

SAGGI E STUDI

L'INQUISIZIONE ROMANA E L'ITALIA

un legame antico, un'attenzione speciale

Un bilancio dello stato degli studi e la proposta di percorsi da seguire nelle ricerche future saranno il risultato di questo incontro se l'esito corrisponderà agli auspici. Come introduzione ai lavori di questa mattina le mie osservazioni riguarderanno alcuni aspetti degli studi relativi alla storia italiana resi possibili dall'apertura dell'archivio della Congregazione vaticana.

Nel confronto tra le diverse forme nazionali assunte dai tribunali dell'Inquisizione ecclesiastica è inevitabile che gli storici, che si formano e operano all'interno di nazioni e culture specifiche, non mettano adeguatamente in luce il carattere fondamentalmente unitario delle istituzioni di cui parliamo: perciò è giusto ricordare che il principio indiscusso del funzionamento dei tribunali delle diverse inquisizioni fu sempre il carattere ecclesiastico della giustizia amministrata all'interno della comune appartenenza alla Chiesa cattolica e dell'obbedienza alla Sede Apostolica. Quella di Roma fu definita ufficialmente la «santa e universale Inquisizione Romana». E tuttavia che le inquisizioni dell'età moderna e contemporanea si siano adattate ai rispettivi contesti statali è un fatto indiscutibile. Il caso dell'Italia è la conferma di una tendenza. Ma è anche un caso speciale per il modo o meglio per i diversi modi del rapporto che si è creato tra una istituzione che si definisce universale e le concrete situazioni del paese in cui ha operato: e continua a operare. Perché, come vedremo, essa continua a operare. Ed è la profondità del passato che può aiutarci a rendere meno superficiale e distratto lo sguardo sul presente.

Che ci sia stato nel passato un legame speciale con l'Italia è cosa che non ha bisogno di essere ricordata. Il primo segnale di allarme sulla strada

* Relazione introduttiva al convegno *Storia e archivi dell'Inquisizione*, svoltosi il 21-23 febbraio 2008 presso l'Accademia dei Lincei, a dieci anni dall'apertura dell'archivio della Congregazione per la dottrina della fede.

che portò alla nascita del nuovo organismo scattò quando, nel 1536, a Roma si scoprì che l'«eresia luterana» aveva varcato i confini geografici italiani e si era materializzata alla corte di Ferrara. Fu allora che per la prima volta il papato realizzò davvero la gravità del pericolo e corse ai ripari. L'erezione di questo nuovo organismo seguì in un anno cruciale, il 1542, quando il fallimento della pacificazione religiosa tentata da Carlo V allontanò lo spettro della convocazione di un concilio che suonava minaccioso per l'autorità papale. Si ricorse dunque all'Inquisizione, o meglio alla costituzione di un tribunale supremo dai poteri speciali capace di modificare in profondità l'assetto tradizionale della polizia della fede. Si tenga presente che a questa data c'erano ben due inquisizioni dai poteri politico-religiosi eccezionali concentrati nelle mani di un'autorità centrale: erano nate in Spagna e in Portogallo in funzione anti-ebraica, strumenti di due monarchie in ascesa che della leva dell'unità religiosa intendevano far uso a fini politici. Niente di tutto questo in Italia, dove l'antica rete dei conventi francescani e domenicani ospitava inquisitori senza che nessun potere politico chiedesse l'irrigidimento e la centralizzazione del sistema in funzione di una guerra religiosa. A parlare di «guerra spirituale» fu invece Gian Pietro Carafa, un cardinale che poi divenne papa e che fu il principale fautore e creatore dell'Inquisizione Romana. Dunque qui fu il papato in prima persona a volere la riforma del sistema di polizia religiosa e a darle un assetto speciale, applicando il modello spagnolo e portoghese in casa propria. In questo atto iniziale si rivelano le due anime del papato, quella del potere temporale e quella dell'universalismo spirituale, ospitate nell'unico corpo del sovrano Pontefice come ci hanno spiegato gli studi di Paolo Prodi.

In Italia dunque una differenza sostanziale con le Inquisizioni iberiche fu costituita proprio dal carattere del potere che dispose e che richiese lo strumento dell'Inquisizione: qui si tratta di un'autorità che è nello stesso tempo religiosa e politica, laddove in Spagna e in Portogallo si confrontavano due soggetti distinti – il sovrano e il pontefice – che regolavano i loro rapporti nella selezione del supremo inquisitore. Dal confronto emergono due dati: non solo il carattere speciale dell'autorità papale quale era rivendicata idealmente dai suoi sostenitori ma anche una innegabile realtà di fatto, quella della egemonia papale sugli stati italiani affermatasi dopo la stagione delle guerre d'Italia durante le quali il papato aveva costretto alla difensiva la Repubblica di Venezia e irraggiato il suo dominio diretto sull'Italia centrale e in area padana. Tutto questo ebbe delle conseguenze concrete sull'efficacia speciale che nello spazio italiano rivelò l'organo teoricamente universale preposto al controllo dell'ortodossia. Ci fu dunque fin dall'origine un legame speciale tra il Sant'Uffizio della suprema e universale Inquisizione Romana e l'Italia.

Resta da capire nei dettagli come abbia operato questo legame. E una prima constatazione sulla base degli studi esistenti è che esso fu attivo nelle due direzioni, da parte dell'organismo di controllo da un lato e da parte della società italiana dall'altro. Non si trattò insomma solo di una cinghia di trasmissione di un'autorità centrale a organi periferici, come fu in genere il caso delle inquisizioni iberiche, ma di uno fra gli altri tramiti di un rapporto sostanziale di alleanza e di scambio quale fu quello che tutti i poteri e le ambizioni della società italiana costruirono allora con l'ultima grande capitale rimasta nella penisola e con le sue speciali risorse di comunicazione col resto del mondo. Se il nuovo principe dello stato toscano, Cosimo I, voleva sapere quante ostie si distribuivano nelle chiese del suo dominio non era certo per sua speciale devozione: il «principe nuovo» era dominato dall'insicurezza e dal timore di quello che si nascondeva nelle menti e nei cuori dei sudditi. E la religione era e soprattutto appariva allora come una fondamentale leva di potere, «consistendo principalmente [la religione] nel cuore dell'huomo che non è subbietto a principe alcuno mondano» come scrisse il dotto benedettino Vincenzio Borghini che non per niente fu uomo di fiducia di Cosimo I in queste materie. Per lui e per il suo tempo l'eresia era sinonimo di discordia e di dissenso, minaccia della saldezza del corpo della società e dello stato. E niente fu più rassicurante per i poteri degli stati italiani che affidare all'orecchio dei confessori e agli interrogatori degli inquisitori il controllo sulle opinioni dei sudditi. Questa esigenza fu tipica di un'epoca della storia europea in cui l'accentramento del potere caratterizzò la formazione dei grandi stati nazionali e i monarchi, ancora privi di una propria polizia, si affidarono volentieri agli strumenti di controllo e di persuasione della Chiesa. Ma lo fecero in genere creando delle Chiese nazionali a loro fedeli. E davanti alla difficoltà di accordare le scelte politiche con le norme della morale e della religione, si valsero di speciali «consiglieri della coscienza del re». La strada seguita dagli stati italiani fu diversa: quando Cosimo III de' Medici si pose il problema di come governare i comportamenti sessuali dei suoi sudditi e mettere un freno agli aborti, si rivolse direttamente al Sant'Uffizio di Roma. Era quello il più attrezzato e autorevole «ministero della coscienza» disponibile in Italia, capace di unire consigli di condotta, norme di verità e strutture di polizia perché poteva dare risposte fondate sulla «vera» dottrina e indirizzare in modo conseguente i corpi speciali di confessori e di inquisitori che operavano all'interno degli stati italiani seguendo le direttive romane. Si formò così una consuetudine di collaborazione interessata che si colorò da ambo i lati di opportunismo politico e di adattamento ai rapporti di forza e di convenienza. Quello che teoricamente si qualificava come un organismo rigidamente ecclesiastico, retto da cagioni superiori e determinato a rag-

giungere i suoi obbiettivi senza deflettere davanti a nessun potere entrò così da protagonista nel circuito della politica italiana.

A questa specificità italiana della Inquisizione Romana si riferiscono le osservazioni necessariamente sintetiche che qui si faranno. Non parleremo tanto dei risultati delle ricerche analitiche che stanno andando avanti sulle singole sedi, sui loro archivi e su contesti e questioni determinate. Sarebbe lungo tentare di fornire qui una sintesi adeguata della folla di conoscenze nuove che si sono rese disponibili e delle nuove fonti emerse da archivi locali. Quello che alcuni di noi hanno potuto vedere dall'osservatorio di un *Dizionario storico dell'Inquisizione* ormai vicino alla pubblicazione è un panorama vario e ricco dai confini assai più larghi di quelli un tempo familiari a chi affrontava questo genere di temi.

L'aspetto sul quale si vorrebbe qui concentrare l'attenzione è quello che riguarda lo spazio che il rapporto con l'Italia ha occupato nell'opera del Sant'Uffizio. Dopo la fase dell'avvio, l'impegno massiccio della nuova istituzione si concentrò su casi italiani di «eretici» ferraresi, modenesi, lucchesi e così via; ma fu soprattutto dedicato a combattere la componente moderata e conciliatrice nel corpo cardinalizio. Il caso dell'arresto e del processo del cardinal Giovanni Morone, studiato da Massimo Firpo, fu il monumento giudiziario di un conflitto tutto italiano tra posizioni religiose interne alla Chiesa. La lunga scia di questa vicenda occupa tutta la parte centrale dell'opera del Sant'Uffizio e si chiude solo col pontificato di Pio v. In seguito, a proteggere la fortezza italiana dai pericoli di infezione ereticale furono elaborate regole speciali, come quelle che alla fine del '500 limitarono la possibilità per mercanti e trafficanti italiani di recarsi al di là delle Alpi in paesi protestanti. La tendenza a considerare lo spazio italiano come uno spazio giudiziario speciale nacque dal fenomeno ben noto della italianizzazione del papato e delle strutture centrali romane della Chiesa, ivi incluse le congregazioni romane che nella prima età moderna furono specialmente composte di italiani. Ci fu un potere di direzione e di influsso che discese dall'appartenenza alla società italiana dei pontefici e dei loro consiglieri, nonché dei membri a vario titolo delle congregazioni cardinalizie romane. Da questa situazione di fatto risultò una particolare vicinanza alle realtà italiane, anzi una vera e propria aria di famiglia che si respira all'interno degli organi idealmente universali preposti alla lotta all'eresia e al controllo della stampa. Le analisi dettagliate e le ricerche prosopografiche che studiosi come Hermann Schwedt stanno facendo da anni ci offriranno molti dati su cui ragionare più attentamente a questo riguardo, ma la valutazione d'insieme che qui si propone appare allo stato delle conoscenze almeno fortemente probabile. L'eredità medievale della rete inquisitoriale dei conventi contribuì a creare il senso di una comune identità italiana per-

ché si offrì come una struttura pronta a passare tranquillamente dall'antico al nuovo stile, cioè da una dipendenza teorica dal papato e da un regime fondato sulle nomine da parte dei superiori dell'Ordine a un nuovo regime di delega da parte della suprema Congregazione. Si costituì in questo modo una rete che parlava la stessa lingua e aveva gli stessi circuiti di formazione e di carriera. I percorsi delle carriere che portarono membri di ordini religiosi a diventare vescovi, cardinali e papi dopo un periodo di attività inquisitoriale sono illustrati da casi celebri, come quelli di Pio V e Sisto V. La struttura che si venne a saldare tra centro e periferia non fu agitata da conflitti particolarmente gravi. E tranquilla fu la vita quotidiana del corpo degli inquisitori. Per quanto sulle loro insegne figurasse sempre l'immagine di San Pietro Martire e la professione di difendere la fede fino al martirio facesse parte del loro linguaggio ufficiale, nella realtà italiana gli ultimi rischi li corsero nelle campagne padane e nelle corti italiane della metà del '500 quando a Mantova dei sicari pugnalarono a morte due domenicani (Natale 1567) e l'inquisitore di Ferrara dovette ricorrere alla scorta armata. Ma dopo di allora le loro corrispondenze parlano di vite tranquille, di relazioni gratificanti coi poteri, di scambi di doni e di raccomandazioni (teoricamente proibite). Valgono a rappresentarci la loro condizione di privilegio le immagini che vollero fissare sulle pareti delle sale consiliari dei conventi. Quella di San Domenico di Bologna è particolarmente solenne e suggestiva e rivaleggia con le serie di ritratti di vescovi che cominciarono in quel periodo a venire dipinte nei palazzi vescovili. Il tenore della vita quotidiana che si conduceva nelle sedi italiane emerge dagli epistolari residui ma è fissata in modo particolarmente preciso dalle relazioni che furono inviate a Roma per rispondere alle periodiche inchieste volute dalla Congregazione romana. Di queste inchieste però l'aspetto più importante non è per noi la risposta ma la domanda: la ricca serie di dati che i commissari locali dell'Inquisizione mandarono a Roma ci dice molte cose concrete sullo stato dell'amministrazione di questa speciale giustizia della fede luogo per luogo. Ma è lo sguardo del potere centrale sulle diramazioni locali che appare specialmente significativo per un dato che ne emerge con assoluta evidenza: il carattere territorialmente definito dell'istituzione che, teoricamente universale, fu e rimase fundamentalmente italiana. Quale consistenza raggiungesse nello spazio di centocinquanta anni lo possiamo vedere dal *Catalogo delle Inquisitioni, inquisitori e vicarii* datato 1706.¹ Vi si numerano 55 inquisizioni locali, divise in inquisizioni di 1 classe (Milano, Bologna, Faenza, Genova,

¹ Archivio Congregazione Dottrina della Fede, Stanza storica, II 2-h: *Catalogo delle Inquisitioni, inquisitori e vicarii*.

Firenze, Padova, Siena, Pisa, Treviso, Udine e altre ancora), di seconda e di terza classe. Vi figurano solo quattro sedi fuori d'Italia: Avignone, Besançon, Tolosa, Colonia.

Un secondo sondaggio ci fu all'altezza del 1748. E ancora una volta il panorama delle diramazioni della Santa e Universale Inquisizione Romana ci porta quasi solo all'interno dei confini della penisola italiana. E qui le forme di collaborazione e di coinvolgimento ricercate da principi e repubbliche disegnano un panorama dove si perde ogni confine tra poteri laici ed ecclesiastici. Impariamo così che a lungo era durata la consuetudine dell'inquisizione fiorentina di «ragualiare il Serenissimo Gran Duca di quanto si tratta alla giornata in S. Offitio» e che a Venezia e a Genova durò invece stabilmente l'intervento nelle pratiche inquisitoriali (che immagineremmo gelosamente coperte dal segreto ecclesiastico) di magistrati e funzionari dei governi, lì i «savi all'eresia», qui i cosiddetti «protettori» del Sant'Uffizio. La sfera del potere statale come altro da quello ecclesiastico, la distinzione fra temporale e spirituale non ebbero cittadinanza nella storia dell'antico regime italiano.

Nella dimensione più propriamente di polizia delle idee e dei comportamenti, le condanne di Giordano Bruno e del vescovo Marcantonio De Dominis – l'uno processato da vivo e mandato a morte, l'altro processato da morto – e la celebre vicenda di Galileo Galilei furono gli ultimi casi significativi della dissidenza intellettuale e religiosa italiana prima che si affacciassero a Napoli le vicende degli ateisti e a Firenze si materializzasse la minaccia dei primi ambienti massonici. Dopo di allora i casi più clamorosi e dalle conseguenze più incisive nel cuore delle province italiane ebbero per protagonisti persone che alla religione chiedevano poteri speciali – ricchezza, amore, salute – o che oscillavano tra la santità più o meno affettata e l'esecrazione dei simboli del sacro, dalla bestemmia all'iconoclastia al sacrilegio. Il groviglio di relazioni e la stimolazione di sensi sacri e profani nei contesti dei conventi femminili e delle conversazioni sul sesso in confessionale (dove il reato inquisitoriale di *sollicitatio ad turpia*) offrirono la materia più largamente ricorrente agli inquisitori, sempre più obbligati a sorvegliare gli esiti irregolari e indesiderati di una enfaticizzazione dell'esperienza religiosa alla ricerca di visioni e di estasi. Da allora cominciò a scorrere il lungo fiume di una materia sempre uguale, fatta di falsi, veri e soprattutto affettati santi e sante, di confessori «sollicitanti», di bestemmiatori dal rapido pentimento e di pochi «spiriti forti» o convertiti ad altre chiese; fatta anche spesso di storie di bambini ebrei battezzati di frodo e strappati alle famiglie. Un registro delle cause trattate dal Sant'Uffizio romano nel decennio precedente alla breccia di Porta Pia mostra che quella Inquisizione contro cui cresceva l'ostilità della cultura liberale era in realtà impegnata in

operazioni di controllo non dell'eresia ma di minime deviazioni dal solco di una religione diventata costume.

Il controllo delle opinioni si svolse su di un altro versante, quello dei libri. E qui dette luogo a una complessiva riscrittura del patrimonio letterario italiano. I documenti dell'archivio della Congregazione dell'Indice hanno svelato storie di straordinario interesse, a partire dalla censura radicale che colpì il più sospetto di tutti i libri – la Bibbia in volgare. È emersa così non solo la sorte di questo o di quel testo e delle contese fra censori decisi alla distruzione dell'opera e i solerti operai della espurgazione come riscrittura, ma piuttosto la complessiva traduzione di cui fu oggetto l'eredità culturale italiana, cioè il frutto più elevato dell'età dell'Umanesimo e del Rinascimento. Senza quel processo di traduzione che investì la libertà espressiva e il mondo di immagini che costituiva il patrimonio immateriale della società letteraria italiana non si potrebbe capire come si sia passati dalla solare libertà dell'Ariosto al fiume di versificatori devoti che invase le accademie del '600. Qui aspettiamo la conclusione della paziente opera di analisi e di ricomposizione del lavoro di censori e consultori del Sant'Uffizio e dell'Indice intrapresa dal dottore Hermann Schwedt e da un'*équipe* tedesca diretta dal professore Hubert Wolf. Ma i primi assaggi legittimano l'impressione che prima di imbattersi nella *querelle* francese di rigoristi e di lassisti o nella circolazione dei testi dell'Illuminismo o ancora nei romanzi dell'800, l'opera dei censori si esercitasse in primo luogo sul corpo di quella cultura italiana in volgare che aveva conosciuto una rapida e rigogliosa crescita e che ora fu assoggettata a un'opera di filtraggio che la trasformò profondamente. E anche qui emerge la figura di Vincenzio Borghini, un uomo che dedicò una straordinaria attività a espurgare il *Decameron* di Boccaccio da ogni espressione capace di ledere l'onore del corpo ecclesiastico: fu la vittoria postuma di ser Ciappelletto. Alla pace e alla conservazione del buon ordine antico bisognava sacrificare la libertà di quella cultura letteraria che aveva avuto in Boccaccio, Ariosto e Machiavelli le sue espressioni assolute e nella lettura della Bibbia in volgare l'alimento di un cristianesimo vivo e profondo – troppo vivo e troppo indisciplinato per non allarmare il potere ecclesiastico. Così la censura per il passato e il controllo della produzione letteraria per il presente furono l'opera di un intero sistema pervasivo e anche dolcemente persuasivo, che pose la gloria delle lettere sotto la garanzia della morale dei frati e della dottrina dei teologi.

Seguendo il filo del controllo delle idee, l'età più vicina a noi offre un esempio di quanto l'Italia abbia continuato a essere specialmente presente nelle preoccupazioni del Sant'Uffizio, anche dopo l'avvento dello stato unitario. Nel panorama del '900 un caso spicca in modo speciale: quello delle condanne dell'opera di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile. Come ha

mostrato Guido Verucci (*Idealisti all'Indice. Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*, Roma-Bari, Laterza, 2006), si ritenne allora necessario colpire i due filosofi nonostante l'apprezzamento che ambedue avevano manifestato per la funzione sociale della religione cattolica e nonostante la posizione da loro assunta all'epoca della condanna vaticana del modernismo. Con una iniziativa che non trova riscontri per altri paesi, le attenzioni della Suprema Congregazione si appuntarono negli anni Trenta su diversi aspetti della cultura italiana: da un lato ci fu l'impresa culturale dell'*Enciclopedia Treccani* dove furono ravvisate eresie modernistiche nelle voci scritte da collaboratori non ortodossi come Alberto Pincherle, Raffaele Pettazoni e Adolfo Omodeo. Dall'altro ci fu la condanna di manuali scolastici di storia e filosofia (di Angelo Pernice e Carlo Capasso nel 1931), e l'apertura di un fascicolo speciale sui «manuali scolastici per le scuole italiane»: volumi «pericolosissimi per la integrità della fede della gioventù studiosa», per i quali fu presa in considerazione una trattativa diretta tra padre Tacchi Venturi e Mussolini, ma che si risolse prima grazie alla remissività degli autori. Ma i colpi più duri furono riservati a Benedetto Croce: la *Storia d'Europa nel secolo decimonono* fu condannata alla sua prima edizione (1932). E una nota personale dell'allora cardinal Pacelli, membro della Congregazione, propose per la condanna il *Contributo alla critica di me stesso* e altre opere di Croce. La rivista dei gesuiti, «La Civiltà cattolica», accompagnò la discussione interna al Sant'Uffizio con quattro articoli, che mettevano sotto accusa l'«abuso del frasario religioso che pare inventato per celare l'irreligione e l'incredulità» (Verucci, 146). La *Storia d'Europa* fu bollata come opera «della massima empietà» dal consultore padre Guglielmo Arendt della Compagnia di Gesù. Nel corso della successiva istruttoria della pratica relativa alla proposta condanna delle opere di Gentile e di Croce, è notevole l'osservazione che fu fatta allora da padre Agostino Gemelli, che si sarebbe trattato della prima volta in cui la Santa Sede avrebbe condannato un sistema filosofico, il che non era avvenuto prima né per il positivismo né per il materialismo. E la cosa è effettivamente notevole: essa indica una attenzione all'Italia di un tipo diverso rispetto a quella vigente per altre nazioni e per altre culture.

Di questa differenza vorremmo richiamare in conclusione un dato macroscopico che emerge dal confronto dei modi e dei tempi della nascita e più ancora da quelli della estinzione finale delle diverse forme moderne del tribunale dell'Inquisizione. L'Inquisizione spagnola si chiude tra un anno di nascita – 1478 – e un anno di morte ufficiale e definitivo, il 1834, che segue a un tormentato percorso del dibattito abolizionista e ai terremoti politici attraversati dalla Spagna in età napoleonica. L'Inquisizione portoghese, dopo un avvio più tardo e combattuto (1536, bolla «Cum ad nihil» di Paolo III) funzionò fino alla sua abolizione decretata dalle Cortes il 31

marzo 1821. L'ultimo auto da fé pubblico c'era stato nel 1765, nel 1774 era stata abolita la distinzione fra «cristiani vecchi» e «cristiani nuovi», nel 1774 era stata abolita l'Inquisizione di Goa. Dunque tra le riforme dell'Illuminismo e l'avvio dei regimi costituzionali post-napoleonici le Inquisizioni iberiche erano diventate una realtà del passato. Come tali sono oggi indagate e discusse: come un reperto storico. Naturalmente le forme speciali assunte in quei paesi dai regimi fascisti e nazionalisti del secolo XX hanno riaperto l'interesse degli storici per i caratteri iscritti sulla cultura dei loro paesi dalla lunga permanenza di un sistema di controllo dell'appartenenza e dell'identità religiosa che aveva fatto tutt'uno con i caratteri della nazione. È così che nella seconda metà del secolo scorso la storiografia iberica ha concentrato una straordinaria quantità di studi e di ricerche sull'Inquisizione, facendone in qualche modo un laboratorio di analisi della distanza tra la Spagna e le moderne società democratiche europee. Veniamo all'Italia. Il suo è un caso diverso per le ragioni che hanno reso la presenza papale quella di uno Stato tra gli stati della penisola e che conferiscono ancora oggi alla Chiesa cattolica i caratteri di uno stato nello Stato – caratteri accolti nella Costituzione della Repubblica attraverso quel discusso inserimento dei Patti Lateranensi del 1929 che non salvò il Partito comunista italiano dalla successiva scomunica del Sant'Uffizio. Qui, rispetto alle Inquisizioni iberiche, vale un diverso discorso per la Congregazione di cui in questi dieci anni abbiamo potuto studiare le carte dell'archivio suo proprio. Si è discusso molto sulla data di nascita, se sia quella fissata dalla bolla del 1542 di papa Paolo III o se non si debba risalire alla stagione della giustizia ecclesiastica medievale. Ma sulla data conclusiva non si è discusso affatto, fissandola alla data del 7 dicembre 1965: in quel giorno fu approvata nella sessione IX del Concilio Vaticano II la «*declaratio de libertate religiosa*» in cui si riconosceva che gli uomini godono della libertà di farsi guidare dalla propria coscienza e non dalla coercizione e si condannava l'uso di ogni mezzo contrario allo spirito evangelico («*exclusis mediis spiritui evangelico contrariis*»). Si proclamava così il valore della libertà di coscienza, cioè di quella che era considerata una intollerabile eresia nel secolo XVI. E fu in conseguenza di questo che sembrò ovvio il *motu proprio* con cui papa Paolo VI trasformò quella che allora si chiamava Congregazione del Sant'Uffizio (in base alla riforma avvenuta sotto Pio X nel 1908) in Congregazione per la dottrina della fede. Col nuovo nome e in seguito alle dimissioni del prefetto cardinal Ottaviani, sembrò allora chiusa una lunga storia e finito per sempre il compito dell'istituzione, con tutte le attribuzioni che le spettavano – come ad esempio la censura libraria e gli interventi battaglieri nelle vicende politiche specialmente italiane. Non era così. Oggi noi sappiamo che quella data e quell'atto sono stati interpretati troppo frettolosamente

come conclusivi della lunga storia dell'istituzione. L'opera della Congregazione a partire dal 1965 è stata non solo intensa ma si è collocata con decisione su di una linea che il suo attuale prefetto card. Willam Joseph Levada ha definito di «rinnovamento nella continuità». È facile rendersene conto a chi sfoglia i 105 documenti raccolti nel volume edito dalla Congregazione stessa nel 2006. Le materie trattate in un'opera normativa che si è fatta progressivamente più intensa appartengono in pieno alla tradizione storica dell'opera del Sant'Uffizio: basti pensare alla questione della «sollicitatio ad turpia», da quasi cinque secoli presenza fissa nella giurisprudenza e nell'attività processuale del Sacro Tribunale. E ci sono naturalmente la scomunica per apostasia ed eresia, una speciale attenzione ai rapporti con i fedeli di altre confessioni, una sorveglianza sulle tendenze politiche e le ideologie come la «teologia della liberazione». Ma quello che spicca è soprattutto la ferma difesa dell'insostituibile funzione della Congregazione come ministero della verità: i documenti emessi dalla Congregazione ed «espressamente approvati dal Papa partecipano del magistero ordinario del successore di Pietro», rientrano cioè nelle condizioni stabilite dal dogma dell'infallibilità papale (*Congregatio pro doctrina fidei, Documenta*, pp. 1-2).

Davanti a questi documenti il pensiero dello storico risale al rapporto che nel secolo XVI legò l'opera del Concilio di Trento a quella del Sant'Uffizio. Il patrimonio dei decreti conciliari e del deposito di esperienze costituito dagli atti del concilio rimase allora affidato all'interpretazione delle congregazioni romane di cui quella del Sant'Uffizio fu posta al vertice. A secoli di distanza qualcosa di simile sembra dunque ripetersi. Il ministero della verità e la guida delle coscienze ritornano formalmente nelle mani che l'hanno esercitato negli ultimi secoli. Un segno importante di quel ritorno a un linguaggio preconciliare lo abbiamo avuto con la recente nuova formulazione della preghiera per la conversione degli ebrei. Sono numerose le tracce che le carte del Sant'Uffizio recano della ossessiva volontà di conversione degli ebrei che si fece strada dal '500 in poi nelle direttive della Chiesa. Ne derivò la pratica dei battesimi di bambini ebrei strappati poi alle loro famiglie e qualcosa di più impalpabile ma non meno importante: il sedimento nella mentalità italiana di una abitudine alla diffidenza e al disprezzo nei confronti della minoranza ebraica che ha avuto il suo peso nella vergogna delle leggi razziali fasciste del 1938.

Ci sono anche altri segni non trascurabili di un ritorno di qualcosa che ritenevamo ormai alle nostre spalle. Nella lunga durata di una istituzione della Chiesa il rituale ha la sua importanza: perciò non trascuriamo il valore simbolico del recente discorso di papa Benedetto XVI alla sessione plenaria della Congregazione per la Dottrina della fede di giovedì 31 gennaio 2008: un discorso il cui contenuto è stato pure significativo (vi si è tratta-

to di correzioni delle «forme del dialogo ecumenico» e dei problemi della bioetica), ma di cui rileviamo qui solo un dato simbolicamente suggestivo: il rinnovarsi dell'antica Congregazione del giovedì quando il Sant'Uffizio si riuniva solennemente in «feria quinta coram Sanctissimo».

Possiamo così concludere questa rassegna degli studi storici con una domanda: quello di cui stiamo parlando è una istituzione del passato o è un organismo vivo e in piena attività? La questione ha la sua importanza, non solo per gli storici ma anche per tutti gli italiani.

ADRIANO PROSPERI