veniva riproposto tutto il tradizionale armamentario anti giudaico, andava acquistando all'interno della predicazione degli Ordini mendicanti; la loro sinergia con le autorità locali civili ed ecclesiastiche condusse ad esiti spesso drammatici per le comunità ebraiche colpite da nuove condanne a morte per infanticidio e da decreti di espulsione. Ne sono un chiaro esempio i processi di Breslau nel 1453, in cui fu coinvolto nel ruolo di inquisitore il francescano dell'Osservanza Giovanni da Capestrano, e, l'anno successivo, quello contro gli ebrei di Valladolid che fu sostenuto dall'azione omiletica del convertito Alonso de Espina, il quale tempo dopo dedicherà al tema dell'accusa del sangue ampi brani del suo *Fortalitium Fidei* . Ma è soprattutto negli ultimi decenni del secolo che l'azione dei predicatori acquisì una maggiore sistematicità in concomitanza con la campagna a favore della creazione dei Monti di Pietà, divenendo uno dei canali principali per la diffusione nell'Italia centro-settentrionale dello stereotipo dell'accusa del sangue, che veniva accostato all'immagine dell'ebreo usuraio/sanguisuga: il processo contro gli ebrei di Trento del 1475, conclusosi con la morte sul rogo di alcuni dei principali esponenti della comunità ebraica locale e la conseguente costruzione del racconto agiografico di Simonino da Trento, la presunta vittima, attuata dall'*entourage* del principe vescovo Johannes Hinderbach, divennero un *exemplum* ricorrente per i predicatori dell'Osservanza francescana determinando la nascita

di culti analoghi come quelli di Sebastiano da Portobuffolè e di Lorenzino da Marostica.

Se nelle terre dell'impero il processo di omicidio rituale ai danni degli ebrei di Emden del 1470, dopo le prime esecuzioni capitali, fu interrotto da un duro intervento dell'imperatore Federico III, ben diversamente si comportarono le autorità civili ed ecclesiastiche spagnole in occasione del procedimento inquisitoriale intentato nel 1490 contro alcuni *conversos* ed ebrei della città di La Guardia nella diocesi di Toledo. Il caso, nato dalle confessioni estorte sotto tortura dell'ebreo convertito Benito García, fu infatti avvocato dall'inquisitore generale Tomás de Torquemada, che fece spostare il processo ad Ávila, forse anche con l'intento di superare le resistenze a corte in merito al decreto di espulsione degli ebrei dalla Spagna: l'iniziale incriminazione per profanazione dell'ostia e per crocifissione di un bambino cristiano divenne infatti nelle maglie dell'Inquisizione spagnola la spia di un più vasto complotto giudaico volto ad annientare la cristianità attraverso un rituale magico incentrato sull'utilizzo del sangue e del cuore di un fanciullo cristiano. Anche in questo caso alla condanna degli imputati nel 1491 fece immediatamente seguito la nascita del culto del 'santo Niño' il cui santuario sorse nel luogo in cui si trovava la casa di uno dei giustiziati.

Nel corso del Cinquecento si registra un forte calo delle accuse di omicidio rituale soprattutto nell'Europa occidentale che però non coincide con una minor popolarità della leggenda: essa continuava infatti ad alimentare la polemica anti giudaica come testimoniano il libro *Ains Judenbüchhins Verlegung* (1541) con cui il teologo cattolico Johannes Eck difendeva la realtà storica dell'accusa del sangue in polemica con un libello del pastore di Norimberga Andreas Osiander, ma anche il trattato *De Judeis et eorum mendaciis* del 1543 in cui Martin Lutero non esitò a rievocare l'antica calunnia. Nelle terre cattoliche è soprattutto la letteratura agiografica legata ai presunti martiri fanciulli a tenere viva la credenza anche negli ambienti eruditi: se già alla fine del Quattrocento troviamo l'inserimento di martiri a *Iudaeis necati* in martirologi e in leggendari, a partire dalla seconda metà del XVI secolo i casi più celebri troveranno spazio nelle più importanti storie ecclesiastiche e raccolte di vite di santi, da Laurentius Surius (1571) ad Alvise Lippomano (1581) fino agli *Annales ecclesiastici* di Cesare Baronio, che riportò sotto l'anno 1146 la notizia dell'assassinio di William di Norwich, e agli *Acta Sanctorum* nei cui volumi di marzo ed aprile i bollandisti pubblicarono l'edizione di molti testi agiografici fino ad allora rimasti nascosti negli archivi. Non mancarono pronunciamenti ufficiali della Chiesa di Roma come l'inserimento del nome di Simonino nell'edizione del 1583 del *Martyrologium Romanum* e la bolla *Regni coelorum* dell'8 giugno 1588 con cui Sisto V beatificava il fanciullo trentino portando così a compimento gli sforzi profusi più di un secolo prima dal vescovo Hinderbach.

Con la glorificazione di Simonino si apriva una nuova stagione per il racconto dell'omicidio rituale utilizzato dalla Chiesa della Controriforma non solo per ribadire la necessità di una netta separazione dagli ebrei, perseguita a livello istituzionale dalla politica dei ghetti, ma anche come serbatoio di esempi di santità infantile, opportunamente rimodellati, che accompagnavano gli sforzi pedagogici messi in campo dalle istituzioni ecclesiastiche. Il XVII secolo segna infatti un momento di intensa riscrittura agiografica non solo per i casi più saldamente ancorati ad una lunga tradizione devozionale, ma anche per quelli con una memoria culturale più incerta quali Lorenzino da Marostica, sul cui corpo conservato nella cattedrale fin dal 1480 gravava il divieto di venerazione dell'allora vescovo Pietro Barozzi, o Andreas Oxner di Rinn, il cui presunto assassinio, datato dalla tradizione nell'anno 1462, è narrato per la prima volta in un'opera del 1642 del medico tirolese Ippolito Guarinoni, le cui uniche fonti, per esplicita ammissione dell'autore, erano i racconti orali degli anziani del luogo. Ciò non impediva la circolazione di racconti inediti provenienti dai paesi dell'Europa orientale come quello pubblicato a Praga nel 1696 dal gesuita Jan

Eder, e tradotto in italiano dal neofita Paolo Sebastiano Medici nel 1705, in cui si narra, nel quadro della politica conversionista perseguita dalla Compagnia di Gesù, l'esecuzione di un ebreo accusato dell'assassinio del figlio neofita Simone, con espliciti richiami alla passione dell'omonimo martire trentino. Ma sono soprattutto gli ebrei della Polonia e della Lituania, che paradossalmente godevano di privilegi negati ai loro correligionari in altre parti d'Europa, a divenire oggetto di una violenta campagna di odio incoraggiata dal clero cattolico, e dai gesuiti in particolare, e a subire le più violente persecuzioni per l'accusa di omicidio rituale.

In risposta all'intensificarsi della polemistica antiebraica, a partire dalla metà del XVI secolo si sviluppa, soprattutto all'interno delle comunità sefardite espulse dai Regni di Spagna e Portogallo, una letteratura apologetica volta a confutare le tradizionali calunnie che opprimevano le comunità ebraiche. Appartengono a questo nuovo genere letterario libri come il *Consolaçam as Tribulações de Israel* (Ferrara 1553) di Samuel Usque, il *Vindiciae Iudaeorum* (Amsterdam 1656) di Menasseh ben Israel e *Las excellencias de los Hebreos* (Amsterdam 1679) di Isaac Cardoso, opere in cui si attua un rovesciamento del tradizionale racconto dell'omicidio rituale con i presunti carnefici che diventano le vittime dell'atavica calunnia. Le notizie riportate da Cardoso nel capitolo intitolato *Matar niños christianos para valerse de su sangre* saranno una delle fonti usate agli inizi del Settecento dallo storico francese Jacques Basnage de Beauval nella sua *L'histoire et la religion de Juifs* e soprattutto nella coeva opera di Johann Christof Wagenseil, professore luterano di Norimberga ed esperto ebraista, che nei suoi scritti, in cui peraltro non mancano toni antiguidaici, ribadì la falsità della leggenda. Sono gli stessi anni in cui la Facoltà di Teologia dell'Università di Lipsia, interpellata dal re di Polonia a seguito del processo per omicidio rituale intentato nel 1710 contro gli ebrei della cittadina di Sandomierz, pervenne alla conclusione che l'accusa del sangue fosse da considerarsi una mera superstizione priva di fondamento.

La partita per la sopravvivenza della credenza dell'omicidio rituale si giocava ora soprattutto sul piano dell'erudizione: a questo compito si dedicarono in Germania l'orientalista luterano Johannes Andreas Eisenmenger con la voluminosa opera *Entdecktes Judentum*, il «giudaismo svelato», in cui stereotipi antisemiti come l'omicidio rituale e l'avvelenamento dei pozzi sono inseriti nella più generale polemica contro il *Talmud*, e in Italia il francescano Benedetto Bonelli di Cavalese e il senatore veneto Flaminio Corner autori di alcune opere agiografiche dedicate a Simonino da Trento, che furono utilizzate da Benedetto XIV durante la redazione della bolla *Beatus Andreas* del 12 febbraio 1755 con la quale il pontefice confermava i culti del beato trentino e di Andreas di Rinn. Tre anni dopo la redazione della bolla, papa Lambertini poneva all'attenzione del Sant'Uffizio un memoriale presentato da alcune comunità ebraiche polacche per difendersi dalle accuse loro mosse di mescolare sangue umano agli azimi. La risposta, redatta dal cardinale Lorenzo Ganganelli e approvata dalla Congregazione il 24 dicembre del 1759, affermando che mancavano prove certe relative alle accuse di infanticidio ebraico di cui parlano gli storici ecclesiastici, dichiarava che tali episodi andavano considerati falsi con l'unica eccezione dei casi di Rinn e di Trento, in merito ai quali il futuro Clemente XIV non poté che attenersi a quanto sancito dal suo pontefice. Il *votum*, affidato al nunzio di Polonia nel 1760 con l'ingiunzione di non renderlo pubblico, rimase comunque per oltre un secolo segretato negli archivi del Sant'Uffizio.

Rafforzato dall'apparato storico erudito messo in campo dagli agiografi e dai riconoscimenti dei pontefici, lo stereotipo dell'accusa del sangue inizia un graduale inserimento all'interno di un nuovo quadro ideologico che lo porterà a divenire, a partire dalla metà dell'Ottocento, uno strumento funzionale alla costruzione del mito della cospirazione giudaico-massonica. I processi contro gli ebrei di Damasco del 1840, accusati dell'assassinio rituale del

cappuccino Tommaso da Calangiano, segnano la fine di un lungo periodo caratterizzato dall'assenza in tutta Europa dell'accusa del sangue. Nonostante la liberazione dei presunti colpevoli già condannati alla pena capitale dagli inquirenti, determinata da una forte pressione internazionale e dalla missione diplomatica di Adolphe Crémieux e Moses Montefiore presso il governatore dell'Egitto Mohammed Ali, dal caso di Damasco scaturì di fatto un rilancio su larga scala del racconto dell'omicidio rituale, rafforzato dall'atteggiamento ambiguo avuto dalla Chiesa di Roma e dalla posizione colpevolista di gran parte della stampa e della pubblicistica cattolica. In Francia la *Relation Historique des Affaires de Syrie* di Achille Laurent del 1846 e soprattutto il *Le Juif, Le Judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens* di Gougenot des Mousseaux del 1869 inserivano l'accusa del sangue all'interno della tesi cospirazionista fondando i loro assunti su di un falso, attribuito a un ex rabbino moldavo, in cui si indicava tra le motivazioni principali che avrebbero indotto i rabbini a far uso del sangue di un cristiano il sentimento d'invidia verso coloro che hanno accolto Gesù, figura che gli stessi rabbini sospettano sia il Messia. Toni analoghi troviamo negli articoli che a partire dal 1881 il gesuita Giovanni Oreglia scriverà su «La Civiltà Cattolica» pubblicando parte dei processi di Trento e di Damasco e dando il via a una feroce campagna antiebraica alimentata anche dai processi che continuavano a celebrarsi in quegli anni nell'Europa orientale come quelli di Tiszaeszlár nel 1882, di Xanten nel 1892, di Polna e di Kuttemberg nel 1899, di Konitz nel 1900 fino al processo di Kiev del 1913. L'esempio dell'autorevole settimanale dei gesuiti fu seguito da numerose testate giornalistiche legate all'area del cattolicesimo intransigente: si distinse in tal senso l'«Osservatore Cattolico» di don Davide Albertario che dal 1892 iniziò a pubblicare una rubrica dal titolo *Certezza del ritualismo nelle uccisioni giudaiche*. Non mancarono le reazioni: le provocazioni dell'Albertario sono ad esempio alla base dello studio *Der Blutaberglaube in der Menschheit: Blutmorde und Blutritusi* del professore di lingue orientali berlinese Hermann L. Strack, così come l'opera agiografica sul Niño de La Guardia dell'inglese William Thomas Walsh diede modo allo storico Cecil Roth di sviluppare a partire dai primi anni Trenta le proprie riflessioni sull'accusa del sangue. Analogamente in Italia con gli studi di Giuseppe Menestrina (1903) e di Giovanni Chiuppani (1907) si inaugurava un processo di revisione dei culti di Simonino da Trento e Lorenzino da Marostica mentre il penalista Vincenzo Manzini nel 1925 pubblicava la sua opera *L'omicidio rituale e i sacrifici umani* con il distacco di chi era convinto di analizzare una reliquia del passato. Di lì a pochi anni questa stagione di studi in Italia e in Germania sarà bruscamente interrotta dal montare della campagna antisemita che porterà alla ribalta personaggi come Julius Streicher che, dopo una condanna subita nel 1926 per aver diffuso simili calunnie, nel 1934 poteva finalmente vantarsi di come il suo «Der Stürmer» fosse stato l'unico giornale ad aver gridato in faccia agli ebrei l'accusa di omicidio rituale. Nel 1946 nella cittadina polacca di Kielce si consumò l'ultimo drammatico pogrom innescato dall'accusa di omicidio rituale in cui persero la vita più di quaranta ebrei sopravvissuti al campo di concentramento.

Nel dopoguerra la Chiesa cattolica prese gradualmente le distanze dai culti legati ai martiri vittime degli ebrei fino all'abrogazione del culto di Simonino il 28 ottobre del 1965, lo stesso giorno in cui fu approvata dai padri conciliari la dichiarazione *Nostra aetate*. La credenza dell'omicidio rituale non può dirsi scomparsa: è ancora viva soprattutto in alcune zone dell'Europa orientale e dei paesi arabi, ma anche in Occidente dove è alimentata da gruppi di estrema destra o dalle frange più radicali del tradizionalismo cattolico.

(T. CALIÒ)

Vedi anche

Antiguidaismo, antisemitismo; Cardoso, Isaac; Clemente XIV,

papa; Ebrei, età medievale; Espina, Alonso de; Giovanni da Capestrano, santo; Kiev, omicidio rituale di; Niño de la Guardia; Simonino di Trento; *Talmud*; Usque, Samuel

Bibliografia

BRICE-MICCOLI 2003, CALIÒ 2007, DUNDES 1991, ERB 1993, FRANKEL 1997, HSIA 1988, LANGMUIR 1996, LUTERO 2000, McCULLOH 1997, STOW 2006, TARADEL 2002, TOLLET 2000

Orán - Questa località nell'attuale Algeria, accanto al porto di Mazalquivir, fu una piazza militare di importante valore geo-strategico per la Spagna nel corso dei secoli dell'età moderna. Fu conquistata dal cardinale Francisco Jiménez de Cisneros nel 1509 e rimase integrata nella giurisdizione ecclesiastica dell'arcidiocesi di Toledo, sede episcopale che all'epoca era occupata dallo stesso Cisneros. Formò in un primo tempo un distretto inquisitoriale proprio. Il 22 luglio 1525 il distretto fu ridotto al rango di annesso all'Inquisizione di Murcia, e definitivamente soppresso nel 1536. Da quel momento gli inquisitori di Murcia furono rappresentati localmente da un commissario, fino a quando il territorio rimase sotto la dominazione spagnola. La piazza infatti venne persa nelle vicende della Guerra di Successione al trono spagnolo (1702-1713). Filippo V si impegnò per un suo recupero, obiettivo che centrò nel 1732. Infine, dopo il terremoto che nel 1790 distrusse la città, gli spagnoli la cedettero al re d'Algeria.

La società locale era molto variegata dal punto di vista religioso ed etnico. Predominava la popolazione cristiana, giunta dalla Penisola, con la rilevante presenza dei militari, ma c'era anche un'importante presenza di ebrei e musulmani. Il quartiere ebraico si estendeva ai piedi della *alcazaba* o residenza del governatore e raccoglieva un numero molto elevato di ebrei, vassalli del re cattolico nel corso dei secoli XVI e XVII. Anche il numero di abitanti musulmani era molto elevato. La colonia ebraica, l'unica che si tollerò in territorio spagnolo, risaltò per il suo dinamismo e, fino alla sua espulsione nel 1699, gli ebrei vi svolsero funzioni fondamentali al fine di assicurare la presenza spagnola nella zona. Organizzarono reti di spionaggio per tutto il Maghreb con il compito di informare il re e il governatore circa i movimenti militari dei re musulmani, avevano la propria truppa che accompagnava l'esercito del capitano generale, agirono da interpreti per le autorità e divennero protagonisti della vita commerciale e finanziaria della zona.

(J.I. PULIDO SERRANO)

Vedi anche

Africa; Ebrei in Spagna; *Moriscos*, Spagna; Murcia

Bibliografia

ALONSO ACERO 2000, FEY 1858, GARCÍA-ARENAL 2003(a)

Orazione - Nei primi anni Novanta del Quattrocento Girolamo Savonarola dedicò al tema della preghiera ben due operette spirituali, il *Sermone dell'orazione* e il *Trattato in difesa e commendazione dell'orazione mentale* (1492), integrate due anni dopo dall'*Esposizione sul Pater noster* (1494). L'oggetto della critica savonaroliana erano le cerimonie e le pratiche devozionali esteriori osservate dai fedeli in ossequio ai precetti di Roma. Savonarola – precedendo di due decenni l'invettiva del *Libellum ad Leonem decimum* di Vincenzo Querini e Tommaso Giustiniani (1513) – si scagliava in quegli scritti contro la meccanica recitazione di paternostri e salmi individuando nell'orazione vocale come pratica fine a se stessa il simbolo di tale sterile devozionalità. Secondo il frate ferrarese bisognava tornare ai sani principi ispiratori della Chiesa primitiva tenendo bene a mente che «Dio cerca da noi el culto interiore senza tante cerimonie». Le cerimonie esteriori

erano relegate a una funzione di stimolo devozionale, di passaggio intermedio nel cammino dell'uomo verso Dio; l'orazione vocale non doveva essere altro che un preludio all'orazione mentale: essa non doveva fare altro che creare le condizioni «accioché l'uomo levi la mente a Dio e s'accenda del divino amore e delle sante contemplazioni»; nel momento stesso in cui l'uomo avrebbe raggiunto quello stato di ascesi le parole non solo sarebbero risultate inutili ma avrebbero potuto essere persino d'intralcio alla comunicazione con Dio (cit. in CARVALE 2003: 5).

Le operette savonaroliane, pur muovendo da un punto di vista fortemente critico, non furono inserite nell'Indice romano del 1559. Il discorso del frate ferrarese infatti non prescindeva dalla chiara affermazione della funzione strumentalmente necessaria degli atti esteriori. Per questo motivo non furono mai espressamente contemplate dagli Indici romani, a differenza di quanto accadde in Spagna, dove la traduzione spagnola dell'ultima delle tre, la *Exposicion sobre el Pater noster* fu invece inserita negli Indici del 1559 e del 1583. Eppure, quel filone di commenti al Padre nostro inaugurato da Savonarola avrebbe ricevuto negli Indici di metà Cinquecento un'attenzione e uno spazio di rilievo. L'Indice romano del 1559 e successivamente l'Indice tridentino, oltre a molti *Sermones* e *Prediche* del ferrarese (condannati nel primo Indice con una proibizione definitiva e nel tridentino *quamdiu expurgantur*), menzionarono esplicitamente la *Dominicae precatonis explicatio*, edizione lionese comprendente alcuni commenti savonaroliani ai Salmi, inserita anche negli Indici spagnoli, nonché un'anonima *Esposizione dell'orazione del Signore in volgare, composta per un padre non nominato*.

Nella Penisola italiana dei primi decenni del Cinquecento l'incitamento alla preghiera spirituale e mentale e l'insistenza sul *Pater noster* come unica preghiera fruttuosa divennero sintomi di un messaggio dottrinalmente pericoloso, ovvero come tali furono percepiti dagli inquisitori. E viceversa, le numerose *Esposizioni sopra il Pater* pubblicate in quegli anni avrebbero usato il richiamo all'orazione mentale e alla preghiera domenicale per diffondere, in modo più o meno velato, posizioni ostili alla Chiesa romana. Il punto di rottura era costituito da Lutero e, in particolare, dalla diffusione nella Penisola italiana nel corso degli anni Venti della versione volgare del suo commento al Padre nostro, che riproponeva molti degli argomenti avanzati da Savonarola (per esempio l'idea della preghiera orale come strumento necessario e preliminare alla preghiera mentale), inserendoli tuttavia in un contesto dottrinalmente eterodosso: un contesto in cui ogni invocazione del Pater riceveva un'interpretazione in senso rigidamente predestinazionista, caratterizzata da un costante richiamo alla miseria dell'uomo e dall'invito a rimettersi alla grazia di Dio, secondo un consolidato schema che vedeva l'invito all'autodenigrazione seguito dall'invocazione dell'esaltazione della potenza divina. Anche e soprattutto in ragione di quella sorta di cortocircuito legato alla diffusione delle dottrine luterane, nel giro di tre decenni la preghiera che era stata prescritta e incoraggiata nei più diffusi testi catechistici di inizio secolo e che ancora all'inizio degli anni Venti era caldamente raccomandata dalle gerarchie ecclesiastiche divenne il simbolo della dilagante e minacciosa eresia luterana: «Questa heresia comincia dal Pater noster e finisce nella picca et nel archibuso», scrisse Alvise Lippomano al cardinale Marcello Cervini nel 1547 (BUSCHBELL 1910: 289-290).

Ma la storia della spiritualità controriformistica e la storia della censura cinquecentesca parlano anche di un tentativo, dipanatosi nella seconda metà del secolo e per molti versi riuscito, di recuperare all'ortodossia una parte almeno di quella tradizione devozionale che nei decenni precedenti era stata inopinatamente ceduta al fronte protestante. Il riferimento è in particolare all'opera e all'azione pastorale dell'arcivescovo Carlo Borromeo nella Milano degli anni Settanta. Già nel 1559 – significativamente nello stesso anno della promulgazione del più severo Indice romano del secolo, che aveva proibito le opere più rappresentative di quel fi-

lone dedicato all'esposizione del Padre nostro – l'arcivescovo di Salerno, Girolamo Seripando, aveva potuto dedicare proprio al *Pater noster* un intero ciclo di prediche avviando così un processo di riappropriazione della preghiera dominicale da parte dell'ortodossia romana. Fu però con Carlo Borromeo che l'orazione mentale fu definitivamente riassorbita nell'alveo dell'ortodossia, accompagnata da un recupero della dimensione individuale della preghiera. È vero che il Borromeo più noto, il Borromeo eroe della Controriforma è soprattutto quello che scrisse e divulgò nel 1572 la *Lettera pastorale ed istituto dell'orazione comune*. Era la dimensione comunitaria della preghiera quella privilegiata dall'arcivescovo di Milano, quella «capace di imprimerle una forza straordinaria». Tuttavia l'istituzione di un momento di preghiera autenticamente corale non toglieva alcun valore alla preghiera individuale che veniva presentata come una validissima alternativa all'orazione comune. Non è certo un caso del resto che Borromeo, nel pieno della sua attività pastorale della prima metà degli anni Settanta, incitando i confessori della sua diocesi a far «comprare a quelli che sanno leggere et hanno il modo alcuni libri spirituali et devoti», indicava tra gli altri, oltre a testi tre-quattrocenteschi come il «Gerson dell'Imitatione di Christo» anche «l'opere di fra Luigi di Granata». Fray Luis de Granada, l'autore di quel *Libro de Oración* che, come ha mostrato parecchio tempo fa Bataillon in un articolo ancora fecondo (BATAILLON 1936), doveva moltissimo agli scritti savonaroliani sul tema dell'orazione. Si tratta di un'indicazione che si comprende pienamente solo alla luce degli stretti rapporti personali che Borromeo, tramite i suoi collaboratori gesuiti, aveva stretto con Luis de Granada, le opere del quale si ritrovano del resto numerose nella biblioteca personale dell'arcivescovo. Ma, soprattutto, si tratta di una testimonianza del pieno accoglimento da parte della spiritualità controriformistica del tema dell'orazione mentale e di istanze spirituali come l'annullamento della volontà umana e l'affidamento dell'uomo alla volontà divina. Un segnale evidente in questo senso era del resto già venuto pochi anni prima dal censore Giovanni di Dio il quale aveva introdotto lui stesso nel 1567 la traduzione italiana delle *Pie et devote orationi raccolte da diversi e gravi autori per il R. P. F. Luigi di Granata dell'ordine de' Predicatori*, diffondendosi in un accalorato elogio dell'opera, una «preciosa gioia» che «tratta di cose mentali, e di tal condizione ch'intorno a quelle bisogna adoperar tutto lo spirito, e tutto l'affetto». Un elogio tanto più significativo in quanto pochi anni dopo, nel 1576, lo stesso Giovanni di Dio, dietro impulso del cardinale Guglielmo Sirleto, si sarebbe fatto promotore di una lista o Indice di libri proibiti, recentemente rinvenuta nell'ACDE, che avrebbe dovuto catalogare tutti i libri proibiti non compresi nell'Indice papolino del 1559 e in quello tridentino del 1564, nella quale egli inserì altri testi mistici come il *Dialogo dell'unione dell'anima con Dio* del francescano Bartolomeo Cordoni da Castello, che riprendevano e sviluppavano le tematiche dell'annullamento della volontà umana nella volontà divina. Cordoni sì dunque e Granada no. Il *Dialogo dell'unione dell'anima con Dio* all'Indice e il *Libro de Oración* lodato e raccomandato ai più devoti fedeli di Santa Romana Chiesa. Qual era il discrimine tra ortodossia ed eresia mistica che andavano disegnando nella Penisola italiana degli anni Settanta e Ottanta del Cinquecento i tutori dell'ortodossia cattolica? Per molti versi questo interrogativo riproponeva i termini di un altro dilemma di fronte al quale si erano trovati gli inquisitori romani solo pochi anni prima: quello riguardante le opere del domenicano Battista da Crema e del suo allievo prediletto, il canonico regolare Serafino da Fermo, le prime poste all'Indice, le seconde invece salvate dall'onta di una condanna. Nel 1552 il Sant'Uffizio aveva pronunciato una formale condanna della dottrina del domenicano Battista da Crema, in ideale continuità con il breve emanato più di quindici anni prima (nel 1536) da Paolo III contro le conventicole milanesi ispirate dall'opera dello stesso domenicano. L'obiettivo degli inquisitori, che si sarebbe tradotto pochi anni dopo nella messa all'Indice degli *opera omnia* del domenicano (1559), era pro-

prio quel senso di assoluta certezza della fede (fino a raggiungere l'impeccabilità) che secondo Battista da Crema era connotato al raggiungimento della perfezione da parte del devoto che arrivava ad annullare la propria volontà in quella divina. Quando si trovarono di fronte al *corpus* di opere del suo allievo Serafino da Fermo gli inquisitori romani scelsero invece di mettere all'Indice solo ciò che non potevano tralasciare senza smentire clamorosamente il proprio operato, ovvero, quell'*Apologia di Battista da Crema*, redatta da Serafino nei primi anni Quaranta che, in qualche modo per sua intrinseca natura, non rendeva possibile distinguere le sorti dell'uno da quelle dell'altro. Per tutte le altre opere di Serafino, invece, il silenzio degli inquisitori equivalse di fatto a una piena legittimazione. C'era in effetti una lieve ma significativa differenza tra il discorso mistico dei due autori. Nel suo percorso di ascesa al monte di Dio, Serafino aveva disegnato i quattro gradi – la «lettione», la «meditatione», la «mentale orazione» e la «contemplazione» – di una scala lungo la quale il devoto passava gradualmente dalla condizione di incipiente a quella di proficiente per arrivare infine a uno stato di perfezione. In quest'ultimo stadio, nel momento in cui l'anima dell'uomo, liberata dei suoi lacci terreni, si unisce con Dio, rimettendo la propria volontà in quella divina, in questa fase detta dell'orazione perfetta, Serafino usò una cautela che al suo maestro era invece mancata. Pur parlando di una condizione di deificazione, e pur accennando a una qualche «fidanza di essere nel numero degli eletti», il canonico regolare preferì rifugiarsi dietro un'esplicita professione di inconoscibilità, evitando di avventurarsi in quelle insidiose affermazioni riguardo allo stato di impeccabilità e di libertà totale del perfetto che avrebbero di lì a poco sancito la condanna di Battista da Crema. L'impressione ricavata studiando parallelamente le vicende censorie di Battista da Crema e di Serafino da Fermo è che l'orazione mistica fu combattuta soprattutto nella misura in cui venne presto associata alla dottrina luterana. Ciò che determinò la condanna del primo e, specularmente, la mancata condanna del secondo, fu la presenza o meno di quella condizione di impeccabilità che troppo pericolosamente andava a coincidere nei suoi effetti contingenti con la luterana certezza della salvezza per sola fede. Lo studio delle più tarde censure espurgative svolte negli anni Ottanta del Cinquecento sui testi di Cordoni (l'autore del *Dialogo dell'unione dell'anima con Dio*) e dello stesso Battista da Crema offre in effetti una significativa conferma in tal senso.

Sin da quando l'Indice tridentino aveva trasformato la proibizione del 1559 in una condanna *donec corrigantur*, le opere di Battista da Crema, come molte altre opere condannate nel 1564, aspettavano di essere espurgate per conoscere una nuova vita sotto mentite spoglie. Affidate in un primo momento al generale della Compagnia di Gesù Giacomo Lafnéz, a causa della morte di quest'ultimo erano rimaste in attesa di migliore sorte. Ebbene, nella seconda metà degli anni Ottanta la Congregazione dell'Indice decise di riprendere in mano l'incartamento Battista da Crema per procedere all'espurgazione dei suoi scritti. La scelta cadde su due delle sue quattro principali opere, il *Della cognizione et vittoria di se stessi* e lo *Specchio interiore*. Accogliendo la tradizionale visione del cammino verso la perfezione in quattro stadi corrispondenti a devoti incipienti, proficienti, perfetti e perfettissimi, il domenicano lombardo aveva dedicato a ciascuno di questi gradi un'attenzione particolare scrivendo un'opera per ciascun grado o stadio del percorso di ascesa mistica. A differenza dell'*Aperta verità* e della *Philosophia divina*, scritti indirizzati a chi muoveva i primi passi lungo la mistica scala divina, a chi era chiamato a esercitare la propria umana volontà per abbandonare lacci e passioni terrene e rivolgere il proprio sguardo verso Dio, le due opere esaminate dalla Congregazione dell'Indice erano rivolte invece a chi aveva già compiuto buona parte di quel percorso ed era giunto ormai a stretto contatto con l'oggetto del suo amore, Dio. Non casuale dunque la scelta delle due opere, dal momento che in queste ultime due il fedele era chiamato ad abbandonare la propria volontà fino a quel

totale annullamento nella volontà divina. Ebbene, leggendo le osservazioni censorie conservate tra le carte dei cardinali dell'Indice appare evidente che, come nel caso di Cordoni, l'obiettivo dell'anonimo consultore fosse quasi esclusivamente quello di ribadire la centralità dell'arbitrio umano e di opporsi a ogni tentativo di svalutazione delle buone opere umane. La restituzione di una centralità teologica e dottrinale all'elemento volontaristico umano rimase ancora fino agli anni Ottanta del Cinquecento, in virtù di un perdurante antiluteranesimo, il crinale lungo il quale l'azione dei censori era destinata a muoversi, il principale filtro attraverso il quale la letteratura mistica, anche nelle sue derivazioni più radicali, passò al vaglio censorio. Ad ogni modo, superata quella fase degli anni Ottanta in cui la sensibilità antimistica ricoprì un ruolo significativo nelle strategie censorie romane, anche in ragione della personale sensibilità di Gregorio XIII, le espressioni più significative di quel filone mistico, che per molti aspetti anticipava l'orazione di quiete, dovettero passare indenni tra le maglie della censura romana, riscoperte come pericolosi veicoli di eresia solo negli ultimi decenni del XVII secolo quando l'eresia quietista fu formalizzata nelle proposizioni attribuite allo spagnolo Miguel de Molinos, processato e condannato nell'autunno del 1687.

In Spagna Savonarola (con l'*Exposición sobre el pater noster*), Luis de Granada e il suo *Libro de Oración*, Serafino da Fermo (le cui *Obras espirituales* erano state tradotte in spagnolo nel 1556), furono messi all'Indice insieme al *Dialogo dell'unione dell'anima con Dio* di Cordoni sin dalla prima lista ufficiale del 1559 stilata dall'inquisitore generale Ferdinando de Valdés e l'assenza di Battista da Crema sembra dovuta più alla circostanza che le sue opere non erano state ancora tradotte in spagnolo che a una precisa scelta di salvare i suoi scritti (gli *opera omnia* di Battista da Crema furono invece prontamente inseriti nel successivo Indice espurgatorio del 1583 che, con qualche differenza, riprendeva le condanne dell'Indice tridentino e le sue regole generali). Dunque una politica censoria dalle linee diverse rispetto a quella romana, dispiegata in un clima culturale in cui non sembra esserci spazio per le distinzioni più o meno sottili dei censori romani. Mentre in Italia l'implicita preoccupazione di cui i censori si fecero portatori fu quella di salvare almeno parzialmente la tradizione mistica recuperandola al versante ortodosso (la proibizione *donec corrigantur* degli scritti di Battista sembra da leggere in questa direzione), in Spagna lo scontro religioso si cristallizzò ben presto, subito dopo il tornante di metà Cinquecento, intorno a una rigida polarizzazione tra canisti e carranzisti che non lasciò spazio a compromessi o incertezze. All'ombra della lotta di potere che si scatenò intorno al caso di Bartolomé de Carranza, ovvero intorno al processo inquisitoriale intentato contro il primate di Spagna, il potentissimo arcivescovo di Toledo, di cui Melchor Cano fu uno dei più violenti accusatori, tutte le istanze spirituali vicine a quelle del Carranza – espressioni di quella tendenza pietista e intimista di cui ha parlato tra i primi Bataillon – furono accomunati nella condanna dell'arcivescovo toletano. Fu così che i principali esponenti spagnoli della Compagnia di Gesù, a cominciare da Francisco Borja, le diffusissime opere spirituali di Luis de Granada e le *Obras espirituales* di Serafino da Fermo furono condannate come espressioni di un'eresia che faceva dell'orazione mentale e affettiva il suo cavallo di battaglia e che si avvicinava pericolosamente ai temi condannati nei processi per eresia *alumbada*.

Nell'ambito di una politica censoria duramente repressiva come quella dell'Indice spagnolo del 1559, e a fronte di una condanna totale come quella che compare nell'Indice romano del 1558-1559, l'opera di Erasmo fu invece trattata con un certo riguardo. Furono solo sei le opere condannate in latino e in lingua volgare, tra cui non a caso il trattato specificamente dedicato alla questione della preghiera, il *Modus orandi* (1524) e, inseriti tra le opere condannate solo in lingua spagnola, i commenti al *Pater noster* e quello sul salmo *Beatus vir et cum invocarem*. Il *Modus orandi* sarebbe stato spostato tra le opere degne di espurgazione solamente nell'Indice

del 1612, mentre nella Penisola italiana l'Indice di Clemente VIII (1596) avrebbe ribadito le precedenti condanne romane relative a quel testo.

Un ultimo importante aspetto occorre infine sottolineare, ovvero il tentativo di controllo da parte delle autorità romane delle diffuse forme di devozionalità popolare che si esprimevano attraverso il commercio, la lettura e l'utilizzo privato e pubblico di brevi testi di 'orazioncelle' dedicate a questo o a quel santo (ad esempio santa Elena, o santa Marta o san Daniele) e volte alla soluzione immediata di concreti problemi della vita quotidiana del fedele, la guarigione da una malattia, la salvaguardia personale durante un viaggio, la scarcerazione di un familiare detenuto nelle prigioni, fino all'eliminazione o alla sconfitta di un rivale in amore o al desiderio di coronare con successo un amore non corrisposto (le cosiddette *orationes ad amorem*). Si trattava di testi brevi, composti generalmente da poche strofe o comunque da pochi fogli volanti che i censori romani del Sant'Uffizio iniziarono a condannare come falsi e superstiziosi alla fine degli anni Cinquanta (vedi già l'*Instructio circa Indicem librorum prohibitorum*) e poi all'inizio degli anni Settanta (il riferimento è in particolare alla bolla emanata nel 1571 da papa Pio V «sopra l'ufficio e la recitazione della Beata Vergine Maria, colli decreti et indulgentie»), individuando in particolare la fonte più temibile della superstizione nelle cosiddette rubriche apposte all'inizio o alla fine del testo che indicavano i tempi o i modi in cui quelle orazioni dovevano essere recitate al fine di ottenere il successo sperato (recitare il testo tre o quattro volte, inginocchiati piuttosto che davanti a una candela). Molti inquisitori locali si impegnarono per combattere l'uso superstizioso di questi testi e gli incartamenti processuali degli ultimissimi decenni del Cinquecento sono ricchi di testimonianze di questa battaglia. Negli stessi decenni le Congregazioni del Sant'Uffizio e dell'Indice approntarono dettagliate liste di «orationi et historiethe false, apocryphe et superstitiose», liste pubblicate anche in appendice agli Indici romani e destinate a circolare localmente grazie all'opera di zelanti esecutori delle volontà romane. Gli sviluppi di questa vicenda raccontano però che gli esiti di quella battaglia repressiva furono tutt'altro che felici. Nei primi decenni del Seicento e poi fino al secolo successivo le liste di orazioni proibite continuarono a essere ripubblicate in modo meccanico, con una graduale ma irreversibile crescita del numero di orazioni proibite, direttamente proporzionale alla crescita dell'impotenza degli organi di controllo. I provvedimenti di Clemente VIII volti a mettere ordine nella selva delle litanie furono del resto controbilanciati dall'autorizzazione all'uso difficilmente controllabile in privato e negli oratori di litanie vietate in pubblico. Ai ripetuti segnali di resa da parte dei vertici romani cercò di opporsi il cardinale Roberto Bellarmino. Ma vano fu il suo tentativo di frenare la deriva insistendo sulla necessità di vagliare rigorosamente, sia sotto il profilo filologico sia sotto quello teologico, anche testi devozionali destinati alla dimensione privata per evitare che inesattezze storiche, imprecisioni o invenzioni lessicali ed errori dottrinali allontanassero i devoti dalla vera fede. Si assistette in altre parole a un progressivo rilassamento della tensione censoria. Dopo una prima fase caratterizzata da una vigorosa battaglia antisuperstizione, concentrata nei tre decenni finali del Cinquecento e nei primissimi anni del Seicento, a partire dal primo decennio del XVII secolo, di fronte alle dimensioni incontenibili del fenomeno non si tardò a convincersi della sostanziale inoffensività di quelle devozioni superstiziose. Quell'offensiva che aveva preso avvio negli anni Settanta dietro impulso di personalità di primo piano come l'arcivescovo di Milano Carlo Borromeo si andò gradualmente spegnendo, diventando un obiettivo di secondo piano rispetto ad altri più urgenti. Il sistematico allontanamento dei fedeli da una religiosità interiorizzata e intellettualizzata divenne il principale obiettivo di coloro i quali perseguirono con accanimento l'eliminazione di una grande quantità di testi devozionali in volgare italiano che nei decenni e nei secoli pre-

cedenti avevano alimentato la pietà interiore dei cattolici. Nella realizzazione di un progetto che di fatto favoriva l'abbandono di ogni esercizio autonomo del pensiero la superstizione devozionale poteva persino diventare uno strumento utile nelle mani degli ecclesiastici. Così mentre si sottraevano alla lettura dei fedeli testi devozionali intimistici molto diffusi anche tra i ceti meno colti come il *Giardino d'orazione* o lo *Specchio di orazione* (del frate cappuccino Bernardino da Balvano, edito nel 1553 a Messina e ristampato per ben 14 volte nel corso della seconda metà del secolo) o il *Monte delle orazioni volgari*, il mercato editoriale dei primi decenni del Seicento riempiva i banchi dei librai di testi devozionali di autori ecclesiastici dedicati alla «prestezza dell'angelo custode» o addirittura al calcolo pseudo-scientifico del numero degli stessi angeli in opere, autorevolmente avallate dagli organi censori romani, che riproponevano le stesse superstizioni che solo pochi decenni prima ci si era prefissi di combattere.

(G. CARVALE)

Vedi anche

Battista da Crema; Cano, Melchor; Carlo Borromeo, santo; Caranza, Bartolomé de; Erasmo da Rotterdam; Granada, Luis de; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti, Roma; Indici dei libri proibiti, Spagna; Molinos, Miguel de; Negri, Paola Antonia; Quietismo; Savonarola, Girolamo; Scongiori; Seripando, Girolamo; Superstizione

Bibliografia

BATAILLON 1936, BATAILLON 1991, BUSCHBELL 1910, CARVALE 2002(a), CARVALE 2003, FANTINI 1996, FANTINI 1999, FANTINI 2000(a), FRAGNITO 1997, FRAGNITO 2005, ILLI, MALENA 2003, PROSPERI 1989(a), PROSPERI 1995, PROSPERI 1996(a)

Ordalia - L'ordalia o *iudicium Dei* era una procedura di risoluzione delle controversie utilizzata all'interno di esperienze giuridiche di tipo 'primitivo', caratterizzate dall'assenza di un potere sovrano pubblico capace di sottoporre le parti contendenti o l'imputato di un reato a un processo finalizzato ad accertare con metodo razionale la *veritas rei*. La convinzione di un intervento diretto della divinità pronta a rivelare, attraverso segni della natura invocati con corrette formule rituali, l'onesto e il colpevole, il sincero e il mentitore, affidava la risoluzione della lite ad una volontà soprannaturale. Il giudizio ordalico si diffuse in Europa dopo la caduta dell'Impero romano per l'utilizzo fattone dalle popolazioni germaniche come forma di contenimento o sostituzione della faida. Secondo il modello di giustizia delle varie stirpi germaniche l'uomo libero, il guerriero, era indipendente dall'autorità di uno Stato, non poteva essere sottoposto a un'indagine giudiziaria né ad un potere repressivo espressione di un'autorità pubblica: non esisteva un organo centrale preposto alla soluzione giuridica delle liti, ma i conflitti dovevano essere risolti privatamente tra le parti in causa e le rispettive famiglie (*sippe*), o attraverso forme di negoziazione e transazione privata che portassero subito ad una composizione economica oppure, in caso di contestazione dell'accusa e mancata ammissione di colpevolezza, attraverso altri mezzi di prova come il giuramento o il giudizio di Dio.

Il duello (considerato almeno in origine forma di ordalia bilaterale), le prove del fuoco e dell'acqua (per esempio far passare tra due roghi l'accusato vestito di una camicia imbevuta di cera; immergere la mano o il braccio in una caldaia piena d'acqua bollente o gelida per estrarne uno o più oggetti e verificare poi le ferite; immergere l'accusato in un fiume e riconoscerlo innocente se affondava, colpevole se galleggiava), della bara (porre il presunto uccisore a contatto con il corpo della vittima e verificare in queste strane reazioni), della croce (collocare accusato e accusatore in piedi con le braccia a croce, durante la recita del Vangelo, premiando chi resisteva più a lungo), della caldaia pendente (l'accusato era

colpevole se, recitando certe preghiere, la caldaia piena d'acqua sospesa sopra di lui iniziava a girare), il *iudicium offae* (era dichiarato innocente chi riusciva a trangugiare una data quantità di pane e formaggio), erano tutti esperimenti probatori che, chiamando in causa l'assistenza della divinità, decidevano l'esito della controversia in modo definitivo, con un rito pubblico e spesso cruento che restituiva al vincitore l'onore leso nei confronti di tutta la comunità. Scopo delle ordalie non era pertanto la ricerca della verità, ma semplicemente la soddisfazione del desiderio di giustizia dell'offeso attraverso un rituale probatorio indiscutibile perché evocativo di un giudizio ultraterreno: l'accusato, se soccombente nella prova, doveva pagare la *compositio*, se vincitore restava purgato da ogni addebito disonorante. Nel rigoroso rispetto delle formalità, il giudice non aveva nessun potere decisivo nel merito della contesa, ma poteva semplicemente stabilire con una sentenza di prova il ricorso al *iudicium Dei* e controllare poi che ogni formalità fosse rispettata. Solo in rari casi alcune di queste prove (per esempio il *iudicium crucis* o il *iudicium caldarii pendentis*) erano utilizzate come mezzi d'inquisizione, non per purgare il singolo accusato o risolvere una lite tra due contendenti, ma per ricercare il colpevole entro una più ampia cerchia di sospetti.

La storiografia ritiene che le stirpi germaniche praticassero le ordalie già nella fase del paganesimo e che poi, in seguito all'incontro con la cultura romana e con la religione cristiana, ne modificarono gradualmente la forma senza tuttavia mai abbandonarle. Assai diffuse tra i Franchi, erano invece scarsamente praticate dai Longobardi i quali riservavano le ordalie solo agli schiavi, ad eccezione del duello cui ricorrevano con maggiore frequenza. Liutprando, sfavorevole alla *monomachia* perché ritenuta spesso causa di ingiustizie, riuscì nei suoi interventi normativi ad attenuarne gli effetti ma non ad abolirla perché, come riferisce nella legge 118, «propter consuetudinem gentis nostrae Langobardorum legem ipsam vetare non possumus» («per la consuetudine della nostra stirpe dei Longobardi non possiamo vietare questa legge»). La Chiesa romana giocò un ruolo decisivo prima per sostituire alle credenze pagane la fede nell'intervento risolutore e giusto dell'unico Dio, poi per contrastare con una fermezza sempre maggiore il ricorso a tale metodo di giudizio. Fino all'VIII secolo la Chiesa non condannò l'ordalia e anzi in alcune occasioni, specie nei Sinodi tra VIII e XII secolo, ne stabilì espressamente l'utilizzo per purgare i rei di qualche colpa. Solo nel XIII secolo il giudizio ordalico iniziò a decadere, a causa dell'accresciuto potere dell'autorità imperiale o regia sulle realtà feudali, della riscoperta dei testi giuridici romani e soprattutto del mutato atteggiamento, ora decisamente ostile, delle istituzioni ecclesiastiche. Nel 1215 il IV Concilio Lateranense, per evitare la legittimazione delle pratiche ordaliche, vietò ai chierici di eseguire riti di benedizione o consacrazione per qualsiasi tipo di prova di purgazione dell'acqua bollente o gelida o del ferro rovente (divieto poi confluito nelle *Decretali, Liber Extra* 3, 50, 9). Fu poi il Concilio di Valladolid del 1322 a colpire con la scomunica *latae sententiae* tutti coloro che prendevano parte all'esecuzione del giudizio di Dio, ritenendo ormai uno spergiuro invocare l'intervento divino a giustificazione dell'esito di tali prove.

Gli statuti comunali ammettevano in frequenti casi il ricorso al duello, che andava assumendo sempre più un carattere cavalleresco, mentre riducevano la possibilità di ricorrere ad altri *iudicia Dei*, specie quelli del ferro infuocato e dell'acqua fredda, solo a casi particolari: per i poveri che non potevano pagare i campioni per il duello, per i servi non ammessi *ad pugnam*, per scelta arbitraria del giudice che preferiva tali prove alla *monomachia*. Le sempre maggiori restrizioni nell'applicazione dell'ordalia erano una conseguenza anche della scarsa fiducia che la scienza giuridica riformata nelle università europee nutriva verso tale mezzo probatorio. Culturalmente formata nell'interpretatio del *corpus* giustiniano, essa elaborò le basi teoriche per la formazione dell'*ordo iudiciarius*, un modello processuale fondato sul logico susseguirsi di passaggi

razionali, finalizzato alla dichiarazione di una *veritas* che trovava la base di legittimità giuridica in un *iter* rigorosamente dimostrabile e scandito da una costante valutazione/valutabilità delle prove. Entro questa nuova logica, i *iudicia Dei* furono relegati ad una funzione residuale, fino a perdere il loro carattere originario per trasformarsi, all'interno del nuovo *iudicium*, in un eventuale mezzo di prova al quale il magistrato poteva ricorrere in alternativa ai testimoni o ai *tormenta*. La definitiva scomparsa dell'ordalia va, dunque, posta in relazione con il corrispondente rifiorire della tortura all'interno del processo penale romano-canonico a partire dal Duecento: spesso, infatti, alcune prove bandite come strumenti decisori irrazionali, perché legati ad una indecifrabile resistenza fisica 'soprannaturale' allo scontro con elementi della natura, furono poi utilizzate come tecniche inquisitorie di tortura. Ancora in trattati criminalistici del Cinquecento, la funzione della *purgatio* ordalica (definita *vulgaris* in antitesi a quella *canonica* consistente nel giuramento di un ecclesiastico per discoltarsi di un reato di cui era stato accusato dalla pubblica voce) era assimilata, quanto ad effetti probatori, ai *tormenta*. Nei processi per crimini di lesa maestà, per esempio, il duello era ammesso come prova alternativa alla tortura e la sconfitta valeva come confessione presuntiva di colpevolezza. Entro tale quadro di confusione concettuale tra criterio risolutivo di giudizio ed elemento di prova, tra normative ispirate al diritto romano e pratiche consuetudinarie radicate nella mentalità giuridica, l'esito favorevole dell'esperimento ordalico, che prima era una conseguenza diretta e incontestabile del giudizio divino per chi superava indenne la prova, divenne, in chi sopportava la serie di supplizi sul corpo senza confessare la propria colpevolezza, il presupposto per una sentenza di assoluzione, che traduceva in un atto formale, coerente con la mentalità giuridico-razionale del processo, l'inspiegabile 'miracolosa' resistenza dell'imputato alla tortura.

(M. PIFFERI)

Vedi anche

Duello; Giuramento; Processo; *Purgatio canonica*; Tortura

Bibliografia

ASTUTI 1973, FIORELLI 1953-1954, PATETTA 1890, SALVIOLI 1925, TRUSEN 1994

Ordini militari, Portogallo - Nel 1551 la Sede Apostolica autorizzò i sovrani portoghesi, senza preclusioni di sesso o di età, a ricoprire la carica di amministratori perpetui dei tre Ordini militari lusitani (Avis, Cristo e Santiago), in sostituzione degli antichi maestri. I re poterono così impiegare le ingenti risorse economiche, ma anche simboliche, degli Ordini come ricompensa per i servizi prestati e la fedeltà dimostrata dai loro sudditi. Fino alla metà degli anni Settanta del Cinquecento, la Corona era in qualche modo riuscita a imporre l'idea che l'abito e le commende potessero essere ottenuti solo dopo aver servito la monarchia, in particolare nelle spedizioni militari in Nord Africa, nelle armate navali che operavano sulla costa e in alto mare, oppure in missioni speciali in India. Tale ideologia del servizio fu poi ratificata dai papi. Praticamente in contemporanea, con la bolla *Ad regie maiestatis* (18 agosto 1570), papa Pio V introdusse gli statuti di purezza di sangue e di professione negli Ordini militari portoghesi, accogliendo la richiesta della Corona che intendeva elevare il valore degli abiti. L'insegna sarebbe così stata il simbolo di un buon servitore del regno (con esperienze militari in Nord Africa), di nobili origini e dal sangue puro. A ciò si aggiunse il rigore delle indagini per l'abilitazione, che dal 1597 furono eseguite nei luoghi di nascita del candidato, dei genitori e dei quattro nonni, con una conseguente crescita del prestigio degli abiti. Già dal 1592, inoltre, era stata riservata esclusivamente al papa la dispensa dai difetti di sangue (origine ebraica o musulmana), rendendo più dif-

ficile l'accesso al titolo di cavaliere. Si tentava così di porre fine alle eccezioni autorizzate dai re attraverso la clausola «per mia sicura conoscenza» (*de minha certa ciência*).

A partire dalla seconda metà Cinquecento l'Ordine di Cristo fu il più ricercato fra i tre esistenti in Portogallo, perché possedeva più commende e perché la sua insegna era esibita dal monarca. Si può mettere a confronto il flusso delle candidature all'abito dell'Ordine di Cristo e alla carica di familiare nel Sant'Uffizio (per la quale il requisito della purezza del sangue era più che mai richiesto), secondo un ordine cronologico (1641-1770) dei dati studiati (fig. 1).

Anni	Medie decennali	
	Familiari	Ord. Cristo
1641-50	47	75
1651-60	42	69
1661-70	48	114
1671-80	79	95
1681-90	76	88
1691-1700	143	93
1701-10	157	60
1711-20	94	70
1721-30	111	115
1731-40	166	99
1741-50	164	86
1751-60	202	96
1761-70	225	106
1771-80	122	-
1781-90	71	-

(Fig. 1)

Quando l'adesione agli statuti di purezza si fece più forte (dalla seconda metà degli anni Settanta del Seicento fino agli anni Trenta del Settecento), la media delle investiture dei familiari dell'Inquisizione superò quella dell'Ordine di Cristo. Tuttavia, a partire dal maggio 1773, quando fu abolita la distinzione fra vecchi e nuovi cristiani, si registrò una diminuzione in entrambi gli incarichi.

I criteri di selezione per le abilitazioni al Sant'Uffizio furono sempre molto più rigorosi rispetto a quelli previsti per gli Ordini militari. Nel tribunale degli Ordini portoghesi – la *Mesa da Consciência e Ordens* –, prima ancora dell'ammissione della politica moderata degli atti positivi (quando la sentenza emessa da un tribunale divenne valida anche per l'altro: nel caso concreto, la *Mesa da Consciência* accettava il parere dell'Inquisizione) negli anni Quaranta del Settecento, essere familiare del Sant'Uffizio costituiva un vantaggio per l'aspirante che presentava i documenti per la propria abilitazione.

Non mancarono, infine, casi di cavalieri degli Ordini militari accusati e processati dal Sant'Uffizio, anche per il crimine di cripto-ebraismo. A tale proposito, allo scopo di limitare l'impatto sociale delle cause giudiziarie, la *Mesa da Consciência* sembra essersi preoccupata soprattutto di due questioni, di evitare l'esposizione dei condannati in *autos da fé* pubblici da un lato, di provvedere al ritiro dell'insegna dell'Ordine affinché i colpevoli non la potessero usare dopo la scarcerazione dall'altro.

(F. OLIVAL)

Vedi anche

Abrunhosa, Gastão de; Familiari, Portogallo; Inquisizione portoghese; *Limpeza de sangue*, Portogallo; Nuovi Cristiani, Portogallo; Ordini militari, Spagna

Bibliografia

MARCOCCI 2007, OLIVAL 2001, OLIVAL 2004, TORRES 1994

Ordini militari, Spagna - Come nel resto d'Europa, gli Ordini militari vennero fondati in Spagna per lottare contro gli infedeli musulmani, i 'mori', che nel 711 avevano conquistato quasi tutta la Penisola iberica. Il lungo processo conosciuto come *reconquista*, e che si protrasse fino al 1492 con la conquista di Granada, fu un conflitto che contribuì a conferire grande potere agli Ordini, specie nel Regno di Castiglia, dove si trovavano i più potenti: quelli di Santiago, di Calatrava e di Alcántara. Il loro intervento nei conflitti tra la monarchia e le fazioni nobiliari nel corso dei secoli XIV e XV mostrò la difficoltà di articolare un rapporto stabile tra la Corona e i *grandes* quando ancora persisteva il potere dei *maestres*, i capi degli Ordini, in genere appartenenti all'alta nobiltà. Una delle grandi preoccupazioni dei Re Cattolici fu dunque proprio quella di ottenere dal papato la designazione di Ferdinando d'Aragona come amministratore a vita dei *maestrazgos* dei tre Ordini, una conquista che la monarchia rese permanente a partire dal 1523. Ciò permise ai re di usare le loro rendite per ottenere prestiti e diede l'opportunità di ricorrere alle commende e alle promozioni a cavalieri per ricompensare i loro servitori. Con tali sistemi nel corso del XVI secolo la monarchia diede anche impulso alla modificazione dell'aristocrazia castigliana, per trasformarla in una nobiltà di servizio. Più tardi, mediante la *Pragmática de actos positivos* (1623) il Consiglio degli Ordini, al pari della *Suprema*, dei *Colegios Mayores* o del capitolo della cattedrale di Toledo, divenne una delle istituzioni le cui prove di *limpieza de sangre* venivano considerate già valide perché soddisfacevano a tutti i requisiti di indagine. L'introduzione della prammatica innescò molti conflitti, primo fra tutti l'opposizione del Consiglio degli Ordini, mentre l'Inquisizione fu l'istituzione che più si spese per la sua applicazione. Le frizioni tra le due istituzioni per problemi derivati dagli statuti di *limpieza* segnarono tutto il XVII secolo, in particolare il regno di Filippo IV, e crebbe a dismisura la concessione di abiti e di *familiaturas*.

(R. LÓPEZ-VELA)

Vedi anche

Limpieza de sangre, Spagna; *Suprema*

Bibliografia

LÓPEZ-VELA 1993(b), PÉREZ VILLANUEVA 2000, POSTIGO CASTELLANOS 1988, WRIGHT 1982

Ordini religiosi - L'avvio dell'Inquisizione romana nel 1542 ebbe importanti ripercussioni su tutta la struttura ecclesiastica, con particolari riflessi sui rami maschili degli Ordini religiosi, già impegnati ad affrontare in varia misura un non facile periodo ricco di contrasti, di tensioni di riforma, di richiami a un impegno pastorale del tutto nuovo. Fin dagli esordi medievali l'opera inquisitoriale era stata appannaggio dei frati domenicani, che operavano come giudici della fede o collaborando all'azione giudiziaria in qualità di teologi e giuristi: basti ricordare l'importanza di Ramon de Penyafort. Ai frati predicatori si erano presto aggiunti i francescani, anch'essi integrati nella nuova missione di contrasto antieretico. Nel segno di una inevitabile continuità, anche a fronte di quanto già si era attuato nelle Penisola iberica, con l'instaurarsi del nuovo sistema inquisitoriale moderno gli stessi Ordini vennero dunque confermati nel loro ruolo tradizionale. Ad essi fu delegata la funzione di giudici nei tribunali territoriali e la cura della loro scelta ricadde sui vertici: oltre alle Curie generalizie, la selezione spettò ai provinciali.

Nei primi decenni della nuova stagione i responsabili degli Ordini religiosi si trovarono esposti a uno sforzo organizzativo ri-

levante, dovendo rispondere a necessità ampie e diversificate: da quella di sostenere lo sforzo missionario su fronti sempre più dilatati e impegnativi, alla copertura dell'attività dei tribunali della fede. Così le diverse province allargarono i loro spazi e sfere d'intervento affrontando le sfide imposte dalle nuove emergenze, da nuovi uffici distrettuali, dal confronto con il protestantesimo, con le Chiese ortodosse e con l'Islam. Le terre di recente conquista offrirono stimoli culturali e terreni di intervento, specie a vantaggio delle famiglie religiose legate ai paesi iberici, ma ciò non diede sempre vita a un parallelo rinnovamento teologico, pur moltiplicandosi le occasioni di dibattito; semmai si assistette a una crescente attenzione verso il rafforzamento della capacità di controllo e di indirizzo dei vertici degli Ordini, preoccupati di difendere la Chiesa da ogni attacco e messa in discussione, nonché dal desiderio di dilatare il più possibile la propria azione di conquista delle anime.

I più esposti furono, come si è detto, i domenicani, che si consideravano i primi e reali depositari della missione di difensori della fede, cedendo quasi a fatica qualche spazio ai fratelli francescani. Nati in un'epoca segnata crudelmente dallo scontro con diversi gruppi dissenzienti bene organizzati e portatori di proposte religiose di grande impatto condannate dalla Chiesa, i frati predicatori si fecero rapidamente attori della repressione, alla quale fornirono strumenti ideologici e personale mediamente preparato, facendo proprie e traducendo in senso non ereticale alcune proposte di vita apostolica dei loro oppositori. La crisi del Quattrocento, che vide l'Europa intera squassata da grandi sfide teologiche, da spaccature ai vertici stessi della cristianità e dal dilagare dell'espansionismo turco con la caduta della capitale della cristianità ortodossa, si coniugò con l'emergere di proposte interne di rinnovamento. Uno strumento di recupero dei fedeli laici furono le confraternite, in particolare quelle legate agli Ordini mendicanti e quelle legate alla spiritualità domenicana, che venivano sollecitate all'impegno in difesa della fede e poste elettivamente sotto l'egida devozionale di san Pietro Martire. I conventi domenicani avevano inoltre un forte radicamento in aree strategicamente importanti e con le loro biblioteche potevano costituire dei centri di formazione culturale e devozionale. Tuttavia non sempre la loro potenziale ricchezza si tradusse in una reale capacità riformatrice a causa della qualità del reclutamento conventuale, spesso deficitaria. Man mano poi che i compiti inquisitoriali in età moderna si fecero pressanti e l'onore dei frati predicatori si appuntò anzitutto sul compito di difendere la fede, tale impegno finì per condizionare il clima culturale interno all'Ordine isterilendone le originali potenzialità di elaborazione dottrinale. Molte sedi dell'Inquisizione romana, infatti, furono affidate ai domenicani, specie nella provincia di Lombardia. E il loro peso è messo ancora più in evidenza dai ruoli acquistati all'interno della Congregazione del Sant'Uffizio, dove furono presenti stabilmente il maestro del Sacro Palazzo e il padre generale dell'Ordine, spesso affiancati da un consultore. Per impulso di Michele Ghislieri, commissario generale e poi papa col nome di Pio V, tale posizione non poté che rafforzarsi.

I francescani, presenti come giudici fin dal medioevo, pur con un peso inferiore rispetto ai padri predicatori, furono anch'essi coinvolti direttamente nella gestione dei tribunali dell'Inquisizione. In particolare si affermò il ramo che prese il nome di conventuale, termine usato per differenziare i domenicani e francescani che non avevano seguito l'Osservanza regolare, senza che si sfociasse in una separazione radicale e strutturale. Con le nuove Inquisizioni anche i frati minori continuarono a operare come giudici, ma nei primi decenni del Cinquecento subirono la decisa competizione dei domenicani, che premettero per togliere loro delle sedi, talora riuscendovi, approfittando delle diffidenze nutrite a livello romano verso un Ordine che in passato non aveva mancato di suscitare problemi disciplinari e deviazioni ereticali. Tensioni e malumori portarono per esempio a sottrarre la prestigiosa e delicata sede di Venezia al controllo francescano in favore dei frati predicatori, che poterono giocare un ruolo importante anche in altri uffici di com-

petenza francescana. La situazione di contrasto ebbe una parziale risoluzione a favore dei francescani con l'ascesa al soglio pontificio di un papa francescano (Sisto V, ex giudice) e con l'instaurarsi di una più tranquilla routine giudiziaria.

Dopo le fasi iniziali della repressione, che videro i vescovi in una posizione ancora determinante all'interno dei singoli tribunali, dalla fine degli anni Settanta del Cinquecento in poi il frate inquisitore divenne il responsabile assoluto dei procedimenti, e quindi degli archivi, e acquistò gradualmente importanza anche il fratello che lo accompagnava nei suoi spostamenti, che nei primi tempi poteva essere un laico con i voti di terziario e con funzioni di puro servizio e che poi divenne un compagno di lavoro, il cui incarico costituiva un primo gradino della carriera interna all'istituzione, come appare chiaro dalle biografie inquisitoriali seicentesche. Per ragioni di maggiore discrezione e per consuetudine, nel Seicento si fece comune l'uso di collaboratori interni all'Ordine religioso nella funzione di cancellieri, anche per ridurre le spese di tribunali sempre scarsamente dotati di denaro e sospettabili di esosità. A riguardo, le prime disposizioni che regolavano le spese processuali e dei carcerati vennero emanate in una lettera circolare del 14 giugno 1578 firmata dal cardinale Giacomo Savelli a nome della Congregazione, con la quale si invitava ad avvalersi, appena possibile, di frati al posto di notai e cancellieri.

Gli altri Ordini religiosi non erano di regola chiamati a partecipare alla gestione della macchina inquisitoriale, ma vi furono alcune eccezioni. Nelle prime fasi di avvio dell'Inquisizione in Spagna i frati geronimiani poterono trovarsi nel ruolo di giudici, anche se furono coinvolti nelle accuse mosse contro i *conversos* e alcuni di loro furono inquisiti a Toledo e a Guadalupe o fuggirono a Ginevra e a Londra (basti citare Casiodoro de Reina). Gli agostiniani furono gravati dall'ombra di Lutero, ma scontarono anche l'adesione alle idee riformate di personaggi di spicco quali Agostino Mainardi, Ambrogio Cavalli, Ortensio Lando, Andrea Ghetti da Volterra, Giulio Della Rovere e Giuliano Brigantino. Tuttavia l'Ordine si allineò ben presto alle direttive pontificie e operò fattivamente nell'opera di riconquista cattolica. I gesuiti furono anch'essi soggetti a diverse inchieste, ma furono ugualmente tra quanti sostennero l'avvio dell'Inquisizione romana, proprio con i consigli dati al pontefice da Ignazio di Loyola. Furono coinvolti anche direttamente in azioni repressive, come avvenne a Siena e coi valdesi di Calabria, ma soprattutto collaborarono con il tribunale in qualità di consulenti e canonisti (si ricordi Sebastian Salles, autore di un manuale inquisitoriale) e come teologi attenti al controllo delle idee e della stampa: basti ricordare la lotta contro il giansenismo, la nuova mistica e il quietismo. Tuttavia i gesuiti, e altri Ordini con loro, tentarono di configurarsi come strumenti alternativi alla via giudiziaria, chiedendo più volte di essere autorizzati a riconciliare gli eretici in segreto. Più si andò affermando il ruolo dei confessori e dei direttori spirituali, più negli Ordini si delineò la ricerca di una maggiore autonomia, di percorsi diversi da quello inquisitoriale e visti come più adeguati finiti, ormai, la fase emergenziale della Riforma.

Anche altri Ordini collaborarono a vario titolo con l'Inquisizione, talora con l'intervento nei tribunali di singoli particolarmente desiderosi di mettersi in buona luce agli occhi di Roma (fu il caso del servita Francesco Benni da Bologna, che si impegnò nella repressione del dissenso nella contea di Gorizia negli anni Ottanta del Cinquecento). Ma ci furono anche collaborazioni ben più strutturate, come si evince dalla documentazione piemontese e da quella relativa a Palmanova. Nel 1670 il cappuccino frate Giovanni da Lussemburgo fu delegato a raccogliere processualmente le comparizioni dei soldati della fortezza friulana e a procedere direttamente alla loro riconciliazione. I frati cappuccini comunque, oltre ad aver suscitato nel Cinquecento i sospetti di Roma per il loro radicalismo spirituale e per le vicen-

de del loro padre generale Bernardino Ochino (passato in terra eretica con il compagno Goffredo Varaglia), posero problemi anche nel Seicento, a seguito dell'ondata antimistica, con scontri di grande durezza e alcune condanne. Né va dimenticato che la repressione del reato di sollecitazione in confessionale colpì il clero delle parrocchie ma anche molti membri degli Ordini religiosi.

(G. PAOLIN)

Vedi anche

Barnabiti; Benedettini Cassinesi; Cavalli, Ambrogio; Commissario del Sant'Uffizio, Italia; Confraternite, Italia; Domenicani, Italia; Domenicani, Portogallo; Domenicani, Spagna; Francescani, età medievale; Francescani, età moderna; Geronimiani; Gesuitesse; Gesuiti, Italia; Gesuiti, Portogallo; Gesuiti, Spagna; Giansenismo; Giulio da Milano; Ignazio di Loyola, santo; Lando, Ortensio; Maestro del Sacro Palazzo; Mainardi, Agostino; Ochino, Bernardino; Pietro Martire, santo; Pio V, papa; Quietismo; Ramon de Penafort, santo; Reina, Casiodoro de; Savelli, Giacomo; Siena; Sisto V, papa; Valdesi di Calabria, età moderna; Venezia

Fonti

ACDF, S. O., *Decreta*

ACDF, S. O., *St. St.*, II 2-h; Q 2-d; TT 1-a

ASV, *Ordini religiosi: Francescani; Minori conventuali; Domenicani*

AAU, *Sant'Uffizio*, in part. b. 1304, fasc. 931, c. 7v; b. 1341 (copia delle lettere della Congregazione del Sant'Uffizio, 1578-1750)

Bibliografia

BERNAL PALACIOS 2006, CONTRERAS 1997, CREYTENS 1942, CREYTENS 1962, DEL COL 2006, FRATI MINORI E INQUISIZIONE 2006, LONGO 2002, LONGO 2008, MARCOCCI 2004, MONTER 1990, O'MALLEY 1993, PAOLIN 2000, PAVONE 2004, PROSPERI 1996, TAURISANO 1916, TAURISANO 1916(a)

Ordo Processus Narbonensis - L'*Ordo Processus Narbonensis* è il più antico manuale inquisitoriale esistente. Una lettera che lo accompagna lo ricollega agli inquisitori Guilhem Raymond e Pierre Durand, ma Yves Dossat ha sostenuto in maniera convincente che la sua paternità dovrebbe essere ascritta a un'altra coppia di frati predicatori, Bernard de Caux e Jean de Saint-Pierre, i quali l'avrebbero scritto nel 1248 o nel 1249. Bernard e Jean condussero ampie inchieste inquisitoriali nella Francia del Sud alla metà del XIII secolo, interrogando oltre settemila persone. Il manuale costituisce una guida breve e molto pratica basata sui loro lavori. L'opera si è conservata in un solo manoscritto (Universidad de Madrid, ms. 53), ma tracce della sua influenza si possono trovare in alcuni manuali inquisitoriali successivi, come la *Doctrina de modo procedendi contra hereticos* (verso il 1280).

Il manuale si compone essenzialmente di *formulae*, ma contiene anche una lista di domande e alcune affermazioni generali di principio e di indirizzo. Le formule forniscono un modello per i fondamentali compiti inquisitoriali, e cioè un sermone iniziale di intento, il giuramento che i testimoni dovevano prestare, la lettera per indicare chi fosse contumace, l'imposizione delle pene e una lettera che il penitente mandato in pellegrinaggio doveva portare con sé per spiegare la natura della punizione ricevuta. La lista delle domande è particolarmente interessante, dal momento che può essere messa a confronto con le domande, esplicite e implicite, contenute nei registri inquisitoriali del periodo. Quasi tutte le domande si concentrano sopra ciò che è stato compiuto: «Se essi avevano sentito i sermoni o le ammonizioni [di eretici o di Valdesi]»; «se avevano condotto [gli eretici] da un luogo all'altro o se si erano uniti a loro in qualche modo diverso»; «se abbiano

mangiato o bevuto con loro, o ricevuto da loro pane benedetto». Solo una domanda finale riguarda la fede, quasi come un corollario: «Se hanno creduto agli eretici o ai Valdesi, o nei loro errori».

Le dichiarazioni più generali contenute nell'*Ordo* vanno dalla dichiarazione di alcuni principi di Diritto canonico (come non condannare nessuno «senza prove chiare e evidenti o senza la sua confessione»), a consigli pratici (come, per esempio, fare nell'interrogatorio non tutte le domande ma solo quelle che il singolo caso richiede), fino a questioni più tecniche (specificando, per esempio, in che modo si dovevano redigere i verbali degli interrogatori e dove essi andavano custoditi). A differenza dei manuali posteriori, l'*Ordo* non indica un dettagliato precedente canonico per l'Inquisizione: non ci sono copie di lettere o di Decreti pontificie, sebbene si faccia una breve allusione ai papi Gregorio IX e Innocenzo IV quali fonti di autorità. Il manuale non contiene neppure alcuna esplicita discussione eresilogica sulla natura delle eresie o sugli errori ereticali; dove più ci si avvicina a essa è in una domanda circa l'«adorazione» di eretici, che indica il punto di vista inquisitoriale su alcuni rituali catari. Infine, in evidente contrasto con i manuali successivi scritti da Bernard Gui e Nicolau Eymerich, non si discute di tattiche o di stratagemmi che un inquisitore può adottare durante gli interrogatori. Le domande vengono poste semplicemente e si presume che riceveranno risposta. Tuttavia, nella conclusione dell'*Ordo* gli autori notano che essi svolgono altri compiti «i quali non sono facilmente spiegabili in forma scritta»; forse un riferimento ad alcuni tipi di tecniche successivamente sviluppate, o alla necessità di interpretare le confessioni.

Nell'insieme, l'*Ordo* fornisce una testimonianza del fatto che l'Inquisizione era ancora decisamente in via di sviluppo alla metà del XIII secolo. Il manuale fissa semplicemente, come un *vademecum* per inquisitori alla loro prima prova, in che modo vanno svolte le attività di base come il periodo iniziale di due settimane in cui i testimoni possono confessare e ricevere una penitenza più lieve («Questo si chiama il tempo di grazia o d'indulgenza», spiega l'*Ordo*). Il compito di combattere l'eresia è visto come un confronto quasi «semplice», tra custodi dell'ortodossia e sette strutturate.

(J.H. ARNOLD)

Vedi anche

Bernard de Caux; Eymerich, Nicolau; Gui, Bernard; Inquisizione medievale; Jean de Saint-Pierre; Manuali per inquisitori

Bibliografia

DONDAINE 1947, DOSSAT 1959, KOLMER 1982, SELGE 1967

Orsini, Camillo - Nato nel 1491, discendente dal casato di Bracciano, Camillo Orsini era terzogenito di Paolo, signore di Mentana e marchese di Atripalda; fu capitano di ventura ripetutamente al servizio di Venezia e del papa, ma militò anche come condottiero di Carlo V. Nel 1527 si trovò impegnato nella difesa di Roma contro i lanzichenecchi e, l'anno successivo, fu inviato dai veneziani in aiuto del Lautrec nell'impresa di Napoli. Nel 1543 si congedò dal servizio presso la Repubblica di Venezia e si stabilì a Ferrara. Nel 1547, alla morte di Pier Luigi Farnese, Orsini fu nominato da Paolo III governatore generale della Chiesa e deputato alla difesa di Parma, dove rimase occupato fino all'elezione di Giulio III. Nel 1556 Camillo riceveva da Enrico II, che voleva impiegarlo nella guerra di Siena, il titolo di luogotenente regio in Italia e il grado di cavaliere dell'Ordine di San Michele, oltre ad un lauto compenso. Orsini tuttavia fu costretto a rinunciare all'incarico per volontà di Paolo IV, che lo volle al suo servizio. La predilezione accordata all'Orsini rappresentò un caso sorprendente, perfino per i contemporanei, all'interno del pontificato carafiano: nonostante aleggiassero forti dubbi sulla sua ortodossia religiosa, Orsini godeva di notevole autorità presso Paolo IV, il quale si servì di lui sia per incarichi militari che diplomatici e di governo. Durante la guerra

contro gli spagnoli, Orsini si occupò della difesa e fortificazione di Roma. Nell'ottobre del 1557, entrava a far parte dell'organo collegiale di governo creato appositamente da Carlo Carafa, in partenza per la legazione a Bruxelles, per contrastare le tendenze filoasburgiche del fratello Giovanni. Infine, nel febbraio del 1559, in seguito alla caduta dei nipoti, Camillo fu chiamato da Paolo IV a far parte del Sacro Consiglio, che aveva il compito di occuparsi di tutti gli affari pubblici, ecclesiastici e politici dello Stato pontificio. Morì poco dopo (inizio aprile) e Paolo IV volle che si onorasse la memoria del condottiero attraverso un funerale di Stato. Ma proprio allora, quando il papa stava per riversare il proprio favore sui figli dell'Orsini, furono palesati insistenti sospetti sulla sua ortodossia e su quella dei suoi familiari: a denunciare l'eterodossia di Orsini, assimilandola a quella di Reginald Pole, fu probabilmente il cardinale Rodolfo Pio da Carpi; perciò fu prospettata a Paolo IV l'ipotesi di un processo inquisitoriale *post mortem*, che tuttavia non si condusse a effetto a causa della subitanea malattia e morte del papa (agosto 1559). Nel 1565 Giuseppe Orogio pubblicava a Venezia una biografia di Orsini che ne riabilitava la memoria fuggendo ogni ombra sull'ortodossia del condottiero. Tuttavia Orsini era un personaggio indubbiamente compromesso, sia per amicizie sia per atteggiamenti, con l'eterodossia. Fin dal 1550 Francesco Negri, nella prefazione alla seconda edizione della sua *Tragedia intitolata Libero arbitrio*, affiancava il nome dell'Orsini a quelli di Reginald Pole, Alvise Priuli, Marcantonio Flaminio, Giovanni Morone, nel suo severo giudizio contro chi, pur professando la giustificazione per fede, continuava a rimanere all'interno della Chiesa cattolica e ne osservava le cerimonie. In effetti Orsini mantenne, durante tutta la sua vita, un'ambiguità di comportamento tale che non è possibile formulare ipotesi attendibili sulle sue adesioni dottrinali: egli era comunque vicino alla spiritualità valdesiana. Il suo costante atteggiamento nicodemite gli permise, in sostanza, di eludere, almeno finché fu in vita, le indagini degli inquisitori, ma non dileguò i sospetti: questi sarebbero emersi, ancora una volta, nel corso dell'ultimo processo a Pietro Carnesecchi (1566-1567), allorché il protonotario fiorentino, che aveva dovuto ammettere l'amicizia con Orsini, fu sottoposto a numerose domande miranti a sondare gli orientamenti religiosi di Orsini: ne sarebbe nuovamente uscito un ritratto ambiguo e comunque compromettente. I due si conobbero probabilmente a Venezia nel 1543-1544; si incontrarono di nuovo a Ferrara nel 1546 e a Roma nel 1547; nel 1546, poi, Orsini non esitava a rallegrarsi con Carnesecchi per la felice conclusione del suo processo inquisitoriale. Presumibilmente l'amicizia si protrasse ancora a lungo se Carnesecchi, durante il processo sotto Paolo IV, pensò di rivolgersi a Camillo affinché intercedesse per lui presso il pontefice.

Oltre a Carnesecchi, Orsini aveva stretto rapporti di amicizia con i principali esponenti del circolo di Viterbo, come Pole, Flaminio e Priuli; inoltre, legami familiari lo congiungevano altresì a Renata di Francia: il figlio Paolo aveva sposato Lavinia della Rovere, intima amica della duchessa di Ferrara.

Orsini protesse diversi esponenti del dissenso religioso italiano, come Filippo Valentini, suo uditore a Parma nel 1548 ed alcuni seguaci di Giorgio Siculo, ospitati nella sua casa ferrarese, in particolare il medico Pietro Bresciani che, tornato in Italia dopo la fuga nei Grigioni, si recò a Parma per chiedere ad Orsini di aiutarlo ad ottenere la grazia. Dietro suggerimento di Renata di Francia, infine, Orsini cercò di intercedere in favore di Fanino Fanini presso Ercole II: scrisse al duca una prima volta nel marzo 1549, proponendogli di affidargli il Fanini, che avrebbe arruolato fra i propri soldati, poi, di nuovo, nel gennaio 1550, supplicandolo di graziarlo. Oculatamente prudente, Orsini dichiarava di non conoscere Fanini e non contestava le ragioni del suo arresto, ma chiedeva al duca inizialmente di commutare la pena con l'arruolamento forzato, poi di considerarla scontata con la lunga detenzione; a nulla, tuttavia, valsero i suoi tentativi di sottrarre il Fanini al supplizio.

(C. DONADELLI)

Vedi anche

Carnesecchi, Pietro; Fanini, Fanino; Flaminio, Marcantonio; Giorgio Siculo; Morone, Giovanni; Paolo IV, papa; Pole, Reginald; Renata di Francia, duchessa di Ferrara

Bibliografia

AUBERT 1999, BRUNELLI 2005, CAPONETTO 1992, CASADEI 1934, FIRPO-MARCATTO 1998-2000, MICCOLI 1974, PROMIS 1874

Orta, Garcia de - Nato nel villaggio portoghese di frontiera di Castelo de Vide a inizio Cinquecento, Garcia de Orta discendeva da una famiglia di ebrei castigliani, originaria di Valencia de Alcantara. I suoi genitori, Fernão (*alias* Isaac) de Orta e Leonor Gomes, si erano trasferiti in Portogallo a seguito dell'editto di espulsione degli ebrei dalla Spagna promulgato dai Re Cattolici nel 1492. Oltre a Garcia, ebbero altre tre figlie: Violante, Isabel e Catarina de Orta.

Nei primi decenni del Cinquecento, i giovani portoghesi che desideravano proseguire gli studi si iscrivevano, in genere, all'Università di Lisbona, sebbene non mancasse chi preferiva andare all'estero. Senza dubbio, l'Università di Salamanca era quella che aveva il maggior numero di studenti provenienti dal regno lusitano. Vi si recavano numerosi giovani portoghesi, attirati sia dalla fama dei maestri e dell'istituzione, sia dalla prossimità geografica. Fra di essi si trovavano numerosi nuovi cristiani, per molti dei quali – come nel caso di Garcia de Orta – l'obiettivo principale era ottenere il baccalaureato in Medicina, dando in qualche modo continuità a un'antica e riconosciuta tradizione ebraica nello studio e nell'esercizio della medicina. Spesso la vasta formazione ricevuta, estesa anche all'apprendimento delle lingue classiche, ne faceva dei veri e propri umanisti, cosa che avrebbe in seguito consentito loro di spiccare nei campi più disparati, dalla medicina alla botanica, dall'astronomia alla filosofia, dalla matematica alla letteratura.

Dopo aver compiuto i suoi studi a Salamanca e ad Alcalá de Henares, Orta fece ritorno a Castelo de Vide, dove svolse la professione di medico per qualche tempo. In seguito si trasferì a Lisbona, dove vivevano suoi parenti stretti. Il 10 aprile 1526 fu provvisto di una patente regia che confermava il suo superamento dell'esame per praticare l'arte medica. L'anno seguente si candidò per la prima volta a un concorso per una cattedra di Logica all'Università di Lisbona. I nuovi cristiani – occorre ricordarlo – costituiscono da subito una presenza significativa tra i docenti degli Studi generali, soprattutto nell'area di medicina. Il 20 novembre 1529 tentò nuovamente un concorso, stavolta per la cattedra di Filosofia morale, che fu vinta però dal celebre matematico Pedro Nunes, anch'egli nuovo cristiano e già studente a Salamanca. Infine, il 27 gennaio 1532 Orta fu nominato reggente della cattedra di Teologia dedicata al commento delle *Summule*. Continuò a fare lezione all'Università di Lisbona fino alla primavera del 1534, mentre dal 9 ottobre dell'anno precedente ne era divenuto anche 'deputato' dello Studio generale. Nel marzo 1534, tuttavia, si rese disponibile la cattedra ricoperta fino ad allora per affidamento da Orta, che dopo un combattuto concorso, concluso soltanto il 9 novembre di quell'anno, dovette cedere il posto a Duarte Gomes.

Le relazioni fra il re Giovanni III (1521-1557) e l'Università di Lisbona non furono mai improntate a particolare concordia e il corpo docente dovette assistere all'evolvere della situazione con una preoccupazione crescente. Tuttavia, era un'altra questione, ben più minacciosa, a destare timori nei professori nuovi cristiani: iniziava ormai ad avanzare la cupa ombra del Sant'Uffizio, che Giovanni III era fermamente deciso a istituire in Portogallo, impegnando a tal fine la sua diplomazia in un confronto con la Sede Apostolica, reso irto di ostacoli dall'azione costante dei procuratori dei nuovi cristiani. Questi ultimi percepivano con chiarezza che si avvicinavano giorni difficili. Perciò, furono molti coloro che risolsero di non attendere, assumendo la decisione di partire. Fra

di essi vi era anche Orta. Il tempo avrebbe finito per dargli ragione, dal momento che l'Inquisizione venne creata nel 1536, mentre l'anno seguente l'Università subì una profonda riforma con il suo trasferimento definitivo a Coimbra.

Orta si imbarcò per l'India nella flotta comandata da Martim Afonso de Sousa, che salpò da Lisbona il 12 marzo 1534, negli stessi giorni in cui venne privato della cattedra all'Università. Negli anni successivi, in qualità di suo medico personale, rimase al fianco del suo protettore Sousa, impegnato in diverse missioni lungo le coste indiane, fino a quando, sul chiudersi del 1538, Orta non si stabilì a Goa, dove rimase fino alla morte. Quindi, verso la fine del 1541 giunse a Goa la famiglia del mercante portoghese Henrique de Solis, proveniente da Alter do Chão, la cui figlia Brianda de Solis avrebbe di lì a poco contratto matrimonio con Orta. Qualche tempo più tardi, nel marzo 1547, due sorelle di quest'ultimo, Catarina e Isabel de Orta, rimaste in Portogallo, furono catturate dal Sant'Uffizio, ma vennero poi liberate nell'ottobre dello stesso anno in virtù del perdono generale concesso dal papa. Nel 1548 entrambe partirono per Goa in compagnia della madre e di parte della famiglia, ricongiungendosi così con il fratello. Quindi, nel 1559, fu la volta di altri parenti, ancora residenti in Alentejo, ad essere perseguitati dal Sant'Uffizio. Nonostante tutto, Orta e la sua famiglia vissero in una relativa pace per alcuni anni, sebbene le condizioni di vita dei nuovi cristiani in India andassero conoscendo un progressivo peggioramento, culminato nell'apertura del tribunale del Sant'Uffizio a Goa (1560).

Nel 1563 vide la luce a Goa l'opera prima di Orta, data alle stampe sotto il titolo di *Coloquios dos simples e drogas, he cousas medicinaes da India*, nella quale peraltro il suo amico e poeta Luís de Camões pubblicò i suoi primi versi. Il grande prestigio acquisito da Orta con la sua pratica della medicina e il suo profondo sapere contribuirono al fatto che non sia stato molestato dal Sant'Uffizio fino alla morte, avvenuta nel 1568. Tuttavia, proprio la scomparsa di quest'ultimo permise che alcuni suoi parenti più prossimi fossero da allora severamente colpiti dall'Inquisizione, sia a Goa, sia in Portogallo. Già nell'ottobre del 1568 sua sorella Catarina fu arrestata per la seconda volta dal tribunale della fede. Finì per essere condannata al rogo, trovando la morte nello stesso *auto da fé* in cui suo marito venne costretto ad abiurare come giudaizzante. Neppure Orta scampò alla persecuzione inquisitoriale. Nel 1580 le sue ossa furono riesumate e bruciate nel corso di un *auto da fé* celebrato a Goa (BNL, cod. 203, c. 306v). I discendenti di Garcia de Orta continuarono a essere perseguitati dall'Inquisizione portoghese per generazioni, come attestano numerosi processi inquisitoriali. Un'altra parte della famiglia, invece, si disperse fra le varie comunità ebraico-portoghesi sorte soprattutto in Italia, Francia e Paesi Bassi.

(A.M.L. ANDRADE)

Vedi anche

Goa; Gomes, Duarte; Inquisizione portoghese; Nazione portoghese in Europa: secoli XVI e XVII; Nazione portoghese in Italia: secoli XVI e XVII; Nuovi Cristiani, Portogallo; Perdoni generali

Fonti

ANTT, IL, proc. 4.377 (processo contro Catarina de Orta); proc. 12.512 (processo contro Isabel de Orta)

BNL, Cod. 203: João Delgado Figueira, *Reportorio Geral de tres mil oitocentos processos que sam todos os despachados neste sancto Officio de Goa* (1623)

Bibliografia

AUCTARIUM 1973-1979, BAIÃO 1930-1945, CARVALHO 1934, CUNHA 1995, FICALHO 1886, NOVINSKY 2001, RÉVAH 1960(a)

Ortiz, Francisco - Francescano, seguace della nuova spiritualità

recogida nel XVI secolo, prosatore filosofico-religioso, predicatore regio e pontificio e vittima illustre dell'Inquisizione, Ortiz nacque a Toledo nel 1497 e morì a Torrelaguna nel 1547. Il suo nome è legato a quello della *beata* Francisca Hernández, cui Ortiz si unì strettamente, che difese dalle prime accuse inquisitoriali e da cui sarà a sua volta accusato nel groviglio di denunce e di accuse che seguì le indagini degli inquisitori allargate a partire dal 1529 anche ai gruppi di sospetti eretici di Valladolid. Anche se il processo di Francisca Hernández è andato perduto, sappiamo che nacque a Canillas (Salamanca) e che lì iniziò la sua vita di *beata*, imitando probabilmente suor Maria de Santo Domingo. Nel 1519 si stabilì a Valladolid, dove la sua fama crebbe, attirando attorno a lei, oltre a Ortiz, altri personaggi poi accusati di *alumbradismo* come Antonio de Medrano e Bernardino de Tovar. In quell'anno Francisca si trasferì a vivere nella casa della coppia formata da Pedro de Cazalla e Leonor Vivero, dove sarebbe rimasta tra il 1520 e il 1527, per passare poi nel settembre del 1527 nel palazzo di Bernardino de Velasco. Il 31 marzo 1529 fu arrestata e condotta a Toledo durante la notte di Pasqua. Le sue denunce porteranno gli inquisitori ad allargare notevolmente il raggio di azione contro l'eresia *alumbrada*, dando il via a una seconda e più sistematica fase di repressione dopo l'editto del 1525.

Il motivo della cattura di *fray* Francisco, il 6 aprile 1529 a San Juan de los Reyes di Toledo, fu un sermone di invocazione della pioggia nel mezzo di una rovinosa siccità. Credendosi 'illuminato' dallo Spirito Santo si scatenò, con tono minaccioso, contro gli inquisitori per aver osato, pochi giorni prima, incarcerare la *beata* Francisca Hernández. Incentrò la sua attenzione sul «grande male» rappresentato dalla «mancanza della pioggia spirituale di dottrina», che sarebbe mancata per due ragioni: la prima era la prova dei giusti; la seconda i peccati degli ingiusti che opprimevano i servi di Dio. Ortiz continuò denunciando il Sant'Uffizio e l'inquisitore generale, l'arcivescovo di Siviglia, Alonso Manrique, come colpevoli di tale mancanza. Nel suo memoriale, *Primer Cuaderno*, scritto dal carcere all'inquisitore generale, egli mise per iscritto la sua versione dei fatti. Tale impudenza gli costò il carcere per tre anni: «Per noi, gli inquisitori contro l'eretica pravità e apostasia [...], *fray* Francisco Ortiz [...] si è reso colpevole di eresia e di apostasia contro la nostra santa fede cattolica e di essere stato fautore e difensore di eretici ed intralcio ed infamatore ed ingiuriatore del Sant'Uffizio [...] per aver difeso [...] molte proposizioni eretiche, erronee, scandalose e oltraggiose [...]. Per cui [...] lo condanniamo ad andare come penitente in processione dal carcere fino alla Chiesa Maggiore di questa città senza mantella e con il capo scoperto, con una candela in mano e che così stia nella detta chiesa nel palco, dove gli sia letta questa sentenza, e lì pubblicamente ritratti tutte le proposizioni che gli sarà ordinato di ritrattare, e dopo che le abbia ritrattate abiuri *de vehementi* le dette proposizioni e tutto il resto che è annotato ed infamato. E parimenti gli è sospeso l'ufficio di predicare e di confessare per un periodo di cinque anni. E parimenti ordiniamo che venga messo in carcere e che sia recluso in un monastero» (AHN, *Inq*, leg. 103, 8). Francisca Hernández invece aveva riconosciuto la fondatezza delle accuse che le si muovevano: avere condotto una vita rilassata coprendola dietro un manto di santità.

Francisco era uno dei sette figli di Sancho Ortiz e di Ynés Yáñez, entrambi di «lignaggio di *conversos*», secondo la filiazione che gli inquisitori annotarono nel primo interrogatorio. Era molto introverso e sentiva continuamente la tendenza «a fuggire dagli uomini e a dedicarsi a Dio». *Fray* Barrabás depose nel corso del processo che, da novizio a Cifuentes, Ortiz «si gettò nel pozzo dell'orto, e che i frati dicevano che era pazzo. E da lì, novizio, lo mandarono alla Salceda», dove entrò in rapporto con Francisco de Osuna. La sua difficoltà a mantenere il voto di castità, il suo essere ossessionato dalle polluzioni con cui cercava di ovviare a una necessità biologica erano alla base di un senso di colpa e di continui rimorsi che lo rendevano chiuso e malinconico. Li denunciò di fronte agli inqui-

sitori così come già aveva fatto quando era studente nella controversa Università di Alcalá de Henares, dove ricevette una solida formazione umanistica e si indirizzò verso la nuova spiritualità. Ma nonostante tutte queste esperienze di vita, le accuse di pazzia e le allucinazioni, la sua opera si caratterizza per essere marcatamente *recogida*, *recluida* e, in certa misura, eterodossa; una direzione teologica in cui si esprime un desiderio ardente di imparare a conoscere se stessi e l'intenso anelito allo studio delle opere di Agostino. Ciò che più potentemente attrasse Ortiz del pensiero agostiniano fu la meravigliosa percezione delle fondamentali esperienze psichiche: la sua esplorazione dell'«uomo interiore» e dell'animo umano. Indagine che diventa studio del rapporto tra l'anima e Dio, dato che il vescovo di Ippona vede nella presenza di Dio nell'anima dell'uomo il punto di partenza di qualsiasi conoscenza di Dio. Così, il recluso può far suo il «*Deum et animam scire cupio, nihil aliud*» agostiniano, e adottare come guida suprema la sfida «*Noli fora ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*».

(F.J. SEDEÑO RODRÍGUEZ)

Vedi anche

Alumbradismo; Castillo, Juan del; Cazalla, María de; Manrique de Lara, Alonso; Medrano, Antonio de; Osuna, Francisco de; Tovar, Bernardino de

Fonti

AHN, *Inq*, leg. 103, 8; leg. 21, n. 24

Halle, Universitäts Bibliothek, vol. II, Yc20, 2, 2 (processo completo)

RAH, leg. Cortes, 2.388, ff. 108-144

Bibliografia

ANDRÉS MARTÍN 1976, ANDRÉS MARTÍN 1994, ASENSIO 1952, BÖHMER 1865, BROCAR 1549, GARCÍA GUTIÉRREZ 1999, HOMZA 2004, HOMZA 2006, MÁRQUEZ 1980(a), MONTES VALERO 1999, ORTIZ 1549, ORTIZ 1549(a), ORTIZ 1551, PASTORE 2001, PASTORE 2001(a), PASTORE 2001(b), SEDEÑO RODRÍGUEZ 2006, SELKE 1968

Ory, Matthieu - Nato nel 1492, Matthieu Ory entra nel 1510 nel convento domenicano di Dinan, studia a Parigi e riceve il dottorato in Teologia nel 1528. Priore del grande convento di Saint-Jacques di Parigi, egli partecipa a tutte le grandi deliberazioni della Facoltà di Teologia condotte negli anni Trenta del XVI secolo: dal dibattito riguardante la questione del matrimonio di Enrico VIII (in cui si pronuncia a favore di Caterina d'Aragona) all'esame del commento all'Epistola ai Romani di Jacopo Sadoletto (in ordine al quale esprime delle riserve), fino alla preparazione di un'eventuale visita di Melantone a Parigi. Tuttavia, le relazioni di Ory con l'istituzione universitaria non sono esenti dai conflitti tradizionali che oppongono lo Studio agli Ordini mendicanti. Teologo fedele a un tomismo relativamente aperto, Ory sembra sensibile alla necessità di una buona formazione filologica ed è capace di appoggiare delle riforme audaci: per fare un esempio, approva il nuovo breviario proposto dal cardinale Francisco de los Angeles Quiñones. Forse è tale intreccio fra opinioni rigorosamente conservatrici e la sua apertura contemporanea a riforme precise e a nuovi metodi intellettuali che spiega la sua scelta come inquisitore del Regno di Francia. Il 30 maggio 1536 infatti Francesco I lo conferma nell'incarico di giudice della fede che aveva ricevuto nel 1534 dal provinciale domenicano di Francia. Nel 1538 Ory soggiorna a Roma, dove favorisce Ignazio di Loyola che aveva conosciuto durante la sua permanenza parigina, e dove, soprattutto, allaccia contatti fruttuosi con l'ambiente curiale. Riceve così da Paolo III il titolo di penitenziere apostolico. Un breve del 15 luglio 1539 lo nomina inquisitore generale di Francia, conferendogli un incarico di nuovo confermato da Francesco I. I suoi poteri vengono ribaditi e accresciuti da Enrico II e da un breve di papa Giulio III del 17

maggio 1552. Nel 1550 il re gli attribuisce una pensione annua di 300 lire, raddoppiata nel 1555. Pubblica anche un'opera di controversione, l'*Alexipharmacum* (Parigi, 1544, con due riedizioni a Venezia nel 1551 e nel 1558), che tratta, in particolare, della dottrina della giustificazione. Nel 1552 dedica al cardinale Marcello Cervini un testo sul culto delle immagini, un opuscolo rimasto inedito in cui difende le tesi tomiste non solo contro i protestanti ma anche contro le critiche emerse nel campo cattolico.

Il suo ruolo nella repressione della dissidenza religiosa sembra esser stato soprattutto quello di consigliere teologico, per aiutare le giurisdizioni secolari a istruire i processi di eresia nel regno. Ory sarebbe stato all'origine della creazione della *Chambre ardente*, giurisdizione speciale del Parlamento di Parigi deputata a giudicare gli eretici. Di sicuro collabora alla repressione intimando ai parigini di denunciare le persone e i libri sospetti. Vicino al cardinale François de Tournon, nel 1542 conduce a Lione l'inchiesta aperta contro Étienne Dolet; poi nel 1552 interviene contro Laurent de Normandie e contro cinque studenti di Lione; nel 1555 è la volta di un'inchiesta ad Angers. La sua reputazione lo porta a ricevere nel 1553 una lettera scritta sotto pseudonimo da Giovanni Calvino per denunciare Miguel Servet, residente a Lione sotto il nome di Michel de Villeneuve, come autore del libro 'in odore di zolfo' *Christianismi restitutio*. La segnalazione porta all'arresto di Servet (che riesce a fuggire) e dei suoi complici. Nel 1554, Enrico II lo incarica di recarsi a Ferrara per ottenere da Renata di Francia l'abbiatura. Dopo il fallimento dei tentativi di sola persuasione, egli cerca di raggiungere l'obiettivo sottomettendo la duchessa a un regime carcerario che gli consigliano le istruzioni di Enrico II: la sua biblioteca viene bruciata, i suoi figli allontanati e la duchessa reclusa. Ma Renata di Francia cede solo dopo aver ottenuto il ritorno di Ory in Francia. Muore il 12 giugno 1557, lasciando un vuoto che Enrico II cerca di colmare organizzando una vera e propria Inquisizione francese, affidata ai cardinali Charles de Lorraine, Charles de Bourbon e Odet de Châtillon, che però resterà sulla carta.

(A. TALLON)

Vedi anche

Calvino, Giovanni; Châtillon, Odet de Coligny; Francia, età moderna; Ignazio di Loyola, santo; Marcello II, papa; Melantone, Filippo; Renata di Francia, duchessa di Ferrara; Sadoletto, Jacopo; Servet, Miguel

Bibliografia

BAINTON 1953, BERNARD-MAÎTRE 1956, FARGE 1980, MENTZER 1984, SUTHERLAND 1984

Osma - L'esistenza di un tribunale dell'Inquisizione nella diocesi di Osma tra il 1486 e il 1491 si conosce grazie a un libro di denunce oggi conservato presso l'AGS, il cui testo è stato pubblicato alcuni anni fa (CARRETE PARRONDO 1985). Il tribunale indirizzò la sua azione fondamentalmente nei confronti dei *conversos* di Aranda, Osma, Soria e qualche altro villaggio della zona, per i quali proclamò un editto di grazia. Nel 1489 il re nominò un recettore (*receptor*) dei beni confiscati per la diocesi di Osma, il che dimostra che già a quella data si percepivano multe e confische. Alla fine del 1491 il tribunale si trasferì a Calahorra, successivamente a Durango (1499), andandosi così a formare un distretto che si estendeva da Aranda de Duero fino a Vizcaya. Alla fine del 1501 tale territorio fu assorbito da un gigantesco distretto che comprendeva anche Cuenca e Sigüenza, con sede a Cuenca. Dissolto quest'ultimo nel 1507 la diocesi di Osma, con Calahorra, e l'abbazia di Aranda de Duero passarono a fare parte del distretto dell'Inquisizione di Valladolid, appartenenza che Osma e Aranda mantennero fino all'abolizione di fatto dell'Inquisizione spagnola nel 1820, mentre Calahorra divenne in seguito un distretto indipendente.

(J.-P. DEDIEU)

Vedi anche

Cuenca; Valladolid

Bibliografia

CARRETE PARRONDO 1985, CONTRERAS-DEDIEU 1980, EDWARDS 1996(a), LÓPEZ MARTÍNEZ 2006, MONSALVO ANTÓN 1984

Osuna, Francisco de - Nacque con ogni probabilità a Osuna (Siviglia) intorno al 1492, nell'ambiente della casa dei conti di Ureña, e morì nel 1541 o 1542. È senza dubbio il più importante autore spagnolo di spiritualità anteriore all'Indice dei libri proibiti del 1559. Fece ingresso nell'Osservanza francescana e compì i suoi studi probabilmente ad Alcalá de Henares; entrò in contatto con la mistica *recogida* nei suoi anni di permanenza nel convento di La Salceda, dove si trovava nel 1521. Tra il 1520 e il 1523 lo troviamo a Pastrana, città in cui si recarono anche Juan de Cazalla e Francisco Ortiz: lì il francescano insegnò il *recogimiento* ad alcuni abitanti del luogo e collaborò strettamente con persone molto vicine all'*alumbradismo* per la formazione di gruppi spirituali di laici. Frequentò anche un altro centro di spiritualità castigliana nella linea della mistica *recogida*, il castello di Escalona a Toledo, protetto dal secondo duca di Escalona e marchese di Villena, che nel 1502 aveva fondato il convento francescano di quella località. A questo personaggio Osuna dedicò la sua opera migliore, la *Tercera parte del libro llamado Abecedario Espiritual*, pubblicata a Toledo nel 1527, il che dimostra il ruolo importante rivestito da questa casata nobiliare come fulcro dell'ampia rete spirituale presente in Castiglia agli inizi del XVI secolo. In entrambi i luoghi, l'Inquisizione portò a termine un importante lavoro di indagine finalizzata alla disarticolazione degli *alumbrados* di Toledo. Nel 1525 il Sant'Uffizio raccolse dichiarazioni a Pastrana e nel 1526 ad Escalona; poi ancora una volta a Pastrana. Queste iniziative, così come l'incarcerazione nell'aprile del 1524 di Pedro Ruiz de Alcaráz, mettono in evidenza il rapporto di molti frati francescani con gli *alumbrados*, così come la prossimità tra *dexamiento* e *recogimiento*, ed è per tale ragione che la stessa Inquisizione spagnola ottenne dal papa la revoca del privilegio che le impediva di processare i francescani. Similmente a molti altri spirituali della zona Osuna preparò una serie di scritti di carattere spirituale e di facile comprensione per spiegare la sua dottrina, facendoli circolare in forma manoscritta. Ciò accadde ad Escalona, come lui stesso ci informa, e fu in tal modo che il vecchio duca, don Diego López Pacheco, poté leggerli e giudicarli, come d'altra parte fece con altri brevi scritti spirituali che persone del suo *entourage* gli presentavano, opera di Juan de Valdés e Alcaráz. Osuna fu sempre cosciente degli usi pericolosi dei suoi manoscritti e, attraverso questi, delle sue dottrine, così come afferma all'inizio del *Primer Abecedario Espiritual*: «vedendo la mia umile dottrina [alcuni] se ne affezionarono [...] e prendendomela la comunicarono (mio malgrado) ad altri a mia insaputa». Osuna, al fine di chiarire la sua dottrina e distinguerla da quella degli *alumbrados*, decise così di pubblicare i suoi testi, che furono in tal modo fissati una volta per tutte contro evidenti manipolazioni, in senso più o meno *alumbrado*, dei manoscritti.

Tra il 1528 e il 1531 risiedette di nuovo a Siviglia a seguito della nomina a commissario generale dell'Ordine di San Francesco nelle province delle Indie e del Mar Oceano, carica che ricoprì fino alla Pentecoste del 1529. Sempre a Siviglia si dedicò alla pubblicazione dei suoi libri: nel 1528 il *Primer Abecedario Espiritual* e nel 1530 il *Segundo*, la *Ley de amor y cuarta parte* e il *Gracioso convite de las gracias del santo sacramento del Altar*, e nel 1531 il *Norte de los estados*. A Siviglia Osuna entrò in contatto con l'arcivescovo Alonso Manrique, che lo invitò alla sua tavola e discusse con lui dei suoi libri e di questioni dottrinali in quel momento all'ordine del giorno. Il cronista Andrés de Guadalupe afferma persino che Osuna fu confessore dell'arcivescovo: «lo portava molto vicino a sé per godere della sua sapienza in materia di spirito». Dal 1532 al 1537

viaggiò per la Francia, la Germania e le Fiandre, dove pubblicò le sue opere latine e i suoi libri di sermoni, circostanza che evidenzerebbe la sua predilezione per le idee spirituali degli uomini più rappresentativi del circolo mistico di Groenendaal.

Osuna fa parte di quella corrente di autori spirituali, come Bernardino de Laredo o Bernabé de Palma, che si caratterizzavano per la chiara volontà di rendere accessibile a tutti i contenuti della religione e la pratica della teologia spirituale, scrivendo i loro testi di spiritualità in lingua volgare. Cercavano Dio e provavano a sperimentarlo e a conoscerlo. Per questo erano attenti a leggere il visibile, a realizzare una ermeneutica della prassi vitale dell'essere umano, in modo da rendergli possibile scoprire Dio anche lì. Fu allora, nei primi decenni del XVI secolo, che l'antico compito di scoprire il divino nell'umano sfociò in una critica, talvolta dura, nei confronti del pesante fardello scolastico e razionalista della Chiesa ufficiale, che rese palese lo scontro tra scolastici e mistici. Osuna criticò la letteratura e la teologia spirituale del suo tempo perché avrebbero continuamente minacciato, insinuando dubbi e paure, quanti si davano all'orazione, facendo in modo che si allontanassero dalla preghiera e dalla pratica del *recogimiento*.

Osuna fu senza dubbio l'autore più rappresentativo della mistica spagnola della prima metà del XVI secolo; fu anche l'autore spirituale più pubblicato dopo *fray* Luis de Granada. La sua opera fu, nell'insieme e dal punto di vista della tematica spirituale, la più completa, anche se l'inserimento del *Gracioso convite* nell'Indice del 1559 comportò la sua morte editoriale.

(A. GONZÁLEZ POLVILLO)

Vedi anche

Alumbradismo; Cazalla, María de; Indice dei libri proibiti, Spagna; Ortiz, Francisco

Bibliografia

ANDRÉS MARTÍN 1994, GUADALUPE 1662, ILI, OLIVARI 1993, OSUNA 1998, PÉREZ GARCÍA 2005, ROS 1936, ROS 1943

Ottaviani, Alfredo - Alfredo Ottaviani (1890-1979; creato cardinale nel 1953) entrò a far parte della Congregazione del Sant'Uffizio nel 1935. Con il titolo di assessore (mantenuto fino al 1953), egli mise a frutto la sua ventennale esperienza di canonista e docente di Diritto canonico, di sottosegretario (dal 1928) della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari e di sostituto della Segreteria di Stato. Una cronologia sommaria rinvenuta nell'ASV, tra le carte degli Affari Ecclesiastici Straordinari, in una cartella intestata *Schemi per enciclica sul comunismo*, testimonia il ruolo svolto da Ottaviani nella preparazione della lettera enciclica *Divini redemptoris* (19 aprile 1937). Il docente di Diritto canonico intervenne nella prima fase della stesura dell'enciclica, il 6 gennaio 1937, quando il testo contava trentacinque pagine, in parte di mano di Pio XI. L'impossibilità di accedere alla documentazione successiva alla fine del pontificato di papa Ratti impedisse di misurare la reale portata dell'attività svolta da Ottaviani alla guida del Sant'Uffizio. Solo nel caso della cosiddetta scomunica dei comunisti (*decretum* del 1 luglio 1949) possiamo stabilire alcuni punti fermi: l'assessore del Sant'Uffizio, immediatamente soggetto al pontefice, presentò e fece approvare a Pio XII un documento redatto dalla Congregazione sotto la sua presidenza.

La promozione al cardinalato (12 gennaio 1953) accrebbe o diminuì l'indubbia influenza di Ottaviani all'interno della Curia romana? Da cardinale prosegretario, sotto Pio XII, e segretario della Congregazione, con Giovanni XXIII, fino alla riforma della Curia di papa Paolo VI e alle sue dimissioni da proproprefetto (30 dicembre 1967), Ottaviani poté trasformare la propria grande preparazione canonistica in grandiosi e irrealizzati disegni ecclesiologici. Iniziò nemmeno due mesi dopo aver ricevuto la berretta cardinalizia, il 2 marzo 1953, in una conferenza tenuta nell'aula magna del

Pontificio Ateneo Lateranense, proponendo, in un paragrafo intitolato *Doveri dello Stato cattolico*, la Spagna franchista e la sua «carta fondamentale dei diritti e dei doveri del cittadino», il *Fuero de los Españoles* (17 luglio 1945), come modelli per un retto rapporto tra Stato cattolico e «culti non cattolici» nel secondo dopoguerra. L'articolo sei del *Fuero de los Españoles* garantiva alla religione cattolica la «protección oficial» dello Stato spagnolo, consentendo «el ejercicio privado» di ogni culto ed escludendo «otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la religión del Estado».

Ottaviani interpretò queste disposizioni del governo franchista in un senso che – ai suoi occhi – doveva apparire niente affatto restrittivo. Si dimostrò anzi stupito che esse sollevassero «le proteste di molti acattolici e di miscredenti», fino ad «alcuni cattolici, che pensano poter la Chiesa convivere pacificamente, e nel pieno possesso dei propri diritti, nello Stato laico, pur composto di cattolici». Ben diversa – agli occhi del cardinale – era stata la genesi del rapporto tra Stato, coercizione all'ortodossia e monopolio della violenza. In un articolo dedicato allo *ius gladii* del primo volume delle sue diffusissime *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, egli sostenne l'inopportunità per la Chiesa romana di possedere una forza armata e l'opportunità che la stessa Chiesa comminasse *immediate* pene capitali, contraddicendo così l'opinione di autorevolissimi padri, su tutti Francisco Suárez e Roberto Bellarmino. E tuttavia «che cosa c'era di straordinario nel fatto che uomini amatissimi della Chiesa, sottoposti alle angustie dei loro tempi [la Riforma, *haeresiarcharum lues*], ritenessero che questo *ius gladii* fosse da attribuire alla Chiesa poiché ad essa appariva allora quasi necessario»? Suárez e Bellarmino rappresentavano l'esito di una linea ecclesiologica ben definita; una linea che le *Institutiones* ripercorsero, spinte da una presunta constatazione («che questa pena [capitale] non fosse legislativamente e in giudizio mai decretata o inflitta dalla Chiesa») e da tre obiezioni («1° Le uccisioni di alcuni eretici a Roma avvenute sotto il regime pontificio; 2° allo stesso modo uccisioni che furono conseguenti alla sentenza dei tribunali dell'Inquisizione; 3° [...] certi *decreta* di particolari Concili, e certe *decretales* di pontefici romani, nei quali fosse stata sancita la pena di morte»). Dopo aver ricordato, *iure publico medii aevi*, l'equiparazione tra «crimine religioso» e «delitto sociale», Ottaviani rispose alle tre obiezioni con il medesimo argomento: era il foro secolare a comminare la sentenza e il suo braccio ad eseguirla. Così, secondo Ottaviani, aveva stabilito Lucio III nella celebre Decretale *Ad abolendam* (1184) e ribadito papa Alessandro IV, dopo che Innocenzo III, durante il Concilio Lateranense IV (1215), aveva sottolineato, per i principi secolari, la necessità di *exterminare haereticos*. *Exterminare* ovvero «espellere al di fuori dei confini del territorio, ossia proscrivere, o purgare la terra dagli eretici». Questa interpretazione – retoricamente efficacissima – di un decreto del Lateranense IV dà la misura della grande preparazione canonistica del cardinale. Una simile preparazione si traduceva in grandiosi e irrealizzati disegni ecclesiologici: grandiosi nel loro attingere ad una prassi di governo millenaria, cementata da uno strumento raffinatissimo come il diritto canonico; irrealizzati nel loro doloroso scontrarsi con la realtà. Come nel caso della Spagna, imperiale e franchista.

Nell'indole del tribunale dell'Inquisizione di Spagna Ottaviani ravvisò una costituzione mista («cioè composto da giudici ecclesiastici e civili») e una potestà derivante direttamente dall'autorità regia. In via ipotetica (*quamvis potuisset*) esso avrebbe potuto, *iure regio*, pronunciare sentenze capitali. Ciò, da un punto di vista canonistico, smentiva almeno in parte l'idea che lo *ius gladii* non appartenesse (non fosse mai appartenuto) alla Chiesa romana. Ed anche quando membri della Chiesa furono implicati effettivamente in essa, l'Inquisizione di Spagna rimase di gran lunga meno severa dei tribunali laici. Ottaviani tentò di dimostrare quest'assunto illustrando la progressiva valutazione a decrescere delle vittime condannate dall'Inquisizione di Spagna (da due

milioni a quattromila), senza dimenticare gli scopi per i quali il tribunale nacque. L'Inquisizione di Spagna fu un tribunale di «indole religiosa-nazionale» eretto «per difendere la nazione dai falsi cristiani musulmani o ebrei, falsi convertiti, traditori della Spagna». Nostalgia o, ancora una volta, disegno ecclesiologico irrealizzato? Di certo ciò che segue rappresentava, nel 1958, nell'anno del Concilio Vaticano II, un manifesto ideologico *sub specie Inquisitionis*: «Gli eterodossi non hanno di che rimproverare la Chiesa cattolica: pensino a ciò che insegnarono e fecero Calvino, Lutero, Melantone, ecc.; che cosa fu compiuto dagli Inglesi contro gli Irlandesi specialmente negli anni 1641-1652 o da Enrico VIII ed Elisabetta contro gli Inglesi cattolici; che cosa in nome e sotto la specie della libertà fu fatto nella rivoluzione francese e nel bolscevismo russo. Pene orribili alle quali sono state sottoposte le vittime e innumerevoli uccisioni eseguite anche contro innocenti dagli uomini della polizia segreta in Russia e in Germania, sotto

il regime totalitario dei nostri giorni, soprattutto durante l'ultima guerra, pene e uccisioni che di certo tolgono ogni possibilità di chiamata in correità, quando essi stessi, gli eterodossi, ne fanno di ben peggiori, mentre si privano del proprio progresso civile».

(F. MORES)

Vedi anche

Comunismo; Concilio Vaticano II; Congregazione del Sant'Uffizio; Franchismo; Pio XII, papa

Bibliografia

CAVATERRA 1990, FATTORINI 2007, OTTAVIANI 1953, OTTAVIANI 1958, RICCARDI 1982

Oviedo, Andrés de v. *Gesuiti, Spagna*

Finito di stampare nel mese di settembre 2010
presso le Industrie Grafiche della Pacini Editore S.p.A.
Via A. Gherardesca • 56121 Ospedaletto • Pisa
Telefono 050 313011 • Telefax 050 3130300
Internet: <http://www.pacineditore.it>



